


А. П. Лебедев

# ИСТОРИЯ
## Греко-Восточной церкви под властью турок




исследования

Πίστει νοοῦμεν...
*Верою разумеваем...*
Евр. 11, 3



Серия основана в 2002 г.

А. П. ЛЕБЕДЕВ




# ИСТОРИЯ
# ГРЕКО-ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ ПОД ВЛАСТЬЮ ТУРОК

## От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени

*Издание второе, исправленное*



издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2012

УДК 271.5
ББК 86.2:86.37.4
Л33

**Лебедев А. П.**

Л33 История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Издание 2-е, исправленное. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2012. — 704 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 5-89740-044-7

Продолжая публикацию собрания церковно-исторических сочинений выдающегося церковного историка, профессора Московской Духовной академии и заслуженного профессора Императорского Московского университета Алексея Петровича Лебедева (1845–1908), мы подошли к изданию одного из его самых капитальных научных трудов, до сих пор не имеющего аналогов в русской церковно-исторической науке.

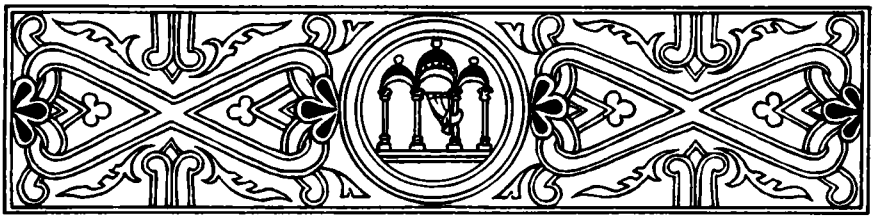
Один из положительных отзывов о книге профессора А. П. Лебедева «История Греко-Восточной церкви под властью турок» напечатан в известном научном журнале «Византийский Временник». Приведем заключительные слова из этого отзыва: «Книга проф. А. П. Лебедева заслуживает внимания по одному тому, что представляет первый в русской литературе серьезный опыт подробного изучения судьбы Православной Греческой церкви после завоевания Византии турками. Автор воспользовался для своей цели многочисленной иностранной литературой вопроса, весьма тщательно и критически изучил ее и воспроизводит в своем исследовании эту литературу всю сполна, до мелочей включительно. При этом книга написана ясным и простым языком и вполне пригодна для популярного чтения. Проф. А. П. Лебедев настоящим исследованием удачно пополнил целую серию своих работ по истории Греко-Восточной церкви» (1896. Т. III. С. 680).

Заново отредактированная и снабженная необходимыми пояснениями для современного читателя, книга адресована всем интересующимся историей Церкви и историческими путями Православия.

ISBN 5-89740-044-7




© «Издательство Олега Абышко»,
подготовка текста к изданию,
художественное оформление, 2012



Ist wohl kein Völck, welches mehr Liebe und Hochachtung gegen seine Kirche habe, als die Griechen.

Не существует народа, который имел бы больше любви и уважения к своей Церкви, чем греки.

*Heineccius, Oberpfarrer* (XVIII в.)

# Введение

Если от кого мы и вправе ожидать серьезного и разнообразного изучения греческой церковной жизни последних четырех столетий, то, конечно, от греков. Греки обязаны и сами хорошо знать историю своей Церкви, и давать возможность ознакомляться с нею и не грекам. Каждый народ только сам может должным образом изучать прошлое своей исторической жизни. Мы — русские — изучаем и знаем церковную историю своей родины так, как никто, никакой другой народ на свете; то же должно сказать о каждой другой просвещенной нации по отношению к изучению ею своей истории. Француз, англичанин знают свою историю наилучшим образом по сравнению с тем, как знают ее другие народы. И это вполне естественно. Если «и дым отечества нам сладок и приятен», то тем более для нас дорого все родное и настоящее, и прошедшее в исторической жизни и развитии общества. Мало того: только сам народ, который пережил свое прошедшее и в настоящее время живет в связи с преданиями своей родной старины, только этот народ и способен надлежащим образом понимать и воскрешать в памяти верный образ былого. Истины известные. Поэтому мы вправе ожидать — повторяем, — что и греки прошедших времен хорошо знали свою более раннюю историю,

или, точнее, церковную историю, так как только об этой последней у нас речь, — и что греки нашего времени еще лучше знают и исследуют прошедшую свою родную историю. Но надежды наши в этом отношении не совсем оправдываются. Греки прежних времен очень не старательно и не очень внимательно изучали свою родную историю; не очень-то больших успехов в этом отношении достигли греки и нашего времени. Прежние века мало имели историков, занимавшихся сколько-нибудь серьезно делом изучения прошлой церковно-исторической жизни. Таких можно насчитать, пожалуй, только двоих: Досифея, патриарха Иерусалимского, и Мелетия, митрополита Афинского. Оба они жили в одно и то же время — во второй половине XVII в. и умерли в начале XVIII в. Первый написал «Историю Иерусалимских патриархов в 12-и книгах» (на самом же деле это есть история не одного Иерусалимского патриархата, а всей Церкви); второй озаглавил свой труд «Церковная история». Несомненно, оба они очень полезные церковные историки. Но если мы узна́ем, как составлялись, издавались и печатались названные исторические труды Досифея и Мелетия, то мы отлично поймем, что в их время и в эпоху, ближайшую к ним, на историю смотрели с замечательной беззаботностью, разумеется, не случайной, а составлявшей характеристическую черту времени. Как сознается Досифей Иерусалимский, он не сам сполна написал свой труд, но в основу его положил готовое рукописное сочинение известного Паисия Лигарида (латинофрона, по отзыву Досифея);[1] в свою очередь, труд Досифея прежде печатания был исправлен и усовершенствован издателем его Хрисанфом, патриархом Иерусалимским, преемником Досифея по кафедре и его племянником.[2] Спрашивается: чье же в действительности произведение мы имеем под именем Досифея? Лигаридово, Досифеево или же Хрисанфово? Авторитет и характер каждого из числа этих трех лиц (Лигарида, Досифея и Хрисанфа) не одинаковы; а между тем, руководствуясь главным образом нашими сведениями об авторитете и характере исторического повествователя, мы составляем критерий, которым пользуемся при определении степени достоверности известий или достоинства изысканий

[1] *Δοσιθέου.* Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολ. πατριαρχευσάντων. Βιβλ. 11. In. fol. Бухарест, 1715. Σ. 1180.

[2] Как это видно из самого заглавия Досифеевой «Истории», пространно изложенного.

данного историка. Таким образом, при первом же знакомстве с Досифеевой «Историей» мы встречаемся с препятствиями, которые лишают нас возможности решить существенный вопрос: с какой степенью доверия мы можем полагаться на составителя указанной «Истории» как на исторического свидетеля? Пользоваться подобным трудом как историческим памятником мы можем, собственно, только под условием строжайшей проверки показаний, заключающихся в этом произведении. Легкое ли это дело вообще, для иностранца в особенности? — Не меньшие затруднения испытывает историк нашего времени, если он захочет взять в помощники своего дела и Мелетия Афинского. Мелетий умер, не напечатав своего труда. Этот последний долго лежал без всякого употребления в одной константинопольской библиотеке, пока в конце XVIII в. один любитель науки случайно не наткнулся на рукопись, изумляясь открытию так, как будто бы он открыл неведомую Америку. Затем этот любитель науки издал рукопись. Но спрашивается: как он издавал ее? Совершенно необыкновенным образом. Найдя рукопись, любитель просвещения отдал ее для приведения в порядок и исправления какому-то Иоанну Палеологу, который не столько исправил ее, сколько исказил; ввиду этого лицо, обретшее рукопись, вынуждено было передать ее еще третьему посреднику для той же цели — некоему Георгию Вендотису, который подверг Мелетиеву «Историю» бесконтрольной редакции.[1] Спрашивается: в каком виде «История» Мелетия вышла из рук ее творца? Сколь много причинил ей вреда Палеолог? И насколько к лучшему работал над ней Вендотис? Какой авторитет может иметь «История» Мелетия в науке? Вместо того чтобы служить контролем верности и точности сведений, откуда-либо нами заимствуемых, она сама нуждается в строжайшем контроле и должна пробуждать неискоренимый скепсис.

Не в лучшем положении очутится иностранный ученый, изучающий историю Греческой церкви новейших времен и в том случае, если он обратится за необходимыми уроками к современным греческим ученым, даже известнейшим между ними. Помощь их будет очень сомнительна, а иногда не будет оправдывать и самых скромных надежд. Оказывается, что и современные греческие ученые, долг которых — хорошо и обстоятельно знать свою родную историю и в этом отношении помогать своими

[1] *Μελετίου, Μήτροπολ. Ἀθηνῶν.* Ἐκκλεσιαστικὴ Ἱστορία. Προλεγόμενα. Т. I. Вена, 1783. Σ. 7–10.

советами ученым не греческой национальности, — в своих познаниях не стоят на высоте призвания. Для примера остановимся на одном очень известном современном греческом историке, имя которого на устах у каждого занимающегося греческой историей, историке, несомненно оказавшем большие услуги по части изучения этой последней, к трудам которого и мы сами очень часто будем прибегать в дальнейших наших речах; говорим об афинском ученом, кажется, еще и теперь здравствующем, — Константине Сафе. Как ни ценны для изучения греческой истории разные издания и ученые труды Константина Сафы, однако же, требуется большая осторожность, чтобы избежать тех поразительных ошибок и заблуждений, в какие нередко впадает новогреческий ученый в своих трудах. Один очень почтенный греческий же ученый, архимандрит Андроник Димитракопул († 1872), живший на европейском Западе, говорил о Сафе, что этот последний — очень ненадежный руководитель для изучающих греческую церковную историю новейшего периода. В самом деле, по словам названного греческого архимандрита Димитракопула, Сафа, говоря о греческих ученых нашего времени, по невнимательности к своему делу «воскрешает много мертвых и хоронит много живых» (т. е. пишет о живых, причисляя их к умершим, а об умерших, причисляя их к живым). Еще тяжелее погрешает Сафа, когда делает ученые разъяснения о лицах, давно умерших, но замечательных в истории Греческой церкви: одних из таких, совершенно православных, он объявляет еретиками, а других, неправославных, аттестует как людей чистейшего Православия, хотя еретичество первых, с точки зрения более внимательного исследователя, есть невероятный абсурд, а Православие вторых для такого же исследователя более чем сомнительно.[1] Впрочем, и без указаний греческого критика Димитракопула нетрудно усмотреть, что Сафа действительно принадлежит к числу тех исследователей, жребий которых — впадать в непозволительные ошибки, тем более опасные, что они легко могут переходить в книги иностранных ученых, полагающихся на авторитет этого неутомимого писателя. Представим несколько любопытных образчиков блужданий «авторитетного» греческого ученого в его исследованиях. В 1870 г. в одном из своих сочинений, делая замечания о «Хронографии», известной с именем Дорофея Мо-

[1] *Троицкий И. Е.* Труды архимандрита Андроника Димитракопула // Христ. Чтение. 1873. Т. III. С. 614–615, 622–623, 635.

немвасийского (XVI в.), К. Сафа заявляет следующее: «Замечательно, что патриарх Константий Синаит (XIX в.), в сочинении "Константиниада" впадает в двойную ошибку относительно автора указанной "Хронографии", ибо он погрешительно считает автором этой "Хронографии" Иерофея, митрополита Монемвасийского, а потом, стараясь поправить эту ошибку, впадает в новую» и т. д.[1] А через два года, именно в 1872 г., тот же Сафа, но в другом своем сочинении по этому же вопросу, об авторе «Хронографии», известной с именем Дорофея, говорит совсем обратное, т. е. то самое, за что он порицал патриарха Константия как писателя и ученого; именно в этом, другом, сочинении афинский ученый действительным автором рассматриваемой «Хронографии» считает не кого другого, как Иерофея Монемвасийского, и в доказательство говорит вот что: «Во всей "Хронографии" совсем не упоминается Дорофей, митрополит Монемвасийский, напротив, об Иерофее Монемвасийском весьма часто здесь сообщаются такие сведения, которых другой никто знать не мог; этот последний крепко стоял за гонимого патриарха Иеремию II и был его спутником в путешествии в Россию в 1588–1591 гг.»[2] Итак, в этих словах Сафа считает совершенно верным то, что признавал ученый патриарх Константий и что незадолго перед этим объявлял за ошибку афинский ученый. Спрашивается: что же составляет правильное мнение, истину — то ли, что Сафа принимал в 1870 г., или же то, что он стал признавать с 1872 г.? То, что он начал утверждать с 1872 г., ибо это мнение о писателе "Хронографии" сделалось господствующим в науке (на это мы имеем факты). Итак, оказывается, что патриарх Константинопольский Константий еще в 20-х гг. нынешнего столетия, когда он написал свою «Константиниаду», держался совершенно правильных воззрений на автора «Хронографии», известной с именем Дорофея. А афинский ученый, писавший уже в 1870 г., не только не сумел оценить ученого открытия патриарха Константинопольского, но еще наделал ему упреков. Как назвать такого ученого? Легкомысленным? Думаем, что так. Каким руководителем и наставником иностранных историков, изучающих греческую историю, может быть такой ученый, которому они, по народному выражению, поистине должны бы

[1] *Σάθας*. Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου II: Παράρτημα. Αθῆναι, 1870. Σ. 3.

[2] *Sathas*. Bibliotheca Graeca medii aevi. Vol. III. Πρόλογος. Venetiis, 1872. Σ. 17.

отдать «и книги в руки», но который, открытыми глазами взирая на научную истину, вместо нее провозглашает ложь? Разумеется, очень ненадежным. Еще другой, не менее любопытный пример ученых кривотолков Сафы. В третьем томе своей «Греческой библиотеки» афинский исследователь пишет следующее о вышеуказанном нами греческом церковном историке Мелетии Афинском: Мелетий «имел своим сотрудником Хрисанфа, родственника и преемника Досифеева по трону патриаршему в Иерусалиме». К этим словам под строкой еще сделано примечание, гласящее: «К нему (ясно, к Хрисанфу) Мелетий послал на просмотр неизданный автограф его (т. е. чей? свой собственный?), находившийся в Святогробской библиотеке в Константинополе. По сей причине» и пр.[1] Все эти известия ученого Сафы представляют сущий вздор, достойный незабвенной памяти известного героя комедии — Ивана Александровича Хлестакова. Мелетий Афинский не имел Хрисанфа сотрудником в своей церковно-исторической работе, ибо Хрисанф был сотрудником своего дяди, Досифея, автора сочинения «История Иерусалимских патриархов», а вовсе не сотрудником Мелетия; в Святогробской константинопольской библиотеке Мелетий своего собственного сочинения не открывал и не посылал его к Хрисанфу, ибо при жизни не имел никакой нужды сдавать свой труд в архив. Все ошибки Сафы произошли от феноменальной его беспамятности. В другом своем произведении, явившемся в свет на четыре года раньше третьего тома «Греческой библиотеки», автор, т. е. Сафа, очень правильно рассказывал всю историю открытия и издания Мелетиева сочинения. Здесь говорится, что рукопись Мелетия действительно была открыта в Святогробской библиотеке в Константинополе, но открыта она спустя 60 лет по смерти митрополита Афинского и спустя 35 лет по смерти Хрисанфа. Значит, посылать свою рукопись к Хрисанфу Мелетий не мог, ибо оба они были в это время в мире загробном. Да и вообще по открытии рукописи она совсем никуда не посылалась и надолго оставалась в Константинополе. Дальнейшая ее судьба тоже хорошо известна.[2] Итак, мы встречаемся с печальной истиной. Сафа в третьем томе указанной «Греческой библиотеки» наговорил небылиц об «Истории» Мелетия Афинского единственно потому, что окончательно забыл то, что он сам писал о ней

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Σ. 21.

[2] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Αθῆναι, 1868. Σ. 392.

четыре года тому назад, а заглянуть в свою собственную книгу и навести в ней справку, когда он составлял третий том «Греческой библиотеки», ему не захотелось или не пришло на ум. Так пишется история... Научным чутьем историка и критика К. Сафа обладает в самой незначительной степени. Так, печатая открытый им памятник — «Церковную историю», охватывающую вторую половину XVIII в. Греческой церкви и написанную современником, Сергием Макреем, Сафа чувствует большое упоение от доставшегося ему счастья издать этот памятник. Он говорит о самом Макрее, что «это — единственное лицо, достойное имени историка»; об «Истории» же, написанной этим Макреем, замечает: «"История" эта должна быть рассматриваема как один из наиболее почтенных памятников эллинизма, находившегося под господством турок».[1] Но в действительности нет надобности быть издателем «Истории» Макрея, т. е. человеком, хорошо изучившим издаваемую рукопись, достаточно быть лишь человеком с небольшим историческим вкусом и прочесть содержащееся в произведении Макрея, чтобы признать следующее: «История» Макрея есть не история, а второстепенного качества мемуары, не способные претендовать на особенно высокое место в ряду достойных своего имени исторических сочинений. (Впрочем, подробнее о Макрее будем говорить в своем месте.)

Рассуждая так о старинных греческих историках, и в особенности о новейшем и знаменитом греческом ученом Константине Сафе, мы, однако же, вовсе не хотим осуждать и порицать их труды, во многом полезные. Мы сделали несколько критических заметок о вышеуказанных писателях с другой целью. Если, как мы старались показать, старинные греческие церковно-исторические труды, судя по некоторым признакам, не обладают должным авторитетом в глазах иностранца, пишущего по истории Греческой церкви, и если Сафа так часто обманывает надежды этого последнего, то можно ли признать благоприятным положение не греческого ученого, исследующего чуждую ему историческую среду? Нет, его положение очень затруднительно. Какая неприятная перспектива открывается для него: к своим собственным ошибкам и погрешностям (без которых не обойдешься) присоединить ошибки греческих историков, в особенности нашего времени, которые имеют все средства сокращать до минимума свои ошибки, но которые, как на грех, распространяют их

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 24, 85.

и там, где им не должно бы быть места! Сколько ошибок можно сделать совершенно невольно, полагаясь, например, на авторитет Сафы! И русская литература своим горьким опытом уже на самом деле доказала — и не раз, — как опасно полагаться на слова знаменитого афинского историка. Представим себе такой случай: иностранец, пишущий по греческой церковной истории, имеет под руками то сочинение Сафы, где утверждается, что неправильно считать автором «Хронографии», известной с именем Дорофея, не самого Дорофея, а не имеет под руками того сочинения Сафы, где это воззрение опровергается и восстанавливается истина, — и вот у иностранца промах; или: если тот же иностранец прочтет новое сочинение Сафы, где сообщаются неверные известия об «Истории» Мелетия Афинского, а не прочтет более старого сочинения того же автора, где изложены точные сведения относительно указанной «Истории», — опять у иностранца промах, и очень постыдный. Но скажите: можно ли требовать от иностранца, чтобы он обладал всеми книгами, исследующими историю чужой страны, и не доверял туземцам этой исследуемой им страны? Не было ли бы подобное требование слишком притязательным? Полагаем, что так. Поэтому, указывая на неизвинительные ошибки Сафы, мы только и хотим заявить о трудностях принимаемого нами на себя дела. Наша речь о Сафе должна быть рассматриваема как captatio benevolentiae (выражение доброй воли. — *Ред.*), обращенная в сторону слишком строгих читателей предлагаемых очерков. Что наши очерки не будут свободны от ошибок — это несомненно; но нужно брать во внимание условия, при каких возникал самый труд...

Еще более ошибок предстоит нам наделать по истории Турции. Писать о положении греков в Турции, не имея основательных руководств по политической и религиозной истории турок, нелегко и сопряжено с опасностями. Подобных трудов мы опять вправе были бы ожидать от греков, столь давно живущих или еще недавно живших под оттоманским владычеством. Но сделано ли что-либо греками в этом отношении? Сомнительно. По крайней мере, нам не приходилось слышать о какой-либо истории турок, написанной греками и пользующейся солидной ученой репутацией. Между тем, руководство греков в этом случае — нет сомнения — было бы для нас очень полезно. Греки живут или недавно жили среди турок и лучше других знают характер этих последних; среди греков нередко встречаются люди, знающие трудный турецкий язык; для них удобнее собирать книги по истории Турции и прилагать

их к научному делу. И если ничего серьезного греками не сделано по этой части, то иностранец, изучающий греческую церковную историю турецкого периода, испытывает различные затруднения. Как сумеет подобный иностранец разобраться в запутанных вопросах об отношении турок к христианам, подданным падишаха, и христиан к турецкому правительству и народу? Иностранные и русские пособия в данном случае не могут приносить всей пользы, потому что они придерживаются неодинаковых воззрений и равно недостаточно компетентны. В рассматриваемой, т. е. не греческой, литературе возникает вопрос о том, нужно ли считать владычество турок несчастьем для греко-христианской нации, или же оно было скорее благом для нее, чем бедствием? По-видимому, такого вопроса не должно бы и существовать; но на самом деле он существует и решается неодинаково — и притом, по-видимому, не без оснований.[1] Далее, чем следует объяснять деспотические отношения турок к подвластным христианам (а такие отношения — факт общеизвестный)? Тем ли, что турки грубы, а главное — фанатичны, как приверженцы ислама, или же тем, что они завидуют богатству и процветанию подвластных им греков и вообще православных христиан (а иногда некоторые писатели думают и так)? Как решить этот вопрос? Да и самое богатство и процветание греков в Турции — есть ли несомненный факт или плод воображения? Кто стоял во главе деспотических действий турок против рассматриваемых христиан: само ли высшее турецкое правительство или второстепенные органы власти и народ? Опять нет удовлетворительного ответа. Отчего вначале так сильно процветала Турецкая империя, а потом стала неудержимо клониться к падению? Оттого ли, что на первых порах турки привлекали христиан к разным видным должностям и пользовались их опытом и знаниями, а потом взяли все главные дела в свои неискусные руки? Встречается и тот, и другой ответы. Как тут разобраться? Да и верно ли то, что сначала турки давали ход грекам, а потом преградили им доступ к влиятельным должностям?

[1] В дальнейшем в нашем введении читатель встретит много голословных указаний, не подтвержденных соответствующими цитатами. Это потому, что если бы все эти указания мы стали подтверждать цитатами (и выдержками из книг), то половина введения состояла бы у нас из цитат, что, однако же, я считаю педантизмом. Замечу одно: все дальнейшие рассуждения во введении основаны на документах и авторитетных показаниях: те и другие найдут место впоследствии. Здесь же, т. е. во введении, мы ограничимся лишь необходимыми ссылками.

Одни говорят по этому вопросу так, а другие же иначе. Где найти контроль для себя? Само собою понятно, что как эти, так и многие другие подобные вопросы нам придется определенным образом решить. Но может ли быть у нас уверенность, что в решении их мы становимся на правый, а не фальшивый путь? Такой уверенности, к сожалению, быть не может. У нас нет авторитетных руководителей, какими могли быть только греки, если бы они взяли на себя серьезный труд изучения истории Турецкой империи — в особенности с точки зрения отношения турок к христианам.

При таких, не совсем благоприятных, условиях взялись мы за данный труд.

Вышеуказанные затруднения так затруднениями и остаются. Можем утешать себя тем, что если только тот не ошибается, — как гласит поговорка, — кто ни о чем не мыслит, то и не испытывает затруднений только тот, кто ничего не делает. Но есть вопрос еще важнее. Может быть, и не стоит посвящать себя изучению истории Греческой церкви такого периода, который ничем не прославился? Зачем, в самом деле, изучать такие времена, которые не оставили никаких заметных исторических следов? По общему мнению иностранцев, греки последних веков представляют собой в религиозном отношении какие-то мумии, только именующиеся людьми; к ним, по-видимому, могут вполне подойти иронические замечания русского сатирика в адрес людей, исполненных претензиями, но на самом деле ничтожных, относительно которых он саркастически говорит, что они «мертвыми дланями ударяют в пустые перси».

И не до́лжно обманывать себя: период истории Греко-Восточной церкви от падения Византийской империи до нашего времени не принадлежит к блестящим, т. е. к таким, в которых церковно-историческая жизнь течет широко и своим течением захватывает много жизненных явлений, к таким, результаты изучения которых возбуждают интерес, научное любопытство и представляются поучительными, понимая поучительность в широком смысле. Греческая церковь давненько уже поувяла, задолго до падения Византии. Завоевание Византии и с нею греческого народа турками, конечно, не могло содействовать оживлению исторического положения греческого народа. Если сравним состояние Греко-Восточной церкви турецкого периода с состоянием той же Церкви в прошедшие века, то увидим, что такое сравнение будет не в пользу новейшей

греческой церковной истории. Разумеется, мы не думаем сравнивать состояние этой Церкви с тем, какое характеризует IV и V вв. Церкви или эпоху иконоборцев, или даже эпоху Фотия. Здесь сравнения невозможны, — и они обнаруживали бы непонятную притязательность. Сравним состояние изучаемого турецкого периода с периодом церковной жизни начиная с X, XI и до середины XV в., или до падения Византийской империи, т. е. с совершенно не блестящими временами. Что же окажется? И здесь преимущества на стороне древности. Если уже о греках от IX до XV в. люди, очень расположенные к этому народу, рассматривая их преимущественно с религиозной стороны, говорят, впрочем, не без преувеличения, что они уже в это время «совершенно изжились нравственно, умственно и физически», то лучше ли стали греки дальнейших времен, после XV в.?

Что касается истории Греко-Восточной церкви от X, XI до середины XV в.,[1] то, по нашему суждению, она не чужда еще интереса и возбуждает некоторую любознательность. В это время греки, если и не задавались целью воплощать в жизнь религиозные идеалы, не ставили никаких великих задач для настоящего и будущего в церковном отношении, но они, во всяком случае, хорошо знали и ценили те религиозные идеалы, которые господствовали в лучшие, прошедшие времена; они их знали, ценили, хотя и не прилагали усилий, чтобы воплотить их в своей жизни, да и едва ли сумели бы приняться за это дело. Да, греки этой эпохи хорошо знали, что в прежние времена были такие писатели, как Афанасий, Василий Великий, Златоуст, Феодорит, Евсевий, Сократ; изучали их творения и не чуждались доброй и ободряющей мысли, что и они сами под руководством своих давних учителей могут сделать какой-нибудь вклад в сокровищницу богословских и других знаний. Пусть они, действительно, мало сделали; но самая вера их в собственные силы да вменится им вместо дела. Они способны были к самокритике, этому могущественному двигателю просвещения и всякого прогресса. Самокритика их заключалась не в том, что они бичевали себя на перекрестках, делая из этого дела зрелище, а в том, что они думали исправить себя, создать лучшую жизнь. Положим, это удавалось грекам очень мало или даже совсем не удавалось; но все же такая самокритика свидетельствовала,

[1] См. мои «Очерки истории Греко-Восточной церкви от конца XI до половины XV века». М., 1902 (последнее издание — СПб., 2003. — *Ред.*).

что застой, старческий маразм не охватил и не оледенил всех сил народа. Добавим: не без любопытства можно следить за ходом жизни греческого народа от X, XI до XV в. уже потому, что такое рассмотрение дает возможность разрешить для себя вопрос: что было и что стало? Как случилось, что из народа живого, бодрого, сильного он начал превращаться в какую-то полумумию, хотя и с добрыми порывами, но с бесцветной, печальной действительностью? Так было до середины XV в.

Как же пошли дела греческого народа в религиозном отношении после порабощения его турками?.. С полной уверенностью можно сказать одно: греки новейшего времени не исцелились от своих старых недугов, а лишь приумножили их без меры и числа. Всякие идеалы, какими и красна жизнь, иссякли; религиозное знание, которое составляет важнейший стимул в церковной жизни каждого народа, совсем исчезло. Великие имена плодовитейших церковных писателей древности сделались лишь именами календарными. Великие имена никого не воодушевляли: они оставались каким-то внешним декорумом. Почти вся литературная деятельность церковных представителей ограничивалась полемикой с латинянами и протестантами, но полемика эта была бесплодна и бездушна. С латинянами полемизировали так, как будто это были паписты IX, X вв. За теми изменениями, которые происходили в римско-католическом мире и которые давали новые поводы для живой и плодотворной полемики, никто не следил. Поэтому борьба с латинянами была суха, официальна, формалистична — и, в сущности, никому не нужна. Мало того: полемика эта была иногда просто нелепа и заставляет краснеть за греков, рассчитывавших обезоруживать папистов выдумками и бабьими баснями; выдумками и баснями, к сожалению, вошедшими в самые важные церковные их книги — в Пидалионы, Кормчии. О, греки! Быть может, еще более ничтожна полемика греков рассматриваемых веков с протестантством. Протестантство в те времена было явлением новым и должно было бы привлечь к себе внимание греческих богословов и представителей Церкви. Ничего такого, однако же, не случилось. Они поняли только одно: протестантство не есть Православие (а это поймет и ребенок!), и ограничивались тем, что на разные лады стали бранить «нечестивых лютеран», как будто это были какие-то ариане или несториане давнего времени. Грекам, или Греческой церкви, в конце XVI и начале XVII в. представлялся прекрасный случай «взять» у протестантов «их серебро и золото, оставив идолов при них», как поступили израильтяне

с египтянами при выходе из их страны,[1] т. е. заимствовать от протестантов то, что есть наилучшего у них, — их богословскую науку, оставив заблуждения их при них самих (сделать то самое, что русское богословие сделало в новейшее время); но ничего такого греки не сумели, да и не хотели устраивать. Если бы греки раньше усвоили богословскую науку, созданную протестантами (как это позднее сделали русские), то, без сомнения, было бы лучше для Русской церкви: эта последняя могла бы от родственной Церкви призанять западную науку, не дожидаясь случая самой познакомиться с этой наукой в позднейшее время при менее благоприятных условиях, — имеем в виду сильно обострившиеся междуцерковные отношения. Нужно ли говорить, что жизнь Греческой церкви последнего периода ее существования — жизнь в широком смысле слова — не представляла ничего особенно отрадного и религиозно высокого? Течение церковной жизни обмельчало. Не ищите здесь многих и зрелых плодов. Известный знаток христианского Востока преосв. Порфирий (Успенский) находил, что Восточную церковь справедливо упрекают в бесплодии: «Она не Сарра, а Сара», — говорил знаменитый историк.[2] За неимением высших интересов, которые дают жизни смысл и цель, Греческая церковь и ее представители начали тратить свои душевные и нравственные силы на пустяки. Греческие архиереи только и думали о том, чтобы попрочнее держаться на своих местах, ввиду интриг и зависти, отличавших этот лик вождей Церкви; о том, чтобы угождать турецкой власти и взамен того притеснять подчиненный им народ, выжимать из него побольше денег для возможно веселого житья. Народ представлял собой послушное стадо, которое волей-неволей давало себя стричь своим пастырям, не получая в вознаграждение за свое послушание почти ничего. Внешняя обрядность, суеверие, невежество, изредка индифферентизм — вот главное, к чему сводилось проявление религиозного начала у греческого народа. В августе 1891 г. скончался от апоплексического удара Константинопольский патриарх Дионисий. Русские газеты говорят, что он умер вследствие полученных им плохих известий о состоянии Церкви в его патриархате. Газеты не разъясняют, в чем состояли эти

[1] *Исх.* XI, 2; 35–36 — с перифразом блаж. Августина.

[2] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. Том дополнительный. СПб., 1887. С. 560.

известия; но во всяком случае они были настолько тяжелы, что от них можно было умереть, как от удара ножом в сердце.

Из сейчас сделанной нами общей характеристики состояния Греческой церкви от падения Константинополя до нашего времени открывается, что в сущности история указанного периода не заслуживает серьезного научного изучения. Нельзя изучить все исторические явления; если бы наука взялась за это, то она только запуталась бы. Историческая наука, сохраняя свое достоинство, может изучать только действительно живое, т. е. привносившее что-либо новое в жизнь и замечательное. Но как ни мало интересного и примечательного дает позднейшая Греческая церковь для изучающего ее историка, ревностные почитатели этой Церкви для доказательства смысла и важности изучения ее стараются открывать в ней такие стороны, которые невольно будто бы приковывают наше внимание к ней, указывают, например, на великое просветительное влияние со стороны «восточной церковной жизни» и говорят: «В XV в. греки, разбежавшиеся из порабощенного турками отечества, положили начало умственному пробуждению западных народов». «Положим, так», — скажем мы на это. Греки пробудили Запад в научном отношении, но, весьма вероятно, только потому, что лица, с которыми они столкнулись, оказались восприимчивыми для образования и науки, чем сами греки едва ли могли похвалиться: греки пришли на Запад и принесли с собой много превосходных греческих сочинений (конечно, древних). Эти-то книги и были полезны для Запада, а не сами греки; греки, быть может, были полезны тем, что сделались учителями и руководителями при изучении греческого языка западными любителями науки. А главное, при оценке рассматриваемого факта не следует упускать из внимания вот что: 1) это были греки, родившиеся и воспитывавшиеся в эпоху Палеологов, следовательно, в те времена, которые можно назвать прошедшими по отношению к эпохе Греческой церкви и народа, после падения Византийской империи; 2) весьма странно: как это могло случиться, что *все* образованные греки разбежались, так что в отечестве остались только одни невежды; а так именно и представляют дело сами греки. Например, известный Сафа говорит: «Разумнейшие греки, выселившись из отечества после падения Византии, перенесли на Запад перенятую от предков мудрость, оставили своих соотечественников, находившихся в Турции, погруженными во тьму жалкого невежества. Так

было до XVII в.».[1] В действительной же истории, насколько известно, ничего такого не бывает. Если водворилась тьма непросвещения в Греции, то делу не помогло бы и то, если бы разбежавшиеся снова возвратились в отечество. Да и бежали большей частью такие лица, которым дорого было не отечество, а самое бегство, сулившее им выгоды и интерес — в чем бы они ни заключались. Те же ревностные почитатели Греческой церкви далее находят, что при изучении греческой церковной истории, после падения Византии, и нельзя быть очень требовательным в отношении к этой истории, принимая во внимание иноверное господство, не благоприятствовавшее интересам христианства. Нам говорят: «Здесь едва ли и можно спрашивать о том, внесла ли Восточная церковь новых веков что-либо значительное в развитие христианской жизни и мысли. Здесь достаточно ограничиться вопросами такого рода: сохранила ли Восточная церковь в наиболее темные и тяжелые времена целым и неповрежденным святой залог Православия, чистое предание древней Вселенской церкви, среди многих искушений и прельщений, угрожавших целости ее веры? Помогла ли Восточная церковь греческому народу хоть сколько-нибудь сохранить нравственное сознание и национальную самостоятельность, удержаны ли в нем хоть какие-нибудь залоги для будущего восстановления и возрождения?»[2] На эти важные вопросы, говорят нам, нужно отвечать утвердительно, и, таким образом, оказывается, что будто бы Греческая церковь имеет немалые заслуги в истории. Конечно, скажем мы, заслуг, сейчас указанных, нельзя отрицать у Греческой церкви. Но нужно сознаться, что о подобных заслугах обыкновенно начинают распространяться, когда не знают, что еще можно поставить в заслугу известному народу или известной Церкви. Несомненно, греки сохранили себя православными, не сделались ни мусульманами, ни папистами, ни протестантами. Но еще вопрос: не выгоднее ли было им оставаться православными, чем принимать другую какую веру? Собственной ли ревности их нужно приписывать честь сохранения у них Православия? Как это ясно откроется из дальнейших наших речей, на тот и другой вопрос нельзя отвечать так, чтобы престиж греческого народа значительно не

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 69.

[2] *Иванцов А. М., прот.* Первые лекции по истории Христианской Церкви в Московском ун-те. М., 1872.

поблек. Не будем вдаваться в подробные разъяснения относительно первого из указанных вопросов, так как утвердительное решение его не представится удивительным и невероятным; относительно же второго вопроса приведем очень решительные слова одного нашего современника, человека, долго жившего на Востоке. Он говорит: «Увы, живя в Турции, я скоро понял ужасающую вещь: я понял с ужасом и горем, что *благодаря только туркам* (курсив не наш. — *А. Л.*) и держится еще многое истинно православное на Востоке». И это говорит ярый грекофил, не доверять словам которого нет никаких оснований. Да и еще дело не бесспорное: нужно ли особенно восхищаться тем Православием, какое удержали у себя греки? Не уверены. Православие греков — это талант, зарытый в землю. Прежде всего, истинное Православие есть высшая христианская гуманность, преизобилие любви. Православия, лишенного этой черты, представить себе нельзя. Между тем, таково ли именно греческое Православие?[1] Оно безо всяких доказательств только себя почитает настоящим Православием. Греки не иначе, как косо и неприязненно смотрят, не говоря уже о каких-нибудь болгарах и сербах, но и на всех русских. Православие русских для них сильно подозрительно, а подозрительно оно, между прочим, потому, что русские не чуждаются связей с европейской культурой и наукой и не считают единственным источником святости Греческую церковь. Нам самим в беседах с лицами вполне компетентными, облеченными высоким церковным авторитетом, проведшими полжизни среди греков, приходилось слышать (да и не секрет это), что православные греки давно предали бы открытой анафеме православных русских, если бы не мешали финансовые соображения. Хорошо же, значит, Православие греков, если оно не питает

[1] Позволим себе сделать следующее сопоставление. Многознаменательный факт учреждения, по инициативе русского государя, постоянного третейского трибунала в Гааге, — не за тем ли явлен, чтобы положить, по милости Божией, прочное основание для осуществления слов, не всуе ежедневно повторяемых в церквях православно-русских: «Мир мирови Твоему даруй»? Так заявляет себя Православие в нашем отечестве, а не так, как в Православной Греческой церкви, где еще недавно молились буквально такими словами: "Αγιε Βασιλεῦ τῆς δόξης πρόσδεξαι... τὴν ὑπὲρ τοῦ βασιλέως σουλτὰν Απτοῦλ Μετζὶτ — χὰν (Абдула Меджида-хана), προσφερομένην σοι δέησιν... Ναὶ, Κύριε ὁ Θεὸς τοῦ ἐλέους... κραταίωσον μὲν αὐτόν... τὰ δὲ τούτου στρατεύματα ενίσχυσον, διάλυσον τὰς ἔχθρας καὶ στάσεις τῶν ἐπανισταμένων (т. е. русских). (Перевод с греч. см. на с. 153–154 нашего издания. — *Ред.*) См.: *Порфирий (Успенский), преосв.* История Афона. Ч. III. Отд. 2. СПб., 1892. С. 1081.

любви к таким же христианам, как и они сами, и если нетерпимость составляет рельефную черту этого (т. е. греческого) Православия! Что касается вопроса о том, помогла ли Греческая церковь поддержанию национального чувства у греков, то для церковного историка эта сторона дела малоинтересна. Известно, однако, что национальное чувство среди греческой иерархии приняло странную форму филэллинства, т. е. исключительного поклонения и прославления всего своего, греческого, и вместе с тем пренебрежения к тому, что не принадлежит греческой нации. Этим объясняется вражда греков как к балканским славянам, так и к русским. Греки мечтают о восстановлении какого-то своего, греческого царства и с ужасом останавливаются перед мыслью о возможности замены турецкого владычества на Босфоре русским.

Поистине, греки только и умеют делать одно: «мертвыми дланями ударять в пустые перси». Неужели стоит изучать их церковно-историческую жизнь?

Несомненно, что изучение истории Греческой церкви очень полезно для понимания развития русской церковно-исторической жизни с XV в. Софья Палеолог, преп. Максим Грек, Лихуды были люди греческой нации и до известной степени греческой культуры. Много ли — мало ли, они все же вносили греческий элемент в жизнь русского народа, Русской церкви. Вот почему, пожалуй, не лишнее дело изучать Восточную церковь и после падения Византии. И в большую ошибку впадают русские исследователи, если пишут сочинения по русской церковной истории и говорят при этом об отношении греков к России, не заглядывая, однако же, в самую историю Греко-Восточной церкви, в ее документы (пусть они и скудны). Сочинения таких русских исследователей оставляют странное впечатление у читателя: как будто бы авторы написали и напечатали второй том своих произведений, забыв написать и напечатать предыдущий, первый том. Для писателя, воссоздающего историческую картину русской церковно-исторической жизни XV, XVI и XVII вв., знать и изучать Восточную церковь, без сомнения, весьма полезно. Впрочем, этим замечанием мы хотим сказать, что она с этой стороны интересна для других, но не для нас, так как задачи русской церковной истории для нас лично дело постороннее.

Для нас и вообще для историков, посвящающих свой труд и отдающих свое внимание истории Вселенской церкви — и конечно, больше всего древних времен, — единственным побуждением изучать Греческую

церковь времен турецкого владычества служит лишь следующее соображение: как всякому более или менее просвещенному русскому прежде всего и больше всего нужно знать свою, русскую историю, даже если бы она в общем развитии человечества не имела великого значения, так точно и православному человеку весьма не лишне знать историю Православной Церкви, и православному историку весьма не лишне заниматься этой историей, и даже предпочтительно перед римско-католической и протестантской историей. История Греческой церкви ведь это наша история, т. е. история нашей Православной Церкви. Хороша ли — не хороша ли эта история, — зачеркнуть ее нам жаль. Перефразируя известные слова Сенеки, можно сказать: мы — православные, т. е. греко-восточные христиане, и все православное, греко-восточное, не может быть нам чуждо. Да и самые слова, поставленные нами в эпиграфе, — разве мало они значат? Немецкий протоиерей (Oberpfarrer) считает своим долгом заявить: «Не существует народа, который имел бы больше любви и уважения к своей Церкви, чем греки», несмотря на обычное нерасположение протестантов к Греко-Восточной церкви. И слова его вполне верны: только греческий народ имеет столь большую привязанность к своему духовенству, что он скорее сам наголодается, чем допустит священников до голодания; христианин-грек скорее согласится умереть, чем принять сомнительного состава лекарство во время поста; по народному воззрению греков, тело человека, умершего под церковной клятвой, на целые века сохраняет отталкивающий вид неразложившегося трупа. Не среди ли греков создалась легенда, что в запертой камере Софийского храма в Константинополе насильственно замурован врагами священник XV в., который совершал литургию в час взятия столицы турками и который в час падения владычества турок в той же столице закончит когда-то начатую, но прерванную службу? Не о славе своего великого города мечтает грек в Св. Софии, а о том, что составляет «единое на потребу». Не клики «ζήτω» (ура!) желает он слышать здесь и зреть на бравого Константина XII Неопалеолога, а слышать слова божественной службы, произносимые дряхлым иереем! Еще интереснее пример привязанности греков к их Церкви увидим сейчас — несколько ниже... Разве все это не знаменательно? Не возбуждает своего рода интереса?

Но вот вопрос: на что прежде всего следует обращать внимание при исследовании и описании турецкого периода Греческой церкви? Многие думают, что предметом, наиболее достойным внимания историка

в этом случае, должно быть мученичество турецких греков, как проявление христианского характера и совершенства этого народа, сильно теснимого, но непоборимого деспотическим мусульманством. Но мы не разделяем этого мнения. Мартиролог везде и всегда одинаков.[1] Мартиролог греческий рассматриваемого времени не носит ничего характеристичного. Те же тяжелые, но крайне монотонные сцены, как везде и всегда. Нет, не сюда мы устремим наши взоры. Нечто другое привлечет наше внимание. Предметом нашего наиболее ревностного изучения будет Константинопольская патриархия. «Как? — спросит читатель. — Это гнездо фанариотов, обесславленное у всех народов, и притом уже с давних времен?» «Оно самое», — подтвердим мы. Что же делать? Константинопольская патриархия — там, что ни говорите, — есть важный фактор в истории Греко-Восточной церкви. Если обратим недостаточно внимания на это явление, то совсем не поймем греческой церковной истории. В 1453 г. Византийская империя пала, но не совсем; могущество ее сокрушено, но не до конца. Не тень величия только, а и то, что составляет действительное величие, от времен древних наследовано именно Константинопольской патриархией, точнее — самим Константинопольским патриархом. Как это случилось, речь об этом отложим до одного из последующих наших очерков. Только, несомненно, случилось так, как утверждаем мы. Разогнем листы одной старой-престарой книги, насчитывающей более трехсот лет бытия, прочтем здесь о том, что последовало за избранием одного из бесчисленных патриархов Константинопольских XVI в. и вникнем в смысл слов давнего летописца. Летописец говорит:

«Ἐκάθισεν ἐπὶ θρόνου... Οἱ ἀρχιερεῖς ἐπροσκύνησαν αὐ τὸν ὡς αὐθέντην αὐτῶν καὶ βασιλέαν, καὶ πατριάρχην».[2]

Патриарх «сел на трон... Архиереи же поклонились ему как своему властелину, и как своему царю — и как патриарху».

Это не случайная заметка. Нет, это характеристика многознаменательного явления. Летописец отмечает крупный исторический факт. Архиереи, а в лице их и сам греческий народ (в чем нельзя сомневаться), поверглись перед новоизбранным первее всего как перед своим царем

[1] Исключение составляет лишь мартиролог первых времен христианства, потому что он имеет не только историческое, но и глубоко религиозное значение.

[2] Historia Patriarchica//Turco-Graecia. Basiliae, 1584. P. 168.

и монархом, а потом и своим патриархом. Первая их мысль при этом та, что избран у них новый царь, и затем уже второе место занимает мысль, что они получили в его лице законного патриарха. Но, однако же, не потому он для них патриарх, что он в то же время и царь; напротив, потому он и царь, что он есть патриарх. Патриарх Нового Рима есть как бы томящийся в неволе византийский император, лишенный свободы, но не власти. «И судил он безбоязненно» (ἀφόβως), — прибавляет вышеупомянутый летописец в том же месте и при том же случае. Да и чего может бояться царь не свободный, но с властью, о которой здесь не место распространяться. «Поверженный идол все же бог». Его глава украшена митрой в виде короны с изображением византийского двуглавого орла, но в руках его не всуе носимый патриарший жезл.

Читатель подумает: «Кажется, автор говорит не о Константинопольском патриархе, но о римском папе, каким он был до 1870 г., — времени потери этим последним светской власти». Совершенно справедливо, он говорит о греко-восточном папе, но не обездоленном и находящемся «не у дел», а действующем и правящем. Византийский патриарх есть и «царь» для своего греческого народа, и первосвященник для него. И, во всяком случае, в турецкие времена патриарх, несомненно, стал единым духовным главой всего своего народа. Он стремился к этому необыкновенному положению еще во времена византийских императоров и многого достиг,[1] но наибольший успех увенчал его стремление только после 1453 г. Давно ли случилось в Греческой Константинопольской церкви любопытнейшее явление: что-то вроде наложения интердикта... Потом чуть ли не последовало то, что происходило в Средние века в таких же случаях по воле римского первосвященника на Западе, когда двери церквей затворялись, дети оставались без крещения, мертвые хоронились без соблюдения церковного обряда, любящие сердца на неопределенный срок откладывали заключение брака. Зачем понадобилась подобная мера? Отнюдь не для отмщения за прегрешения народа, потому что

[1] Мнение, сейчас выраженное, не ново. Оно раскрыто в книге проф. Т. В. Барсова «Константинопольский патриарх и его власть над Русской церковью» (СПб., 1878). Со стороны критики мнение это принято неодобрительно (в особенности проф. А. С. Павловым). Но надо сказать, что идея о восточном папстве сама по себе верна. Ошибка г-на Барсова заключается не в допущении самой идеи, а единственно в том, что он старается обосновать ее на канонических документах, тогда как доказывать ее возможно только историческими данными.

народ ничем не огорчил патриарха, а единственно для того, чтобы воочию показать Блистательной Порте, что и у патриарха тоже есть подданные, и притом очень послушные и верные. Кажется, ни одного голоса протеста не раздалось из среды греков: все подчинились своему духовному владыке и с умилением ожидали, чем все это закончится. (Это ли не «любовь и уважение к Церкви»?) Султан, олицетворение восточного деспотизма, смирился и уступил патриарху в споре о своих правах. «Орел затмил луну». Как все это не похоже на отношения действительного папы к его врагу, итальянскому королю! Папа сидит под замкóм в Ватикане и тем думает отстаивать свои сомнительные права!

Патриарх Константинопольский — историческая величина, гораздо значительнейшая, чем многие воображают. Недаром хронографическая церковно-историческая литература, появившаяся после разгрома 1453 г., началась с издания книги под заглавием «Historia patriarchica» (1584 г.), этой краткой летописи Константинопольских патриархов XV и XVI вв., написанной взамен подобных же византийских царских летописей; и недаром же новейшее греческое церковно-историческое сочинение Мануила Гедеона «Πατριαρχικοὶ πίνακες» («Очерки патриархов», 1890 г.) заменяет для греков самую церковную историю в широком смысле этого слова: знать историю своих патриархов для грека — значит знать все, что наиболее необходимо для человека просвещенного по части родной церковной истории.

Одной из главных и непременнейших задач и нашего труда будет историческая жизнь Константинопольских патриархов. Патриархов — хорошо знаем это, — часто озлобляемых, унижаемых, гонимых, изгоняемых и умерщвляемых; едва ли не в большинстве случаев унижающихся, роняющих свой сан и достоинство, низких и коварных, корыстолюбивых и порочных; положим, редко — совершенно невежественных, еле знающих греческую грамоту; положим, еще реже — шатающихся по улицам столицы, под предводительством поводыря, с протянутой рукой и твердящих что-нибудь вроде следующих слов: «Подайте Велисарию на хлеб, Велисарий нищенством питается»; живущих в грязном и вонючем Фанаре, одетых в бедную черную рясу и священническую камилавку, не знающих, что такое дворцы прелатов, а довольствующихся очень скромным обиталищем, но — все же великих своим авторитетом и влиятельным положением в церкви Вселенской, — этих пап христианского греческого мира. Есть вещи, которые и в грязи блестят... Что было бы,

если бы случился невероятный факт: примерно, если бы патриарх Константинопольский обратился в римское католичество?!..

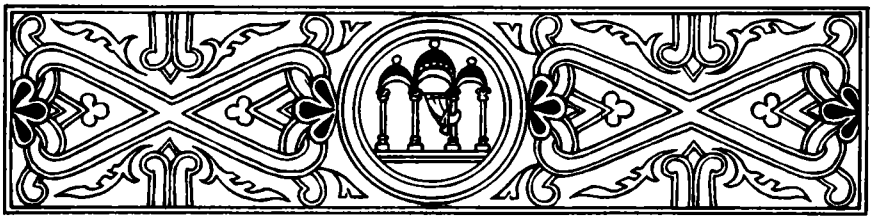
Вот центр тяжести предполагаемого нами труда! Вот основная точки зрения на взятый нами для изучения период! Выдержит ли она критику — этого мы не знаем.

Существует пословица: «Пять греков — шесть мнений».[1] Если так говорят о греках, то у пяти русских относительно греков непременно семь мнений.[2] С этим явлением по необходимости приходится считаться. Что ж? Мы готовы, если должны.



[1] *Гервинус*. Восстание и возрождение Греции//История XIX века. Т. V. Пер. с греч. СПб., 1868. С. 92.

[2] Очень яркий пример непримиримых противоречий, свойственных русским ученым, даже лично изучавшим христианский Восток, и притом в вопросах, можно сказать, непосредственно очевидных, указан в статье А. П. Лебедева «Сведения и отзывы о современном состоянии христианского Востока»//Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1893, апрель.



# Обзор источников истории Греко-Восточной церкви после падения Византийской империи с критическими о них замечаниями

Изучающий древнюю церковную историю не испытывает никаких затруднений в собирании и изучении источников: они хорошо известны, прекрасно изданы, перечислены в каталогах и в церковно-исторических руководствах наиболее просвещенных народов. Имея под руками «Патрологию» Миня, «Соборные акты» Манси и несколько пользующихся почетной известностью церковно-исторических сочинений новейшего времени, желающий изучать древнюю церковную историю не встретит больших затруднений при исполнении своего намерения и в том случае, если бы местом своего жительства избрал Сандвичевы острова. Положим, имея в своем распоряжении вышеуказанные книги, неизвестное гипотетическое лицо не в состоянии будет сделать всего, чего бы оно ни пожелало, но во всяком случае ничто не мешает ему сделать очень многое. В ином положении находится тот, кто пожелает изучать историю Греко-Восточной церкви новейшего периода до нашего времени. Если бы таковой и не избрал местом своего жительства Сандвичевы острова, а спокойно проживал бы в богоспасаемом граде Москве, бок о бок с университетом, все же он очутился бы в худшем положении, чем вышеуказанное гипотетическое лицо, поселившееся на упомянутых островах. Со всех сторон одолевают его препятствия: ни одна благодетельная рука не собирала и не бралась исчислить самонужнейшие книги, необходимые при изучении новейшей Греко-Восточной церкви, ни один критик не произвел оценки этих книг; сами книги этого рода составляют редкость наравне с рукопися-

ми; они большей частью стары, безобразно изданы, напечатаны слепым шрифтом, страницы их небрежно пронумерованы (с пропусками), формат вандальский, оглавлений и содержания нет или же они напечатаны наряду с текстом сочинения; в продаже искать книги очень мудрено — в Лейпциге отсылают в Константинополь, а в Константинополе — наоборот, да и сами книги очень дороги; отыскание книг в продаже затрудняется и тем, что одно и то же старое сочинение у разных авторов нашего времени озаглавливается различно — по вдохновению минуты, имена писателей рассматриваемых книг пишутся то так, то иначе — с переменой одной или нескольких букв в фамилии; если же и обретешь нужную книгу, не радость внушает она: или она с вырванными листами, неизвестно какое употребление нашедшими, или, несмотря на сторублевую ценность и редкость, испещрены заметками невежественного, конечно, русского читателя. Это во многих отношениях удивительная литература: имена действительных авторов книг исчезают, благодаря мудрованию типографий, и заменяются другими, никому неведомыми, причем проходят потом столетия и никто не замечает, что имя автора извращено; книги, написанные на древнегреческом языке, без нужды переводятся на новогреческое наречие, а книги, написанные на этом наречии, издаются — неизвестно почему — в переводе на древнегреческий язык, и в конце концов в новом издании тратится неимоверный труд на восстановление первоначального языка, на котором книга написана автором; содержание книг заключает неимоверную массу глупостей; в одной имеющейся у нас на руках старинной книге, появившейся в начале XVIII в. и посвященной греческой церковной истории, какой-то неизвестный читатель старинным почерком (не русского пошиба) начертал следующие слова: «Dans tout cet ouvrage m-r (nomina odiosa sunt — имя пропускаем...) fait paroître une grande ignorance de l'Histoire Ecclesiastique» (Во всем этом открытии месье такой-то (имя одиозное — имя пропускаем...) заставляет проявиться своему великому неведению церковной истории. — *Ред.*), и критик прав, сто раз прав, тем не менее, он говорит о таком источнике, который считается очень важным.

Ввиду такого положения вещей мы и решились, прежде всего в научение себе, а потом, пожалуй, и в помощь другим людям, еще менее опытным в науке, чем мы сами, составить обзор самонужнейших книг при изучении указанного периода Церкви, с указанием научного значения этих книг. Сделаем, что можем, за неимением возможности сделать большее.

Но прежде чем приступить к составлению задуманного нами обзора указанных книг, мы должны довести до сведения читателя, что книг этих мало, и так мало, что совестно становится за греков. Афинский ученый нашего времени Сафа говорит: «За неимением политических хронографий, мы могли бы надеяться, что в записях патриархии и в церковных хронографиях найдем тот свет, который нужен для освещения страниц этого мученического (т. е. нашего) периода истории, но, к сожалению, приходится покинуть эту надежду».[1] Проф. И. И. Малышевский, со своей стороны, к этому добавляет: «В Вену перешла часть архивов из Константинополя после падения Византии. Поэтому Венская Императорская библиотека обладает богатейшими сокровищами для истории Греческой церкви. Но и в итальянских библиотеках, особенно в Венеции, осталось еще довольно» (документов).[2] Изволите ли видеть — в Вене, Венеции! Несладкая доля ожидает историка Греческой церкви новейших времен: на основании очень неопределенного он должен говорить что-либо определенное, на основании малоизвестного — что-либо положительное, как бы из камня источать воду. Но приступим к обзору.

I. Последние византийские историки.

Известен целый ряд историков, рассказывавших о событиях Византийской империи от V в. до падения Константинополя при Магомете II. Эти историки имели свои особенности, которые переходили как бы по наследству от одного такого историка к другому.[3] После падения Византии им уже было нечего рассказывать в таком роде, к какому они привыкли: дела круто изменились. Поэтому событие падения Византии видело последних историков рассматриваемого типа. Их известно трое: Дука (имя его неизвестно) написал «Historia Byzantina» («Византийская история»), доведя свой труд до 1462 г. Он не был очевидцем последних важных событий и потому имеет мало значения (Vid. *Migne*. T. 157). Не большее значение имеет и другой византийский писатель, имеющий странное имя Лаоник (испорченное νίκο — Λαος) и фамилию Халкокон-

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 7.

[2] *Малышевский И. И., проф.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Киев, 1872. С. 16.

[3] Общие характеристические черты византийских историков указаны в моем сочинении «Исторические очерки состояния Византийско-Восточной церкви от XI до половины XV в.». М., 1892 (новое издание — СПб., 2003. — *Ред.*).

дил; он написал сочинение «De rebus Turcicis» («История турок»), доведя свое дело до 1463 г. (Bonnae, 1843). Он тоже не был очевидцем грозных событий времени. Несравненно большее значение имеет историк Георгий Франдзий (Φραντζῆ). Его сочинение, озаглавленное «Chronicon» («Хроника»), простирается до 1477 г. (*Migne*. Т. 156). Его значение определяется следующим: он довел свою историю дальше его современников, он был другом последнего императора, имея важный византийский титул — протовестиария, он своими глазами видел падение города Константинова и — главное — больше других обращает внимание на церковные события начинающегося турецкого периода греческой истории.[1] Остановимся слегка на важнейших церковно-исторических показаниях Франдзия. Он первый рассказывает знаменательный факт избрания первого патриарха (Геннадия) при Магомете II. Впрочем, этот рассказ нам представляется неверным. Автор писал в глубокой старости и, вероятно, многое подзабыл. Он говорит, что избрание нового патриарха произошло, по воле султана, на третий день после падения Византии.[2] Такая поспешность невероятна: из города почти все разбрелись и некому было поручить такого важного дела. Автор сам себе противоречит, когда утверждает, что Магомет в один и тот же день и издал приказ, чтобы разбежавшиеся греки вернулись в город, обещая им внешнюю безопасность и свободу религии, — и велел архиереям и клирикам выбрать патриарха. Ясное дело, что второй факт мог совершиться спустя долгое время после первого, а не в один и тот же день. Франдзий говорит еще, что Магомет желал, чтобы провозглашение нового патриарха произошло так же, как велось дело при византийских императорах. Затем ясно указывает, что именно сделал в этом смысле сам Магомет. Рассказ этот прост и натурален, и очень жаль, что последующие историки, передавая указанный рассказ, слишком много вносят неподобающей византийской окраски. Кратко, но довольно выразительно этот летописец говорит о больших правах, данных султаном патриарху (*Migne*.

[1] За подробностями относительно сейчас названных историков отсылаем читателей к В. Г. Васильевскому («Обозрение трудов по византийской истории». СПб., 1890), М. Погодину («Обзор источников по истории падения Византии»//Журнал Министерства Народного Просвещения (ЖМНП). 1889, август) и Г. С. Дестунису («Биография Г. Франдзия»//Там же. 1893, июнь. Превосходная статья).

[2] Эту неверную дату повторяют: Пихлер, грек Мата, Hammer, Стасюлевич, Н. А. Скабаланович и др.

T. 156. Col. 893–896). Тон «Хроники» меланхолический: видно, что автор никак не мог приспособиться к новым порядкам. И Франдзий, как и Дука, и Халкокондил, немного оказывает помощи церковному историку.

Действительная историография Греческой церкви турецкого периода начинается только с XVI в., когда кроме этого века занялись изучением и предшествующего. Толчок, как увидим, дан, впрочем, со стороны.

II. Источники для изучения греческой церковной истории XV и XVI вв.

Бóльшая часть источников для изучения данного периода в разных отношениях состоит во взаимном родстве, вследствие чего эти источники составляют в некотором роде одно целое. Первое место между ними, по всей справедливости, должна занимать **«Historia Patriarchica»** (**«Патриаршая история»**), об авторе которой речь впереди. Появилось в свет это сочинение при особенных, исключительных обстоятельствах, о которых, хотя и кратко, но следует сказать. В XV и в бóльшую часть XVI в. греки, подчиненные турецкому владычеству, жили в большом отчуждении от остальной просвещенной Европы. А самая эта Европа так мало интересовалась христианским Востоком, что с течением времени забыла и думать о греках и оказалась сущей невеждой относительно состояния Греческой церкви и греческого народа XV и XVI вв. На Западе так основательно забыли о греках, что стали думать, будто христианская вера «не существует больше ни в Азии, ни в Элладе, ни во Фракии»; мало того, в конце XVI в. западные ученые мужи считали нужным обратиться в Константинополь с вопросом: существуют ли теперь такие города, как Фессалоника, Никея, Халкидон и даже Афины? Простираться еще дальше невежество, конечно, не могло. Из этого постыдного состояния просвещенный Запад был выведен немецким Тюбингенским университетом. В числе профессоров этого университета во второй половине XVI в. был Мартин Крузий (или Крузе — по немецкому произношению), знаменитый эллинист, любивший греческий язык и науку и в этом же направлении влиявший на своих студентов. Узнав случайно, что греческий народ далеко еще не погиб для христианства и просвещения, он захотел поточнее узнать о современном ему состоянии греков. Вскоре представился благоприятный случай, который привел его к вожделенной цели. В 1573 г. австрийским императором отправлено было посольство в Константинополь; во главе посольства стоял барон Унгнад — протестант, который пожелал иметь при себе капеллана, или протестантского пастора. Этот жребий, по счастливому стечению

обстоятельств, пал на молодого магистра Тюбингенского университета Стефана Герлаха, при посредстве которого Крузий легко вступал в сношения с наиболее просвещенными греками. Крузий был весьма любознательный человек, а поэтому ему хотелось знать решительно все о греках: как живут они теперь, как жили с начала турецкого владычества; есть ли у них книги, школы; на каком языке они говорят, т. е. насколько они сохранили связь с древнеэллинским языком, и т. д. Тюбингенский профессор начал с того, что написал письмо на греческом языке тогдашнему патриарху Иеремии II (которого он, по-видимому, не знал по имени) и послал его (в 1573 г.) с Герлахом. В этом письме он рекомендует с лучшей стороны этого последнего и слегка касается своих pia desideria (благочестивых желаний. — *Ред.*). Впрочем, письмо это, естественно, не принесло желаемых плодов. У Константинопольских патриархов слишком много было своих дел, чтобы найти возможность войти в сношения с неведомым немецким профессором. Дела Крузия пошли не только лучше, но, можно сказать, блестяще, лишь после того, как ученый тюбингенец узнал от Герлаха о существовании в Константинополе двух образованных греков — Иоанна Зигомалá, «ритора Великой Церкви» и толкователя Св. Писания, и его сына Феодосия Зигомалá, патриаршего протонотария. С ними Крузий вскоре вступил в переписку (с января 1575 г.), которая в конце концов и привела его к самым счастливым результатам. Отец и сын (в особенности последний) Зигомалá сделались ревностными посредниками между Константинополем и Тюбингеном; они охотно и весьма успешно исполняли научные поручения Крузия. Сношения их тянулись десятки лет. От этого, конечно, эллинская наука в Тюбингене много выиграла. А главное, выиграла наша наука — церковная история.

Мартин Крузий захотел ознакомиться с греческой церковной историей того периода, о котором на Западе ничего не писали, — с греческой церковной историей после падения Константинополя до 70-х гг. XVI в. И любопытство Крузия замечательно быстро было удовлетворено. В ученом кабинете тюбингенского профессора на столе появилась греческая рукопись, которая потом получила и латинское заглавие «Patriarchica Constantinopoleos Historia» и которая заключала описание правления Константинопольских патриархов от Геннадия Схолария до Иеремии II включительно (впрочем, она описывала только часть правления этого патриарха Церковью), точнее: от 1454 до 1578 г. Вот первая церковная история, при посредстве которой ничего не ведавший о Гре-

ческой церкви турецкого периода Запад ознакомился с этим, несомненно, интересным предметом. Эта «Патриаршая история» вместе с другим историческим трудом, полученным в Тюбингене Крузием подобным же путем (но о котором — труде — скажем ниже отдельно), и вместе со множеством других документов, составившихся частью из корреспонденции Крузия с греками, частью из других греческих письменных произведений, была напечатана Крузием в Базеле в 1584 г. в обширном фолианте под заглавием «Turco-Graecia» («Турко-Греция»).[1] Книга эта составляет истинную сокровищницу знаний по части изучения Греческой церкви, греческой нации и языка, в особенности второй половины XVI в., и до сих пор пользуется большим научным авторитетом. Греческие памятники изданы здесь с латинским переводом и многочисленными примечаниями Крузия. Жаль только, что, несмотря на трехсотлетнюю давность, «Турко-Греция» до сих пор не имеет второго издания, нужда в котором сильно чувствуется не только вследствие редкости и дороговизны книги Крузия, но и вследствие типографских несовершенств XVI в., отразившихся в самом тексте и способе его печатания. Не наше ли дело переиздать Крузия?

Но что такое «Патриаршая история»? Кто ее написал? Какое значение имеет она в науке? Эта история занимает 78 столбцов in folio (Col. 107–184) и описывает почти исключительно счастливые или несчастные (больше этого рода) судьбы Константинопольских патриархов и их отношения к туркам, греческим архиереям и греческому народу. Об авторе сочинения до последнего времени не было точных сведений. Таковым признавали Мануила Малакса, учителя патриаршей школы в Константинополе, но это мнение находит себе опровержение в том, что сам Малакс не считал себя автором, как видно из следующей приписки, находящейся в самом начале рассматриваемого сочинения: «Это переложено мною, Мануилом Малаксом, на простое наречие (имеется в виду — с классического греческого языка) для г-на Мартина Крузия». Конечно, можно бы полагать, что скромность заставила Малакса скрыть свое авторство, но это едва ли так. Дошедшие до нас сведения о Малаксе, встречающиеся в «Турко-Греции» Крузия, лишают нас возможности предполагать, чтобы такой человек, как Малакс, способен

[1] Заглавие читается так: Turco-Graeciae libri octo, a Martino Crusio edita. Basiliae, 1584.

был написать серьезное историческое произведение, каким признается «Патриаршая история». М. Крузий говорит, что это был «учитель патриаршей школы, учивший греческих детей и юношей, человек старый и бедный, питавшийся сушеной рыбой, которая была развешана по стенам классной комнаты и которую он сам и варил; он приобретал средства к жизни перепиской книг и любил тратить деньги больше всего на вино».[1] Очевидно, очень сомнительно, чтобы Малакс был историком... Но спрашивается, на каком же основании почти простого переписчика «Патриаршей истории», каким именует себя Малакс, могли, однако же, считать автором ее? Основания для этого были и заключались частью в том, что оставалось совершенно неизвестным, с чего именно он списывал свой труд и что служило оригиналом его переложения, а частью — и главное — в том, что в одном письме Феодосия Зигомалá к Крузию встречаем следующие слова. Феодосий пишет: «Я описал бы тебе и времена патриархов (Константинопольских), в какие каждый из них занимал престол, — как ты желал того, — если бы я не знал, что ты с этим можешь познакомиться в книге Малакса, написанной на народном наречии, которая есть у Герлаха». Не ясное ли дело, что Феодосий, современник появления на свет первой патриаршей хроники, прямо называет Малакса автором ее? Удивительно! В особенности после вышеприведенного собственного заявления Малакса. Удивление наше возрастает еще более, когда несколько далее Феодосий в своем письме пишет: «О Малаксе нужно сказать, что в том, что он написал, собрав из многих книг, не везде находим истину. В одних случаях он пишет, руководствуясь благорасположением, а в других — неприязнью. Примером может служить его повествование о патриархе Иоасафе (II), муже превосходном, любителе эллинизма, несправедливо по зависти лишенном кафедры».[2] Опять ясное указание, что Малакс сам написал «Патриаршую историю», и притом не беспристрастно, например, изобразил Иоасафа в чертах непривлекательных, вопреки справедливости, по суждению Феодосия Зигомалá. Как тут быть? Сам Малакс отрекается от написания им «Патриаршей истории», а Зигомалá, современник, ясно приписывает ему этот труд! Несмотря на такое прямое и, по-видимому, авторитетное показание

[1] Turco-Graecia. P. 185 (annotatio Crusii).

[2] Epistola Theod. Zygomalae//Turco-Graecia. P. 95–96. Письмо это написано в апреле 1581 г., по смерти Малакса (см. предыдущее примечание).

Феодосия Зигомалá, мы должны отрицать происхождение хроники от Малакса как ее автора. Прав сам Малакс и не прав патриарший протонотарий Зигомалá. Впрочем, оставим неправильные показания этого последнего на его совести, не вдаваясь в дальнейшие разъяснения по этому вопросу. В недавнее время открылось одно очень внушительной важности обстоятельство, которое окончательно разъяснило темный вопрос об авторе «Патриаршей истории», обстоятельство, которое, однако же, насколько знаем, совсем осталось неизвестным в русской научной литературе, по крайней мере, мы не встречали никаких указаний на него здесь, и потому оно должно явиться новинкой для русской исторической науки.

Открыта *рукопись*, с которой списывал и переводил Мануил Малакс. Этим открытием наука обязана афинскому ученому Константину Сафе. Рукопись найдена Сафой в Святогробской библиотеке в Константинополе (она помечена 569 номером) и заключает в себе ту самую «Патриаршую историю», создание которой прежде с некоторым правдоподобием приписывали Малаксу. Автором рассматриваемой «Истории» был митрополит Навпактский и Артский Дамаскин Студит. Его труд озаглавлен «О патриархах Константинопольских (περὶ τῶν ὅσοι ἐπατριάρχευσαν εἰς Κωνσταντινούπολιν) от времен Константина Великого до нашего времени». Работа над ним закончена в 1572 г. Для доказательства мысли, что Малакс списал с готовой «Патриаршей истории» безвестного Дамаскина Студита, Сафа приводит две большие выдержки — одну из рукописи Дамаскина, а другую — из книги Малакса; тождество оказывается очень точным. Мы, однако же, не совсем понимаем, почему Сафа ограничился приведением лишь одного места (в котором идет речь об обстоятельствах перенесения патриаршей резиденции при патриархе Геннадии из храма Свв. Апостолов в монастырь Всеблаженнейшей). Так как автограф Дамаскина (а это действительно автограф) не издан и не известно, когда будет издан, то было бы более целесообразно, если бы, ради большей убедительности в тождестве Малакса и Дамаскина, Сафа привел несколько параллельных мест из разных отделов обоих произведений. Теперь же если и не остается места для сомнений (нет оснований не доверять Сафе на слово), то, во всяком случае, читатели Сафы лишены возможности составить хотя бы какое-нибудь понятие о манере работы Малакса над готовой рукописью, например, о том, в чем и как видоизменял он слог и изложение Дамаскина, всегда ли ясно он передавал

мысли подлинника и пр. Сам афинский ученый очень мало говорит об отличиях труда Малакса от оригинала, т. е. сочинения Дамаскина. Сафа указывает, что конец «Патриаршей истории» взят не из Дамаскина, а написан кем-нибудь еще, может быть — Малаксом. Конец! Однако же, на чем же собственно прерывается рассказ Дамаскина в списанной Малаксом книге? На этот, как нам кажется, любопытный вопрос афинский ученый отвечает очень странно: «*На 199-й странице Малакса в боннском его издании*». Sic! На 199-й странице боннского издания![1] Западный ученый, производящий сличение книги с важной рукописью, не ограничился бы таким неопределенно скупым заявлением, а разъяснил бы, на каком именно месте указанной страницы прерывается повествование Дамаскина. Дело в том, что на указанной Сафой странице идет непрерывная речь о церковном правлении Иеремии II, и, не будучи прозорливцем, ни один ученый не может с уверенностью решить вопрос, с каких слов начинается рассказ не-Дамаскина. Из разбираемого показания Сафы с несомненной ясностью вытекает одно — именно, что не принадлежат Дамаскину в конце «Патриаршей истории» боннского издания только какие-нибудь пять страниц. Дальнейшие указания Сафой отличий Малакса от Дамаскина исчерпываются следующим: у Малакса есть рассказ об Арсении, ученом митрополите Монемвасийском, какого не встречается у Дамаскина, а также нет у этого последнего и повести о том, как Иеремия I спас греческие церкви от разрушения их турецким правительством (повести, нужно сказать, очень маловероятной); наконец, по словам Сафы, Малакс подробнее рассказывает о последних патриаршествах его времени — Дионисия, Иоасафа и Иеремии.[2] Итак, в настоящее время можно смело выставлять на «Патриаршей истории», изданной Крузием, подлинное имя ее автора — Дамаскина Студита. Но не странно ли, почему Малакс в свое время в известной цитированной нами его приписке не написал имени автора той рукописи, с которой он списывал «Патриаршую историю» для Крузия? А с другой стороны, не странно ли и то, что Крузий не поинтересовался (а это он, конечно, мог бы сделать),

[1] «Historia patriarchica Constantinopoleos» напечатана в «Corpus scriptorum historiae Byzantinae». T. XVII. Bonnae, 1849. Жаль, что в этом издании почему-то опущены примечания Крузия к «Патриаршей истории».

[2] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 11–13.

с какого автора списывал свой труд Мануил Малакс? Впрочем, каждый век имеет свои нравы и обычаи, и не станем строго судить людей, живших 300 лет тому назад. Будем благодарны Малаксу и в особенности Крузию и за то, что ими сделано для науки.

«Патриаршая история» имеет большое значение в науке. Она носит на себе черты беспристрастия, если, увы, обилие резких отзывов и изображение темных сторон в жизни патриархов считать признаком беспристрастия. В действительности, мы не можем определить степени беспристрастия этой «Истории», потому что нам нечем проверять ее показания. Заметим одно: известия о Константинопольских патриархах XV и XVI вв., какие циркулируют в теперешней исторической науке, в подавляющем большинстве заимствуются лишь отсюда. Как мы имели случай указать выше, один из современников автора — говорим о Феодосии Зигомалá — выразил сомнение в беспристрастии «Патриаршей истории» и в примере указывал на описание автором правления патриарха Иоасафа II; но наука едва ли вправе внимать этому, может быть, единственному скептическому голосу, раздающемуся против «Патриаршей истории». И на это есть достаточное основание: рассказ об Иоасафе II ведется в книге не просто от лица автора «Истории», а представляет собой полное или сокращенное изложение соборного деяния против патриарха, деяния, подписанного более чем пятьюдесятью митрополитами и епископами (имена которых полностью выписаны у автора «Истории»). Может ли историк с легким сердцем отметать такой документ, основываясь на скептической заметке Зигомалá, хотя бы он и был протонотарием?

Любознательный Крузий не ограничился тем, что пожелал от его константинопольских корреспондентов удовлетворения своему научному любопытству по части церковной истории, вследствие чего ему и была послана из Константинополя «Historia Patriarchica»; он хотел иметь обстоятельные сведения и по части гражданской истории того периода, который охватывала сейчас названная «Historia Patriarchica». А потому он обратился с просьбой в Константинополь к своим греческим друзьям о том, чтобы они удовлетворили и это его желание. Друзья вняли его просьбе и послали ему рукопись, которая была потом издана под таким латинским заглавием: «Historia Politica Constantinopoleos» (от 1391 до 1578 г.). По объему она вдвое меньше «Патриаршей истории» и повествует преимущественно о турецком господстве

над греками. Эта «Политическая история» напечатана Крузием в той же его «Турко-Греции».[1] Конечно, эта история имеет для нас гораздо меньше значения, чем «Патриаршая история», но все же она не лишена значения и для церковного историка, как увидим ниже. Кто автор «Политической истории»? На этот вопрос до последнего времени нельзя было найти удовлетворительного ответа. В конце рукописи, в которой была начертана эта история и которая была послана Крузию, находилась следующая приписка рукой Феодосия Зигомалá: «Благодарение Богу. Как я нашел, так и переписал для Мартина Крузия, исправив по силе возможности». Отсюда видно, что рукопись была с чего-то списана, как удостоверяет Зигомалá, и слегка при этом поправлена. Но возникает вопрос: что было оригиналом, с которого с исправлениями списывал Зигомалá? Решить вопрос опять помогает нам Константин Сафа. Он говорит: «"Политическую историю", посланную Крузию, Зигомалá списал с автографа Дамаскина Студита, не поименовав автора. Греческий корреспондент Крузия только переложил на более чистый греческий язык повествование Дамаскина, написанное на простонародном греческом наречии».[2] Больше Сафа не дает никаких подробностей. Очевидно, и этот новый автограф Дамаскина найден там же, где и «Патриаршая история» Дамаскина, — в Святогробской библиотеке в Константинополе. Непонятно, почему так мало Сафа дает сведений по интересному вопросу об отношении печатной «Политической истории» к рукописной. Несомненно одно: митрополита Дамаскина, своего современника, греческие ученые XVI в. обворовывали, заметая следы своего плагиата. Что касается вопроса о научном значении «Политической истории» для церковного историка, то оно не велико. Эта история дает сведения обо всех патриархах Константинопольских рассматриваемого периода, но эти сведения суть сокращения того, что говорится о них в «Патриаршей истории»: сейчас видно, что источник сведений у автора «Политической истории» общий с автором «Патриаршей истории», с тем различием, что эта последняя говорит о патриархах подробнее, а первая — значительно короче.[3] Есть, однако же, один вопрос, в разрешении

[1] Turco-Graecia. P. 1–43, с примечаниями Крузия, помещенными в конце «Истории». «Historia Politica» перепечатана в боннском издании (T. XVII), но без вышеуказанных примечаний.

[2] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 13–14.

[3] Мы сличили по боннскому изданию известия о патриархах, преемствовавших Геннадию, известия «Политической истории» и «Патриаршей истории» и нашли,

которого «Historia Politica» должна иметь руководственное значение. Имеем в виду вопрос о времени и обстоятельствах поставления Геннадия, первого патриарха после падения Византии. Как мы знаем, Франдзий очень мало удовлетворителен по этому вопросу: он больше знал, как дело в таких случаях происходило во времена византийские, и недостаточно помнил о том, как дело произошло при Магомете II, как совершилось избрание Геннадия. Дамаскин же, т. е. автор «Политической истории», указывает, что прошло много времени между фактом падения Византии и избранием Геннадия,[1] — и он вполне прав, так как ни с чем не сообразно думать, что будто Магомет на третий день после завоевания Византии распорядился избрать нового патриарха в столице, как заставляет думать Франдзий. Современная наука оценила показания Дамаскина и перестала верить Франдзию, в чем она вполне права.[2] Любопытны также взгляды Дамаскина, выраженные в разбираемой «Истории», на отношения Магомета II к грекам;[3] любопытны они уже и тем, что к ним возвращается современная наука, перестав без нужды много говорить о деспотизме и тирании турецкого правительства вообще и Магомета II в особенности.

Сношения Мартина Крузия с Константинополем, о которых нам пришлось уже немало говорить, не ограничивались научной сферой; вместе с другими тюбингенскими богословами, канцлером университета Иаковом Андреэ, Лукой Озиандером и позднее Герлахом, Крузий вошел в переписку с тогдашним Константинопольским патриархом Иеремией II (и Митрофаном) с целью познакомить Греческую церковь с протестантским учением и узнать, как смотрит Греческая церковь на это учение. Здесь не место входить в подробности по вопросу, какие собственно мотивы руководили тюбингенцами в их церковных сношениях с Константинополем. Важно то, что эти сношения привели к появлению на свет очень интересного собрания исторических документов, известного под названием «*Акты Виртембергские*». Что такое «Акты Виртембергские»?

---

что они таковы, какими мы их признали выше (о патриархе Исидоре: p. 31 et 95; об Иоасафе I: p. 39 et 96–98; о Марке: p. 39 et 101; о Симеоне и Дионисии: p. 39–41 et 102–107; о Дионисии (Филиппском) в отдельности: p. 41–42 et 104–111; о Рафаиле: p. 43–47 et 113–114, и т. д.).

[1] Historia Politica. Edit. Bonn. P. 26–28.

[2] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 25–26.

[3] Historia Politica. P. 24, 26. Ср.: P. 94: «Много возлюбил (Магомет II) род христианский (греков) и взирал на него благосклонно».

Лишь только начались сношения Крузия и других тюбингенцев с Константинопольской церковью с вышеуказанной целью, как возникло беспокойство в римско-католических кругах, основанное на этих отношениях. В этих кругах возникли опасения, как бы сношения протестантов с греками не послужили более тесному сближению протестантизма с Греческой церковью, вследствие чего протестантство, естественно, стало бы сильнее и влиятельнее, а пропорционально этому римо-католицизм слабее и отчужденнее. Чтобы повредить указанным сношениям протестантов с греками, некоторые римско-католические писатели решились истолковать эти сношения в самом нежелательном для протестантов смысле и тем повредить усилению и развитию протестантизма. Так, с указанной целью придворный проповедник польского короля Станислав Соколовиус, краковский каноник, издал сочинение, в котором старался доказать, что протестанты, чувствуя себя неловко, как отщепенцы от Церкви, вздумали по отпадении от Римской церкви искать сближения с Греческой церковью, намереваясь соединиться с ней. При этом Соколовиус, желая досадить протестантам, утверждал, что, однако же, Греческая церковь отвергла их искательства. Вслед за этим другой папистический писатель — Вильгельм Линдан, епископ Гентский, принимая во внимание те же сношения тюбингенцев с греками, сильно нападал на протестантов, представляя рассматриваемое дело как самое постыдное для них. Такие попытки папистов представить в невыгодном для протестантов свете сношения их с Константинополем побудили тюбингенцев опубликовать в печати документы, относящиеся к истории сношений Тюбингена с Константинополем.[1] Так появились в свет драгоценные в научном отношении «Акты Виртембергские».[2] Содержание этих актов составляют: краткие письма тюбингенцев к Иеремии II и краткие письма Иеремии к тюбингенцам; Аугсбургское исповедание, переведенное на греческий язык и посланное в Константинополь Иеремии и другим лицам, подробный ответ Иеремии на это исповедание (написанный, без сомнения, не самим Иеремией, а, вероятно, Иоанном или

[1] Acta Wirtemb. (подробное заглавие ниже) Praefatio// *Hefele*. Beiträge zur Kirchengeschichte. Bd. I. Tübingen, 1864. S. 461–462; *Heineccii* Abbildung der Griechischen Kirche. Theil. I. Leipzig, 1711. S. 191–192.

[2] Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae. In fol. Witebergiae, 1584.

Феодосием Зигомалá); подробные сочинения тюбингенцев, в которых заключается защита учения, изложенного в «Исповедании», и обстоятельный разбор этой защиты со стороны Иеремии (или, точнее, его ученых помощников в этом деле). Все это составляет значительный по объему сборник и служит богатым материалом для изучения интереснейшего и единственного в своем роде явления — сношений Греческой церкви XVI в. с представителями протестантской мысли и воззрений. Мы должны, однако же, сказать, что рассматриваемые акты одни, сами по себе, еще недостаточно раскрывают всю историю указанных сношений. Для полноты и ясности представления дела при изучении «Актов» нужно обращать серьезное внимание на тот отдел «Турко-Греции» (Liber VII),[1] где помещены многие документы, касающиеся тех же сношений, но не вошедшие в рассматриваемые акты. Говоря фигурально, известия и документы, находящиеся в указанном отделе «Турко-Греции», есть как бы канва, истинной картиной для которой служат «Акты». «Турко-Греция» дает возможность изучать жизненные условия, при каких происходило дело, а «Акты» — самое дело и его результаты. Но если для догматиста, несомненно, очень важны «Акты», то для историка, может быть, еще важнее те известия и документы, которые помещены в «Турко-Греции» и относятся к тому же явлению.

Во всяком случае, наука должна быть благодарна тюбингенцам, издавшим сборник, известный как «Акты Виртембергские». Французский ученый Легран в своей «Эллинской библиографии» называет существующее издание «Актов» «драгоценным сборником» и считает его «весьма редким». Сам он описывает их в указанном сочинении так тщательно, как описываются только рукописи, указывая дефекты в пагинации и т. д.[2] Такую-то достопримечательность составляют «Акты» единственного издания 1584 г.

**«История» Дорофея Монемвасийского.** — Более точное заглавие сочинения таково: «Историческое сочинение (Βιβλίον ἱστορικὸν), содержащее различные истории, начиная от сотворения мира до падения Константинополя и далее. Составлено на основании различных точных историй и переложено на новогреческое наречие». Для нас, конечно, эта

[1] Turco-Graecia. P. 410–483.

[2] *Legrand*. Bibliographie Hellénique (XV et XVI siècl.). Paris, 1885. T. II. P. 41–44.

книга любопытна постольку, поскольку она содержит описание исторических явлений после падения Константинополя. Судьба этой книги весьма странная, как, впрочем, и многих книг, касающихся Греции. Рассматриваемая «История» была очень распространена в Греции и оставалась «в продолжение 200 лет единственной исторической книгой в руках греческого народа». Перепечатывалась она несколько раз, начиная с 1630 или 1631 г. Автору ее посвящались биографические очерки: сообщалось, откуда он был родом, в каких городах последовательно он был митрополитом и какую судьбу имело его вышеназванное сочинение[1]. И вдруг после всего этого оказывается, что никакого историка Дорофея, митрополита Монемвасийского, *никогда* и на свете не существовало. Дорофей есть типографский миф! Невероятно, чтобы так было, однако же, на самом деле это так. Уяснением действительного имени автора дорофеевской «Истории» наука обязана трудолюбивому Константину Сафе, который после некоторого колебания встал в этом вопросе на настоящую точку зрения. В таком необычайном приключении, как исчезновение из памяти потомства действительного имени автора и замена этого имени совсем другим именем, афинский ученый усматривает нечто провиденциальное: оказывается, что автор рассматриваемой «Истории» списал свою «Историю» все у того же Дамаскина Студита, о котором не раз упоминалось раньше, и за это, по суждению Сафы, и наказан жестоко: имя списателя исчезло из исторической памяти, заменилось именем Дорофея Монемвасийского, историка, не существовавшего на свете. Правда, как мы знаем, и раньше у Дамаскина списывали — Зигомалá и Малакс, но они не имели дерзости приписывать себе списанного, как действительным авторам; не так поступил третий плагиатор труда Дамаскина: он дерзнул поставить на книге свое (будто бы авторское) имя, но имя его исчезло из книги при первом же ее печатном издании. И кто же дерзнул на этот плагиат? Соученик Дамаскина и близкий к нему человек! Итак, мы узнали, что настоящим автором рассматриваемой «Истории» был Дамаскин Студит, митрополит Навпактский и Артский. Но спрашивается, кто же бесцеремонно списал его труд, имея намерение приобрести имя историка? И как случилось, что действительное имя плагиатора не сохранилось в печатной книге, а в самом же начале

[1] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Ἀθῆναι, 1868. Σ. 222–223. Потом Сафа, как увидим сейчас, стал рассуждать об авторе книги иначе.

XVII в. заменилось именем какого-то неведомого Дорофея? Автором-плагиатором рассматриваемой истории был Иерофей, митрополит Монемвасийский, человек, близкий к патриарху Иеремии II и сопровождавший этого последнего в его путешествии в Россию в 1588–1591 гг. Сафа нисколько не сомневается теперь, что писателем-плагиатором указанной «Истории» был именно Иерофей, а не Дорофей; основанием для такого заключения Сафы служит следующее: 1) Нигде в этой «Истории» совсем не упоминается имя митрополита Дорофея, между тем весьма часто здесь сообщаются сведения о Иерофее Монемвасийском, и притом и такие сведения, которые могли быть известны только этому лицу. 2) В числе преемников митрополита Иерофея Монемвасийского нет никого, кто носил бы имя Дорофея, как удостоверяют тщательно изученные Сафой кодексы Константинопольской патриархии. Поправка имени автора-плагиатора разбираемой «Истории» в настоящее время принята и лучшими греческими историками.[1] Впрочем, если Иерофей и был плагиатором, списывавшим у своего соученика, Дамаскина, однако же, как это доказал Сафа, нечто и свое присоединено Иерофеем к тому, что он занял со стороны. Так, он независимо от своего руководителя описывает церковные события, начиная от времени патриаршества Пахомия I (?) (нач. XVI в.) и до времени возвращения Иеремии из России. Компиляция Иерофея много раз была издана в разное время, причем при новом издании к рассказу автора делались краткие прибавки, в которых излагались неважные сведения о позднейших событиях Турецкой империи и греческого народа. Следовательно, в теперешнем виде «История» Иерофея есть отчасти труд коллективный, в который вошли и очерки нескольких писателей, продолжателей названного лица.[2] Что касается вопроса о том, каким образом случилось, что труд (?) Иерофея стал известен с именем Дорофея, то Сафа объясняет это типографской опечаткой,

[1] Так поступает, например: *Γεδεών.* Πατριαρχικοὶ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1890. Σ. 71.

[2] *Sathas.* Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 15–17. Нелишне заметить следующее о первоначальном составе «Истории» Иерофея: в ней, кроме еврейской истории, неизвестно откуда заимствованной, заключались каталоги римских императоров и византийских царей и патриархов, а также изложение сведений о византийском и потом турецком правительстве и патриархах Константинопольских — все это (с некоторыми добавлениями еще откуда-то) заимствовано собственно из «Хронографии» Дамаскина.

допущенной при первом издании книги в Венеции. Объяснение, по-видимому, простое, но в то же время и несколько мудреное. В самом деле, почему при втором и следующих изданиях не было сделано необходимой поправки? Впрочем, как говорится, книги имеют свою судьбу, а в Греции к тому же, по-видимому, судьбу непостижимую.[1]

Но, пожалуй, нам заметят: какое значение может иметь поправка в имени автора рассматриваемой «Истории»? Не есть ли педантизм останавливать свое внимание на таком вопросе? Не все ли равно *для нас*: кто автор книги — Дорофей или Иерофей? Нет, не все равно. Если кто прочтет в известном труде профессора И. И. Малышевского «Мелетий Пигас» страницы, например, 249 и 250, тот поймет, что разрешение вопроса об имени автора указанной хроники — дело весьма полезное. Здесь читаем: «*Иерофей* Монемвасийский смело и громко протестовал, называя беззаконием уже то, что без воли Божией (?) Пахомий (II, патриарх) засел в патриархии». Через несколько строк: «Сторонники Пахомия, архиереи и клирики, которых *Дорофей* Монемвасийский презрительно называет безглавыми...». А на следующей странице: «*Иерофей* Монемвасийский продолжал возбуждать против Пахомия священников, архонтов...».[2] Понятное дело, что теперь, когда уяснено, что имя Дорофея напрасно стоит в заглавии книги, уже никто не станет писать, как написано в приведенной цитате, где имя Дорофея сменяется именем Иерофея — к немалому недоумению читателя, — и сменяется потому, что в хронике то выводится говорящим Иерофей, то говорит автор от себя, не называя себя по имени, а так как в заглавии хроники стоит имя Дорофея, то, естественно, у историков, писавших на основании разбираемой хроники, появлялось в рассказе *новое* действующее лицо — Дорофей (как оказывается, вовсе не существовавшее в то время, к какому

---

[1] Мы обладаем рассматриваемым трудом Иерофея, конечно, под именем Δωροθέου, в венецианском издании 1798 г. Нам известна также часть этой «Истории», напечатанная в виде приложения к сочинению Сафы под заглавием «Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Ἱερεμίου II». Ἀθῆναι, 1870. По справедливому отзыву Сафы же, это самая любопытная часть Иерофеевой «Истории», в которой он повествует о происшествиях не только в качестве очевидца, но и главного в них участника (*Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 16).

[2] Приведенное место из сочинения проф. И. И. Малышевского в греческом тексте можно найти: *Δωροθέου*. Βιβλίον ἱστορικόν. Σ. 450–451; а также в приложении к сейчас названной книге Сафы «Βιογραφικὸν σχεδίασμα». Σ. 12.

его относили и продолжают относить и в наше время). Теперь же, после того, как открыто имя автора хроники, подобным недоумениям (чтобы не сказать больше) места уже не остается. Мало того, теперь должны кануть в Лету и те похвалы, которые иногда расточались «беспристрастному и откровенному» писателю Дорофею. Пусть эти похвалы, если они и не совсем справедливы, достаются действительному лицу, а не существу из области мифологии.

**Дневник Стефана Герлаха.** — Герлах — имя для нас известное. В качестве капеллана австрийского посланника Унгнада в Константинополе Герлах оставался здесь от августа 1573 г. до июня 1578 г., т. е. пять лет. Время это прошло для него недаром. Обладая любознательностью и наблюдательностью, он стал всматриваться в окружающий греко-христианский мир. В связи с этим он начал вести подробный дневник, в котором с немецкой пунктуальностью записывал даже мелочи относительно лиц, с которыми он встречался, и событий, о которых получал сведения. Дневник Герлаха постепенно разросся в целую большую книгу, которая и была напечатана в 1674 г. в виде фолианта под заглавием «Stephan Gerlachs dess Ältern Tagebuch». Книга эта представляет собой богатое собрание любопытных и очень точных известий, имеющих большое значение для историка Греческой церкви. Герлах раскрывает для нас внутренний склад тогдашней греко-христианской жизни. У него вы найдете сведения о патриархе и патриаршем дворе, о житье-бытье патриарха, о лицах, его окружающих, о школах, о замечательнейших представителях тогдашней греческой учености, например об Иоанне Зигомала́ и всей его семье (с ее нравами и обычаями — и в особенности о сыне его Феодосии). Заметки его об этой семье так рельефны, что можно с его слов писать портреты ее членов. Найдете много сведений о состоянии греческого просвещения вообще, о состоянии проповедничества, даже полную характеристику этого проповедничества. Изу́чите по Герлаху материальное положение лиц, принадлежащих к духовным кругам, узнаете о разных религиозных обрядах, как именно они справлялись народом, например, о свадьбах, узнаете о многих суевериях греков и разных их недостатках. Книга Герлаха, одним словом, — вещь драгоценная. Конечно, как немец и притом протестант, Герлах на многое смотрел со своей точки зрения, несколько сурово и требовательно, но не трудно его суждения отличать от его наблюдений. Греками иногда он был недоволен и за то, за что должен был бы хвалить их, например за их

верность древним церковным верованиям. Слог его дневника неуклюж, но это не составляет большой беды. Мы с удовольствием станем пользоваться дневником Герлаха. Он цитируется немцами вроде Гейнекция, Цинкейзена и Пихлера, из него приводятся выдержки опять же Гейнекцием, он превосходно изучен Леграном. Меньше всего знают этот дневник греческие и русские ученые. Оканчивая речь о Герлахе, мы, таким образом, расстаемся с кружком тюбингенцев XVI в., которым так много обязана церковно-историческая наука и о которых так много пришлось нам говорить.

**Венецианские документы XV и XVI вв.** — Имеем в виду одну книгу нашего русского ученого, профессора В. Ламанского, который не так давно издал ее под несколько претенциозным заглавием «Secrets d'état de Venise» («Тайны Венецианской республики») с пояснительным добавлением: «Documents, extraits, notices et etudes servant à eclaireir les rapports de la seigneurie avec les Grecs, les Slaves et la Porte Ottomane à la fin du XV et au XVI siècle» («Документы, извлечения, заметки и этюды, служащие к уяснению отношений Венецианской республики к грекам, славянам и Оттоманской Порте в конце XV–XVI в.»).[1] Конечно, «тайны Венеции» нам не нужны, нас интересуют документы, изданные почтенным ученым и ознакомляющие нас с отношениями Порты к грекам в XV и XVI вв. Книга эта не есть перепечатка чего-нибудь старого. Нет, помещенные в ней документы извлечены г-ном Ламанским прямо из венецианских архивов. Она, несомненно, интересна и имеет большую научную ценность. Из *подлинных* документов, в ней заключающихся, мы узнаем, хорошо или плохо жилось грекам под владычеством турок? Слаще ли им жилось под владычеством венецианцев, христиан римско-католического исповедания? Силой ли лишь оружия турки побеждали греков, подчиненных Венеции, или же отторгали их из-под этой власти потому только, что владычество турок было приятнее для греков, чем владычество венецианцев? Как смотрели венецианцы на греков, — как на врагов или друзей турок? Почему венецианцы взирали на патриарха Константинопольского столь же враждебно, как и на самого султана? Чья была хуже, безнравственнее политика, — христиан-венецианцев или же нехристей — турок? Все вопросы любопытные, на которые находим прямые и удовлетворительные ответы в «документах» г-на Ламанского. Документы изданы в подлинниках, т. е. на том языке, на каком они первоначально написаны, а такими для них

[1] Издано в Петербурге, 1884.

служат языки латинский и итальянский. Конечно, итальянский язык не всем знаком. Для незнакомых с этим языком существует в книге очень подробный регистр документов, составленный на общепонятном французском языке; на этом же языке написаны и все многочисленные и иногда очень обстоятельные заметки издателя. Пользовался ли кто-нибудь книгой г-на Ламанского в интересах изучения отношений Порты к грекам и греков к Порте — кто-нибудь, кроме самого г-на Ламанского, который, как видно из некоторых его сочинений, недаром трудился над извлечением венецианских документов из пыли архивов, — мы вовсе не знаем. Но, несомненно, пользоваться ею необходимо, когда дело идет об изучении сейчас указанных взаимных отношений Порты и греков в XV и XVI вв. Материалы, даваемые рассматриваемым изданием, свежи и важны своей непосредственной правдивостью.

III. Источники для изучения Греческой церкви XVII в.

**«Монументы» Эймона (Aymon)**. — Одной из самых замечательных личностей Греческой церкви начала XVII в. был известный патриарх Константинопольский Кирилл Лукарис, долго управлявший Константинопольской церковью. Он замечателен и сам по себе, и еще более по тем шумным спорам из-за Кирилла, которые возникли по его смерти в Греческой церкви и даже за пределами ее. Споры эти повели к очень важным результатам в истории Греческой церкви. В смысле научном споры эти не прекратились еще и теперь. Одним из очень любопытных памятников, имеющих самое близкое отношение к личности Кирилла Лукариса и его истории, служат названные нами «Монументы» Эймона. Полное заглавие читается так: «Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la faussete de plusieurs confession de foi des chrétiens orientaux» («Подлинные памятники религии греков и лживости многих вероизложений восточных христиан»). Par Aymon, ministre du St. Evangile. A la Haye (Гаага), 1708.[1] «Монументы» Эймона заключают в себе множество документов, имеющих

[1] То же самое издание в большей части исторической литературы называется иначе: «Lettres anecdotes de Cyrille Lucar et cet.», причем местом издания обозначается Амстердам, а годом издания 1718. Но это издание «воровское» («Furtim, opinor, hic liber typis exscriptus est», — говорил Киммель в книге Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Prolegom. Jenae, 1850. P. XLV), так как эта книга с книгой, выше указанной нами, имеет, по указанию Киммеля, один и тот же счет страниц, напечатана одними и теми же буквами и имеет одни и те же ошибки. Мы, впрочем, владеем подлинным изданием Эймона.

целью доказать протестантский образ мысли и убеждений Кирилла. Книга эта содержит в себе «двадцать семь неизданных доныне писем Кирилла, извлеченных из оригинальных греческих (?), латинских и итальянских манускриптов, — писем, которые до сих пор не являлись в свет и которые написаны и подписаны собственной рукой патриарха Константинопольского» (см. оглавление книги). Письма адресуются к различным представителям духовного и светского общества в среде протестантов и выражают протестантские воззрения. Все эти письма написаны или на латинском, или на итальянском языке (тем и другим из этих языков Кирилл действительно владел) и напечатаны с французским переводом и примечаниями на этом же языке. Здесь же, в этих памятниках, перепечатано ранее опубликованное на Западе с именем Кирилла знаменитое «Исповедание веры» протестантского и даже кальвинского характера в греческом тексте с французским переводом. Кроме того, у Эймона встречаем отрывки из проповедей Кирилла и некоторые другие документы, относящиеся к его истории, но издание их указанным лицом не имеет значения, так как эти документы другими издателями изданы много лучше. Возникает вопрос, с какой стати какой-то Эймон, протестантский пастор в Гренобле, задумал издавать все вышеуказанные документы? Когда появилось на свет в начале XVII в. знаменитое «Исповедание веры» протестантского характера с именем Кирилла, то, понятно, протестанты очень обрадовались этому обстоятельству: в борьбе с римо-католиками протестанты могли опираться на этот факт, как на доказательство, что Греческая церковь на стороне их, а не римо-католиков. Ввиду этого римские католики начали всячески порицать Кирилла. И вот на защиту Кирилла и выступает Эймон со своим изданием. Он говорит: «Партизаны папства и защитники папизма были так озлоблены против этого знаменитого патриарха с тех пор, как он имел смелость обнародовать "Исповедание веры" с именем исповедания Восточной церкви, во всем сообразное с учением Церквей протестантских, — так были озлоблены, что и по его смерти старались очернить его репутацию и опровергать его учение».[1] Какие были частные побуждения для Эймона издать «Памятники», для нас не представляет интереса. Оставляем в стороне и вопрос о том, достиг ли он каких-либо целей, по-своему защищая Кирилла. Для науки имеют значение только письма Кирилла и отчасти

[1] *Aymon.* Op. cit. P. 7.

его же «Исповедание», изданные в рассматриваемых «Памятниках».[1] В настоящее время, впрочем, известно писем с именем Кирилла Лукариса гораздо больше, чем было известно Эймону, но все же его издание остается основным. Рассматриваемое издание должен иметь под руками всякий ученый, изучающий историю Греческой церкви XVII в., потому что вопрос о православии Кирилла для иных не решен окончательно и доныне. Будет ли подобный ученый доказывать, что Кирилл православен, в таком случае на нем лежит обязанность указать признаки неподлинности писем Кирилла у Эймона; а если он будет доказывать протестантизм Кирилла, то он может опираться со значительной силой на «Памятники» Эймона. Издание это тем важнее, что, как мы сказали, вопрос о Кирилле не решен в науке окончательно. Западная наука, как протестантская, так и римско-католическая (Hefele, Pichler), почитает Кирилла протестантствующим патриархом; греческая литература, напротив, единодушно защищает православие того же лица; а русская литература колеблется между этими двумя взглядами: в русских исследованиях авторы их (профессор Малышевский, архимандрит Арсений Брянцев) идут по следам греческих ученых, но уже слышатся в нашей науке и скептические голоса, принадлежащие очень серьезным ученым и склоняющиеся в обратную сторону при решении вопроса. Всякий, кто станет заниматься указанным вопросом, вынужден будет снова поднимать его во всей его широте и не сможет обойтись без старинной книги Эймона.

**«Акты Иерусалимского собора 1672 г.»** — Почему не установилось одинаковых взглядов на Кирилла в православной исторической науке, почему греческие ученые очень ревностно защищают православие Кирилла, это само собой уяснится, если мы познакомимся с содержанием такого важного памятника, как «Акты Иерусалимского собора 1672 г.» Хорошо известно, что собор этот собран был знаменитым Досифеем, патриархом Иерусалимским, и имел целью защитить чистоту православия Греческой церкви после появления «Исповедания веры» с именем Кирилла, вследствие чего возникли нарекания и подозрения в сохранении святости веры и самой Греческой церковью. Прежде всего скажем

[1] Заслуги Эймона, напечатавшего много неизданных доныне писем Кирилла, высоко ценит и такой серьезный ученый, как *Kimmel* (Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Prolegom. P. XXX).

несколько слов об изданиях «Актов Иерусалимского собора». «Акты Иерусалимского собора», кроме этого своего названия носят другое, более пышное: «Щит Православия» («Ἀσπίς ὀρθοδοξίας» и т. д.). Самое раннее издание «Актов» появилось в Париже на греческом и латинском языках в 1676 г. По чьей инициативе оно сделано, неизвестно. Это издание в Греческой церкви считают авторитетным, как это видно из того, что именно оно цитируется в так называемых «Грамотах Вселенских патриархов с изложением православного исповедания» (об этом русском издании скажем ниже). Другое издание «Актов» сделано известным Гардюэном в его Acta conciliorum (T. XI). Кроме того, существует бухарестское издание, сделанное самим Досифеем в 1690 г. и озаглавленное «Меч обличения» («Ἐγχειρίδιον ἐλέγχου» и т. д. — длинное заглавие). Лучшим из всех в настоящее время считается издание Кимеля, вошедшее в его двухтомную книгу «Monumenta fidei ecclesiae orientalis» (Pars I. Jenae, 1850). Оно представляет собой сведение в одно целое текста парижского издания 1676 г. с текстом издания Гардюэна,[1] но это не какая-либо произвольная фабрикация, а редакция, чуждая тенденций и пристрастия. Иерусалимский собор имел целью освободить Кирилла от нареканий в увлечении протестантством и ввиду этого намерения представил много выдержек из проповедей Кирилла в доказательство его православия, а вместе с тем для удостоверения той мысли, что указанный патриарх не писал наделавшего столько шуму «Исповедания веры». Достиг ли собор этой цели? Т. е. доказал ли он то, что хотел доказать? Греческие писатели, не вдаваясь в критическую оценку деятельности этого собора и содержания его «Актов», не обинуясь отвечают: достиг и доказал. Но греческие писатели вовсе не обладают таким авторитетом, чтобы наука обязывалась доверять им. Даже очень осторожные из русских ученых иногда позволяют себе замечать, что «Акты» «дают возможность Кириллову апологету отстаивать патриарха Константинопольского (от известных нареканий) лишь в его официальной деятельности». Но если так, то «Акты», по-видимому, не совсем достигают своей цели. Действительно, текст «Актов» во многих случаях дает возможность открывать, что хотя собор имел целью обелить Кирилла, но он сделал это лишь наполовину. Во многих местах рассматриваемых «Актов» слышится очень явная неуверенность в том, что Кирилл

[1] *Kimmel.* Monumenta... Prolegom. P. XC–XCI.

заслуживает защиты и покровительства со стороны церковного авторитета. Собор, например, говорит, что если Кириллом издано известное «Исповедание», то следует, что издано оно тайно и обманом (*Kimmel.* Monumenta. P. 379 init.). Тот же собор несколько далее говорит, очевидно, имея в виду не кого другого, как именно Кирилла: «Церковь постоянно следует не каким-нибудь честолюбцам, действующим посредством лукавства, тайно сплетающим, подобно паутине паука, удоборазрушимые призраки, но людям во всем совершенно между собой согласным» (Ibid. P. 381 init.). Или собор даже еще яснее говорит: «Если патриарх Кирилл и в самом деле еретик, если он написал это наделавшее шуму "Исповедание", причем явно (в проповедях — в церкви) учил одному, а в глубине души веровал другому, то он написал это, не причинив ущерба Восточной церкви, которую блюдет Сам Дух Святый, а лишь причинив вред собственной совести» (Ibid. P. 379). В «Актах» того же собора находим еще такие слова о Кирилле: «Противники наши (протестанты?) хвалятся Кириллом как человеком святым; но говорить так они не должны» (и после некоторых рассуждений собор заявляет, очевидно, продолжая прежнюю речь о Кирилле), «ибо того, кто сделался отцом нечестия, признаем не святым, как усиливаются это делать враги наши, а признаем человеком жалким, который совершенно не имеет чести со Христом» (Ibid. P. 398). Наконец, рассматриваемый собор, принимая в свои «Акты» определения двух предшествующих Константинопольских соборов, исследовавших известное «Исповедание», но мало служащих к чести Кирилла, тем не менее говорит от лица своих членов: «Определения этих соборов, в подтверждение того, что ими сделано, мы вносим сюда, так как с ними (этими определениями) мы во всем согласны», и дальше следует: «Определение собора Константинопольского *против* Кирилла Лукариса...» и т. д. (Ibid. P. 398). Здесь не место входить в подробные рассуждения по вопросу о Иерусалимском соборе и не затем привели мы известия, извлеченные из его «Актов». Последнее сделали мы для того, чтобы показать, что «Акты» эти недостаточно изучены и требуют усердного к себе внимания со стороны науки. Не то хотим мы сказать этими словами, что сами намерены мы заняться делом, которым до сих пор еще никто должным образом не занимался. Вышеприведенные извлечения из «Актов» должны свидетельствовать, что едва ли правы греческие писатели, которые безо всякой критики принимают выводы Иерусалимского собора, и что нельзя порицать тех русских ученых, которые

скептически смотрят на православие Кирилла, не давая веса доказательствам в этом роде. Вообще, греки нам не указ в рассматриваемом случае: они слишком любят тщеславиться своим православием. Но история со своими задачами стоит выше всяких претензий и мелкого самолюбия.

Значительная часть «Актов» Иерусалимского собора, а именно догматические его определения, известны и в русском переводе. В 1723 г. или около того по какому-то случаю некоторые представители Английской церкви подняли вопрос о соединении их Церкви с Греко-Восточной. С этой целью они обратились за необходимыми разъяснениями к церкви Константинопольской (и, по-видимому, к Русской). Константинопольская церковь для ознакомления англичан с догматами Православной Церкви послала в Великобританию догматические определения изучаемого нами собора; в то же время Константинопольская церковь эти же определения в греческом тексте сообщила и русскому Святейшему Синоду, имея в виду дать Русской церкви руководство на случай, который в одной патриаршей грамоте указан в словах: «И вы, убо, аще намерение имеете, и хощете писати и отвещати оным (англичанам), тако тощно пишите, глаголюще, яко сицево есть наше Восточныя церкве мудрование».[1] Мы не знаем, сделала ли Русская церковь из присланных с Востока документов то употребление, возможность которого предполагалась цитируемой патриаршей грамотой. Во всяком случае, русское издание догматических определений Иерусалимского собора появилось только в 30-х гг. текущего века — неизвестно, по какому случаю. Как скоро пришли к мысли издать указанный памятник для сынов Русской церкви, поручение об исполнении дела возложено было на знаменитого нашего богослова — Филарета, митрополита Московского. Филарет не совсем остался доволен греческой редакцией определений. Кое-что ему показалось не соответствующим точному смыслу православного учения. Он нашел необходимым, как он выражается в одном письме, дать делу «правильный и не дикий вид».[2] Для достижения этой цели Филарет при переводе догматических определений собора одно опустил,

[1] Граматы Вселенских патриархов с изложением православного исповедания Восточныя Кафолическия церкве. 3-е изд. М., 1853. С. 20.

[2] Письма митрополита Филарета к А. Н. Муравьеву. Киев, 1869. Письмо № 30. С. 45.

а другое ради большей догматической точности и определенности выразил много лучше благодаря своему неподражаемому богословскому языку. Укажем те опущения, которые сделаны Филаретом с указанным его намерением. В определениях есть прямое верование в неизгладимость благодати, даруемой священством рукоположенному: «Как таинство крещения налагает неизгладимую печать, — говорится здесь, — так и священство» (*Kimmel.* Op. cit. P. 456). Но такого верования не держится Вселенская церковь, а потому эти слова Филаретом изглажены. Далее, в конце определений приложены четыре вопроса и четыре на них ответа (вопросы и ответы эти имеют вероучительное значение). В третьем вопросе и ответе речь идет о том, какие книги Св. Писания должно считать каноническими. Разъясняя эту сторону богословского ве́дения, определения собора считают каноническими книгами и Премудрость Соломонову, и книгу Товит, и книги Маккавейские, и Премудрость Сираха (Ibid. P. 467–468). Но такого верования не находим во Вселенской церкви, а потому Филарет опустил третий вопросо-ответ. Наконец, первый вопросо-ответ тоже подвергся исправлению. Здесь вопрос в подлиннике читается так: «Следует ли всем вообще христианам допускать читать Св. Писание?» А в ответе на вопрос прежде всего говорится: «Нет!» Это абсолютное «нет» (οὐ.) Филаретом уничтожено, с сохранением, впрочем, дальнейших слов ответа (Ibid. P. 465). Так возник и сложился русский перевод догматических определений собора и появилась книга «Граматы Вселенских патриархов с изложением православного исповедания» и т. д. Без сомнения, догматист порадуется тому, что Филарет потрудился над исправлением текста определений, но историк, имея пристрастие ко всему архаическому и первоначальному, может быть, и поскорбит, что памятник получил слишком «правильный и не дикий вид», как выражается святитель Московский.[1]

[1] Кроме вышецитированного русского издания мы знаем еще два издания «Грамат с изложением православного исповедания». Оба имеют свои особенности. Греческое издание, сделанное в Петербурге в 1840 г., представляет полное сходство с русским изданием; оно имеет те же пропуски, как это последнее. Второе издание сделано старокатоликами в их журнале «Revue internationale de Theologie» (1893. № 2) и составляет немецкий перевод «Грамат» и пр. Оно сделано с сейчас упомянутого греческого петербургского текста, но имеет еще более пропусков, чем этот самый оригинал. Здесь пропущены все четыре вопросо-ответа. Пропуск двух первых вопросо-ответов относительно чтения Св. Писания мирянами

**Досифей Иерусалимский и Мелетий Афинский**. — Двоих этих писателей, несмотря на то, что они составили исторические сочинения, охватывающие всю историю Христианской Церкви, мы станем рассматривать при изучении источников Греческой церкви лишь XVII в., потому что они жили именно в этом веке, хотя и дожили до следующего, описывали в своих сочинениях XVII в. как современники-очевидцы или же как люди, способные хорошо знать указанное время. Биографию Досифея, патриарха Иерусалимского, рассказывать мы не станем, потому что она достаточно известна в русской литературе.[1] Отметим лишь год его рождения — 1641 и год его кончины — 1707. Главнейшее историческое сочинение Досифея, как известно, озаглавлено так: «История патриархов Иерусалимских» («Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσαλύμος πατριαρχευσάντων» и пр. — длинное заглавие). Замечательно, что сочинение, кроме греческого, имеет еще славянское заглавие, которое начинается так: «История, сиречь истинное сказание патриархов Иерусалимских, разделено на дванадесять книг, начало, забирающее от Иакова, брата Господня» и пр. Кстати сказать, в начале книги встречаем «посвящение», обращенное к русскому митрополиту Стефану Яворскому; оно открывается следующими темноватыми словами: «Настоящаго времене звание и состояние

---

мотивируется от старокатолического издателя перевода тем, что точка зрения, проведенная в этих рассуждениях, теперь-де оставлена Православно-Восточной церковью. А пропуск очень длинного четвертого вопросо-ответа, который начинается словами: «Как до́лжно думать о святых иконах и поклонении святым...», — ничем не мотивирован. Уж не потому ли этот трактат пропущен старокатоликами, что он не соответствует их воззрениям? Быть может, не без основания говорят о старокатоликах, что они от одного берега отчалили, а к другому не причалили. Всей вообще редакцией определений Иерусалимского собора переводчик-старокатолик остался недоволен; он находит, что сюда вошли «формулы и выражения, которые редакторы заимствовали у западных богословов Средних веков и XVII в.» (Ibid. P. 236). Что на эти определения имело влияние римско-католическое богословие — это верно; но не до такой степени, как уверяет переводчик. Вообще этот последний ставит Филаретов «Катехизис» ради его миролюбивого тона выше рассматриваемых определений (Ibid).

[1] Биография эта подробно рассказана в «Душеполезном Чтении» в статье «Досифей Иерусалимский» (1877. Т. III; 1878. Т. I) и кратко — в «Прибавлениях к твор. св. Отцов» (Т. 24), в статье ректора А. В. Горского под заглавием «О соборе Иерусалимском 1672 г.» (С. 587–594). Богатый материал для изучения жизни этого лица можно найти в книге проф. Н. Ф. Каптерева «Сношения Досифея с русским правительством» (М., 1891).

вещей препятствием бысть» и проч. Как сочинение очень большое (1240 фолиантных страниц), «История» Досифея получила у некоторых греков наименование «Библиотеки».[1] Относительно заслуг Досифея как историка, написавшего этот труд, сказать что-либо определенное затруднительно. По его собственным словам, в основу его труда положено готовое сочинение известного Паисия Лигарида, но как попало это сочинение в руки Иерусалимского патриарха и как оно было велико, — об этом мы мало что знаем. Сам Досифей говорит, что Паисий «написал историю патриархов Иерусалимских, которая и нам весьма (λίαν) помогала при составлении нашего труда», при этом, впрочем, замечает, что «о патриархах со времен Ираклия (?) Паисий не сказал ничего здравого» (Σ. 1180). Разумеется, из этих слов нелегко сделать точное заключение о степени зависимости Досифея от Паисия, которого он читал в неизвестной теперь рукописи. Кроме самого Досифея и Паисия, авторские права на рассматриваемую «Историю» может предъявлять и издатель ее, патриарх Иерусалимский Хрисанф, преемник и племянник Досифея, ибо в заглавном листе книги говорится, что она «исправлена и приведена в лучший порядок» Хрисанфом. Вообще, с точки зрения авторства, «История» представляет некоторую загадку, тем более что Паисий, по рекомендации Досифея, был «латинофрон», следовательно, писатель неблагонадежный. Но как это неблагонадежного писателя Досифей превращал в благонадежного? Что он делал для этого — ответа нет. Впрочем, нам нет надобности составлять точное суждение о всей «Истории» Досифея в ее совокупности: нас интересуют главным образом сведения, какие она дает относительно XVII в. Сафа говорит, что история Константинопольских патриархов этого века заставляет очень многого желать, ибо и личности патриархов, и дела их, и хронология представляют у писателей замечательный хаос. Что же касается Досифея, то он, по словам Сафы, с достаточной внимательностью относится к истории Константинопольских патриархов как своего времени, так и ближайших к нему времен. Он сообщает известия о них как на основании собственных наблюдений, так и на основании разных заметок.[2] В свое время и в своем месте мы воспользуемся известиями Досифея о патриархах Константинопольских XVII в. Нужно сказать, что бóльшая часть

[1] *Ζαβίρας*. Νέα Ελλὰς. Ἀθῆναι, 1872. Σ. 269.

[2] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 20.

характеристик указанных патриархов у Досифея не клонится к их чести: он выставляет их малоспособными и плохо державшими кормило правления в руках. Заранее обращаем внимание на отзыв Досифея о знаменитом Кирилле Лукарисе; этого отзыва по некоторым основаниям мы не ожидали здесь встретить (Σ. 1171). Кроме сведений о патриархах турецкой столицы, мы почти ничего не находим у Досифея; он мало касается других сторон в жизни Константинопольского патриархата XVII в. «История» Досифея издана в 1715 г. в Бухаресте. По заявлению Хрисанфа, эта книга раздавалась даром благочестивым христианам. Но как это происходило, не знаем. По словам одного греческого писателя второй половины XVIII в., «История» Досифея нуждалась во втором издании, так как она и тогда была очень дорога и редка.[1] Но второго издания ее не последовало. Как же редка и дорога она теперь, несмотря на неуклюжий формат и неряшливость издания?!

О Мелетии Афинском. Вот краткие сведения из его биографии. Мелетий родился в Яннине в 1661 г.; получил образование в своем родном городе и сделался здесь же священником. Затем для усовершенствования в науках отправился в Венецию и Падую. Изучал здесь медицину и философию и освоился с латинским языком. Потом он был сделан митрополитом Навпактским и Артским и, наконец, получил в управление митрополию Афинскую. Умер в 1714 г., в летах далеко не преклонных. Известное его церковно-историческое сочинение носит простое заглавие: «Церковная история» («Ἐκκλεσιαστικὴ ἱστορία»). Начинается она пространным введением, в котором читатель подготовляется к пониманию церковно-исторической науки, а затем идет сама церковная история, расположенная по векам и доведенная почти до времени его кончины. По всей вероятности, труд не был окончательно обработан автором. «История» Мелетия до 1766 г. оставалась неизвестной просвещенной греческой публике. Только в указанном году она в рукописи была открыта одним его согражданином (Лампаничиотисом из Яннины) в Святогробской библиотеке в Константинополе. По-видимому, находка произошла случайно. Открывший рукопись решился издать ее и с этой целью отдал рукопись Иоанну Палеологу, протоапостоларию Великой Церкви, с тем, чтобы он перевел «Историю» Мелетия с дневнегреческого языка, на котором она была написана, на новогреческое наречие,

[1] *Ζαβίρας*. Ibid.

как более удобопонятное для большинства эллинов. Но как оказалось, Палеолог взял на себя труд перевода исключительно ради обещанного гонорара и выполнил дело очень плохо. Тогда любитель науки, открывший рукопись, передал ее для пересмотра и обработки некоему Георгию Вендотису из Закинфа, человеку, славившемуся просвещением. Он и подготовил оригинал для печати: исправил перевод, поправил ошибки и недосмотры в тексте, снабдил его примечаниями и т. д. «История» Мелетия была напечатана в Вене в трех томах (в 1683–1684 гг.). В 50-х гг. текущего века предпринято было в Константинополе второе издание «Истории» Мелетия, но вышел только первый том, причем издатель со стороны языка хотел приблизить ее к оригиналу (т. е. восстановить тот древнегреческий язык, на котором она была написана сначала). Смерть издателя помешала благополучно окончиться предприятию.[1] Есть основание утверждать, что тотчас после открытия оригинала «Истории» Мелетия в Святогробской библиотеке, еще до времени его печатания, рассматриваемый труд распространился в публике в рукописи. Так, мы знаем, что известный Евгений Булгарис, ученый греческий архиепископ, состоявший на церковной службе в России, владел рукописной «Историей» Мелетия, но она, по его словам, имела крайне неисправный вид, так что, как он выражался, походила на Авгиевы конюшни.[2] Для нас было бы делом лишним составлять суждение о всей «Истории» Мелетия; но мы не можем удержаться, чтобы не привести несколько слов, принадлежащих вышеуказанному Евгению Булгарису и кратко характеризующих этот ученый труд. Евгений говорит: «По части критики Мелетий не силен; но зато он точен в цитатах. Свидетельства он приводит, точно держась стиля тех авторов, из которых они берутся. Поэтому языку Мелетия недостает единства. Впрочем, в книге выдержано единство метода. Автор был человек чрезвычайно старательный»[3]. Значит, по суждению Евгения, книга Мелетия для своего времени была очень удовлетворительна. Для нас важнее знать, хорошо ли Мелетий описал турецкий период греческой церковной истории — и в особенности XVII в., с которым афинский архиерей должен был быть основательно знаком. Здесь

[1] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Ἀθῆναι, 1868. Σ. 390–392; *Μελετίου.* Ἱστορία. Τ. Ι. Πρόλογος. Σ. 14–19.

[2] Apud *Methodium, archiepiscopum Twerensem.* Liber historicus de rebus in... ecclesia Christiana. Mosquae, 1805. P. 42–43.

[3] Ibid.

приведем суждение Сафы, с которым (суждением) на этот раз мы вполне согласны. Названный ученый говорит: «После Досифея с наибольшим тактом изучал историю Константинопольской патриархии турецких времен Мелетий; в третьем томе своей "Церковной истории" он собрал много известий, сюда относящихся. Правда, он не знал "Хронографии" Дамаскина Студита и довольствуется тем извлечением, какое сделано Малаксом и издано Крузием, но он присоединил много сведений, пропущенных в этом извлечении». Что касается XVII в., то об изучении Мелетием этого времени Сафа замечает: Мелетий «старательно передал нам некоторые подробности о событиях, начиная от времени управления Константинопольской церковью патриарха Тимофея II до времени патриаршествования Каллиника (1614–1702 гг.) — такие подробности, каких ниоткуда еще нельзя почерпнуть».[1] Хорошо! Но Сафа не отметил вот какого недостатка у Мелетия как писателя, изобразившего и свой век, в котором он сам жил. Мелетий, говоря о XVII в., слишком много распространяется о событиях и явлениях западного христианского мира и очень коротко повествует о греко-христианском Востоке. Как бы мы ему были благодарны, если бы он поступил как раз наоборот! О западном христианстве XVII в. мы знаем так много, что едва можем разобраться в известиях в этом отношении, а о христианском Востоке того же века, напротив, так мало знаем, что остается только печалиться и скорбеть. В заключение отметим, что мы высоко ценим некоторые скептические замечания автора относительно деятельности известного Иерусалимского собора 1672 г. (Т. 3. Σ. 469), а также краткие, но меткие замечания автора, в которых довольно верно характеризуется слишком суетливая натура Досифея Иерусалимского (Ibid. Σ. 484–486). Любопытно сравнивать известия Мелетия и его современника Досифея Иерусалимского, относящиеся к истории Константинопольской патриархии. Вообще, «Церковная история» Мелетия есть книга очень полезная для истории Греческой церкви новейших времен.

**А. Н. Муравьев и его книги «Сношения России с Востоком по делам церковным»** (Ч. I–II. СПб., 1858–1860). — Вот, наконец, и русский источник, очень важный в деле изучения Греческой церкви XVI и в особенности XVII в. Названное издание не есть сочинение. Это сборник документов, извлеченных из архива Министерства иностранных дел

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 21.

и касающихся сношений церковного Востока с Россией в вышеуказанные века. Само собой разумеется, греки в сношениях с Россией пользовались не русским, а греческим языком. Русский же перевод, на котором изданы документы Муравьевым, обязан своим происхождением особому учреждению древности — «Посольскому приказу», ведавшему иностранными делами в XVI и XVII вв. Муравьев сознается, что иногда он несколько уяснял русский язык документов, но без этого обойтись было невозможно (Предисловие к I части). При одном случае Муравьев пишет, что он подготовил к печати еще такие же три части, содержащие подобные же документы, но только документы несколько более позднего времени (Предисловие ко II части). Но, увы, эти три части до сих пор не увидели света! Поистине, достойное сожаления обстоятельство. Документы, уже напечатанные Муравьевым, имеют несомненную научно-историческую важность; таковы же — уверены мы — и те документы, которые собраны были этим писателем, но не были им изданы. Важность документов, помещенных во второй части и относящихся к 1627–1645 гг., т. е. к первой половине XVII в., видна уже из следующего: в существе дела все эти документы есть неприятное клянчание о помощи, жалобы и сетования греческих архиереев и монастырей на свою бедность и скорби, но тем не менее исторические факты здесь, поскольку дело идет о Константинопольских патриархах, очень верны действительности. Сравнение этих документов с греческими известиями удостоверяет правдивость первых. Так это неожиданно! Значит, несправедливо думать, что будто «греки присно льстивы»! Но не будем ударяться в подробности; значение этих документов читатель легко усмотрит из тех цитат, какие будут нами приводимы в дальнейших наших очерках.[1]

**Кесарий Дапонте.** — Дапонте! Кто это, Дапонте? Известностью как историк этот муж стал пользоваться очень недавно. Неутомимый Сафа составил подробную биографию этого мужа. Но в этом жизнеописании не усматривается ничего замечательного. Дапонте родился в начале XVIII в. на острове Скопель, получил не блестящее образование, затем проводил очень подвижную жизнь, похожую несколько на жизнь авантюриста, бывал в Константинополе, жил долго в Бухаресте, Яссах, побывал

[1] Вообще о русских источниках мы будем говорить кратко, так как эти источники вполне доступны не только для ученого, но и для простого любителя греко-христианской истории.

в Крыму, — наконец, попал в константинопольскую тюрьму. При посредстве золота откупившись от тюрьмы, Дапонте, должно быть, с горя, ушел на Афон и сделался монахом. Умер в 1789 г.[1] Ничего замечательного! Так как значительная часть его жизни протекла в монашеской келии, то полагаем, что здесь и получили начало его исторические труды. Известность в качестве историка Дапонте получил недавно. Сафа в 1872 г. издал его сочинения в своей «Греческой библиотеке», а один румынский ученый три года назад повторил их издание. И вот Дапонте получил реноме историка. Откровенно говоря, если бы издание исторических трудов Дапонте не было новинкой в науке, мы и говорить о них не стали бы. Так мало привлекательности представляют они, на наш взгляд. Но коль скоро писатель приобрел известность, мы волей-неволей должны что-нибудь сказать об историке, стяжавшем славу хоть и спустя 100 лет по смерти. Дапонте составил «Хронографию» («Χρονόγραφος»), обнимающую 1648–1704 гг. бытия Турецкой империи.[2] Уже то самое, что Дапонте описал такое время, в какое он совсем не жил, мало обещает хорошего читателю его «Хронографии». И читатель, как мне кажется, не ошибется, если не станет ждать чего-нибудь путного от недостаточно образованного Кесария, взявшего на себя задачу говорить о том, чего он настоящим образом не знал. Во всяком случае, церковный историк совершенно напрасно потратит время, читая и перечитывая «Хронографию» Дапонте. Исторический материал гражданского свойства у Кесария на первом плане, а о церковных делах он говорит мало, даже почти ничего. Он отмечает смены одного Константинопольского патриаршествования другим, кое-что говорит о неурядицах в патриархии, указывает обстоятельства, при которых турки повесили патриарха Парфения (Хиосского), — обстоятельства лишние, а потому излишний раз доказывающие, что в Турции всякие нелепости возможны (Σ. 6). В «Хронографии» встречаются рассказы о том, как двое турок, впрочем, в разное время, обратились к христианству; но эти рассказы производят странное впечатление: один рассказ — баснословен (Σ. 26), а другой совсем непонятен — видите ли, некий Мустафа-эффенди («эффенди» — господин. — *Ред.*), пожелав сделаться христианином, обратился к патриарху

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 28–45; *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 501–502.

[2] Ibid. Σ. 3–70.

Каллинику, которого он любил, и, наконец, ушел (вдруг! почему?) в Галату к капуцинам, принял латинство и сделался францисканцем (Σ. 42–43). Удивительно! Образованность свою Дапонте обнаруживает в том, что делает несообразные сравнения, например, великого драгомана Александра Маврокордато именует «вторым Кикероном» (Σ. 16). Чтение «Хронографии» Дапонте очень затруднительно вследствие множества турецких слов. И однако же — каков сюрприз — в 1890 г. эта самая «Хронография» вновь издана — румынским ученым Erbiceanu, издана в оригинале с румынским переводом — в национальных интересах.[1] Объяснение этого странного явления, кажется, нужно искать в том, что в «Хронографии» много говорится о Молдаво-Валахии.

**Христофор Ангел, Рико и Эльснер.** — Христофор Ангел, родом из Пелопоннеса, не желая переносить турецкого деспотизма, бежал в Англию, где в начале XVII в. учился, а потом и жил в Кембридже и Оксфорде. Думают, что под конец он сделался даже кальвинистом.[2] Он написал сочинение на греческом языке (к которому — сочинению — издателем приложены латинский перевод и примечания) под заглавием «De statu hodiernorum Graecorum» («О состоянии теперешних греков»). Lipsiae, 1671. Книга написана для иностранцев, не знакомых с Православной Греческой церковью, а потому, будучи интересна для таковых, мало имеет значения в глазах человека православного, от рождения знакомого с учением и обычаями греков как православных. Нам она пригодится лишь в немногих вопросах, например, о постах, именно о строгости, с какой греки исполняли их, о материальном положении греческого духовенства и т. д. — Рико (Ricaut), англичанин, состоял секретарем английского посольства при Оттоманской Порте в Константинополе в 70-х гг. XVII в. Был человек очень любознательный, написал впоследствии несколько сочинений о Турции. Между ними пользуется особенной известностью (пер. с англ.) «Histoire de l'eglise Grecque» («История Греческой церкви»), 2-de edition. Amsterdam, 1710. В сущности, сочинение не заслуживает названия «История Греческой церкви», потому что это не история, а ряд очерков о тех или других сторонах состояния греков, преимущественно в XVII в. Книга Рико напоминает нам дневник Герлаха, — отличие между ними лишь в системе изложения и в степени образованности

[1] Theolog. Literaturzeitung. 1892. № 17. S. 422.

[2] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 294.

их авторов: Рико менее учен. Рико полезен почти в тех же вопросах, в каких и Герлах, т. е. по вопросам о взаимных отношениях турок и греков (турки, по его суждению, не были слишком деспотичны в отношении к грекам), об особенной власти патриарха, об уважении народа к духовенству, о строгости постов, о разных религиозных обычаях, об отношении греков к римо-католикам, о христианском просвещении, о суевериях и т. д. Мы охотно будем пользоваться книгой Рико, — в нем самом заметно теплое чувство к грекам. — Эльснер (Elssner), немец, написал «Neueste Beschreibung der Griechischen Christen in der Türkey» (Berlin, 1737) и еще «Fortsetsung der neuesten Beschreibund» и пр. (Berlin, 1747) — («Новейшее описание состояния греческих христиан в Турции» и «Продолжение того же сочинения»). Хотя книга Эльснера издана в XVIII в., взоры автора обращены на недалекое прошедшее Греческой церкви, и потому она может считаться описанием исторического состояния Греции XVII в. Автор, по-видимому, сам не бывал в Турции и описывал положение греческих христиан со слов какого-то константинопольского архимандрита, Афанасия Доростама, прибывшего в Германию, а потом Швецию с письмом патриарха Паисия (начал править Церковью в 20-х гг.) для сбора милостыни на выкуп пленных христиан. Эльснер описывает внешний вид пятидесятилетнего Афанасия и весьма хвалит его нравственные качества. Об этих последних качествах автор пишет так: «Рассказы Афанасия о теперешнем состоянии греков имеют все признаки достоверности. Он архимандрит, следовательно, важное духовное лицо при патриархе, а потому может сообщить верные известия о рассказываемом, притом же это — муж рассудительный, не суеверный, серьезный, богобоязненный, страшащийся неправды и лжи» (Vorrede). В подробности содержания сочинения Эльснера вдаваться не станем: оно вращается совершенно в тех же сферах, что и известные книги Герлаха и Рико. Рассказы Афанасия автором приводятся не дословно, а им дана самостоятельная, систематическая, обработанная форма; поэтому сочинение Эльснера нельзя назвать источником в строгом смысле этого слова. Если читатель позволит, мы отнесли бы книгу Эльснера, так сказать, к полуисточникам исторической науки: здесь есть и то, что можно причислить к источникам, — рассказы Афанасия, — и то, чего нельзя причислить сюда, — собственные суждения автора, работавшего кабинетным способом и лично не бывавшего в турецкой Греции. Эльснер имеет много общего в воззрениях с Рико. — Книгой немецкого ученого историк Греческой церкви пользоваться обязан.

IV. Источники для изучения той же истории XVIII в.

По части рассматриваемых источников этот век очень беден, но в утешение себе и другим должны заметить, что четверть века тому назад историки в этом отношении были еще беднее — или, точнее, были почти лишены всяких источников.

Опять **Дапонте.** — Наш старый знакомый Дапонте кроме прежде рассмотренной нами «Хронографии» писал еще «Исторический каталог знаменитых мужей» (1700–1784 гг.) — «Κατάλογος ἱστορικὸς ἀνδρῶν ἐπισὴμων». Этот «Каталог», относящийся по своему происхождению и содержанию к XVIII в., издан впервые Сафой в его «Греческой библиотеке» в 1872 г.[1] В этом сочинении Дапонте подробно пишет или же делает краткие заметки о писателях, принадлежащих к разным чинам, и о более известных духовных и мирских лицах, отличавшихся своей деятельностью и жизнью. Имена лиц, вошедших в «Каталог» автора, расположены по порядку их служебных рангов. Сначала идут патриархи Константинопольские (заметим, кстати, с пропусками, обнимающими сразу несколько десятилетий), Александрийские и пр., потом просто архиереи — иеромонахи, иереи, иеродиаконы и монахи; потом русские императоры и императрицы вышеуказанного периода, господари, драгоманы и пр. Можно бы подумать, что автор сумел сказать много любопытного в своем «Каталоге», но ничего такого нет. Мы напрягали все усилия, чтобы добыть хотя бы одну особенно любопытную выдержку из книги — но ничего не добыли. Говоря о писателях XVIII в., автор приводит заголовки их сочинений, по-видимому, на память или со слухов, без указания точного их содержания, места и года издания. Так, обыкновенно, пишут по истории литературы, не имея под руками никаких книг. Кое-какие сведения о жизни и деятельности «знаменитых мужей» нередко заканчиваются молитвенными воздыханиями вроде следующих: «Вечная тебе память» или «Слава Тебе, Боже!» Курьеза ради процитируем отзыв Дапонте о нашем Петре Великом. Этого государя он именует «вторым солнцем» (Σ. 136). И на том спасибо! Откровенно говоря, нелегко решить вопрос о том, стоит ли чем-либо пользоваться из этого сочинения или нет. Любопытно, однако же, что и это сочинение Дапонте издано в 1890 г. вторым изданием, под редакцией прежде упомянутого нами Erbiceanu, снабдившего оригинал отечественным, румын-

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 73–200.

ским переводом.[1] Мотивом издания, вероятно, служит то, что здесь говорится о господарях. Мы не усмотрели никаких достоинств в разбираемой книге Дапонте, но один немец, критик румынского издания «Каталога», взглянул на дело иначе. Он усмотрел в книге признаки прогрессивного движения греко-христианской мысли, а усмотрел он эти признаки в том, что в Греции, судя по «Каталогу», некоторые духовные лица увлекались идеями квиетиста (еретика) Молины.[2] Поистине хитер немец, умудрился хоть за что-нибудь похвалить сочинение Дапонте. Но от такой похвалы, конечно, православному человеку не поздоровится.

**Сергий Макрей.** — Макрей (Μακραῖος) — знаменитость Сафы. Указанный ученый тщательно составил биографию Макрея, но мы — в интересах краткости — лишь немногое заимствуем из нее. Макрей родился около середины XVIII в. в Фурне, первоначальное образование получил в аграфской (т. е. начальной. — *Ред.*) школе, но потом ему посчастливилось дважды учиться под руководством знаменитого греческого ученого Евгения Булгариса — сначала в так называемой Афонской академии, а потом в Константинопольской патриаршей школе. По окончании образования Макрей занял видное место преподавателя в этой же школе. Умер в преклонных летах, в 1819 г.[3] Макрей известен составлением церковно-исторического сочинения под заглавием «Достопамятности церковной истории» (обнимающего 1750–1800 гг.) — «Ὑπομνήματα ἐκκλησίαστικῆς ἱστορίας». Сочинение это впервые издано Сафой в 1872 г. в его известной «Греческой библиотеке».[4] Оно разделяется на пять частей, но деление это чисто механическое. По-видимому, автор имел намерение приложить в конце каждой части списки патриархов и султанов, упоминаемых в известной части, но эти списки почему-то находим не при всех пяти частях. Сафа в большом восторге от «Церковной истории» Макрея, почему он именует автора «единственным лицом, достойным имени историографа», а его «Историю» — «одним из наиболее почтенных памятников в ряду хронографий».[5] Но мы не разделяем восторгов Сафы. Самое начало «Ис-

[1] Это сочинение Дапонте издано в Румынии в одной и той же книге вместе с прежде рассматриваемой «Хронографией» этого автора.

[2] Theolog. Literaturzeitung. 1893. S. 424.

[3] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 71–81.

[4] Ibid. Σ. 203–401; Σημειώσεις. Σ. 402–419.

[5] Ibid. Σ. 24, 84.

тории» странное: она начинается, как говорится, ни с того, ни с сего. «История» начинается так: «Окончился 1750 год от Рождества Христова, и Церковь стали отягощать различные взносы денег и издержки». И это вдруг! Правда, дальше, но не сразу, автор объясняет, чем обусловлено это явление, но все-таки начало остается странным. А оканчивается «История» так, как будто бы автор ради отдыха закурил наргиле (кальян. — *Ред.*), а потом и... заснул. «Церковная история» Макрея в существе дела есть история Константинопольских патриархов — и в этом отношении она есть подробное изображение жизни и деятельности этих лиц за целую вторую половину XVIII в. А это при бедности вообще источников для указанного века Греческой церкви очень важно. Но, к сожалению, автор ведет свое дело далеко не так, чтобы мы оставались ему вполне благодарны. Очевидно, Макрей где-то слышал, что в хорошей истории дается место характеристикам действующих лиц, и сам пытается сделать то же самое, описывая патриархов. Но подобная задача оказалась ему не по силам. Его характеристики не выдерживают даже снисходительной критики. Прежде всего, они крайне монотонны и шаблонны. Если бы кто вздумал выписать эти характеристики в виде параллельных столбцов, то открылось бы, что в них слишком много общих черт, тогда как действительные исторические лица всегда носят печать разнообразия. К этому же еще нужно прибавить то, что этот автор, если желает написать особенно сочувственную характеристику, то без меры сыплет словами, прибегает к риторике и воображает, что таким образом он достигает цели. Большинство патриархов из-под его пера выходят «филаретами» (т. е. добродетельными. — *Ред.*), «филагатами» (т. е. добролюбами. — *Ред.*), «афиларгирами» (бессеребрениками. — *Ред.*), а подчас к тому же и «филомузами». Характеристики патриархов у Макрея часто превращаются в панегирики. Так, описывая одного патриарха, который управлял Константинопольской церковью всего-навсего пять месяцев и четыре дня, автор, однако же, характеризует его следующими словами (это — Мелетий): был он «кроток, незлоблив, благопопечителен, учителен, бережлив, несребролюбив, обращал свою любовь ко всем, любил и всех архиереев, и иереев, и монахов, и архонтов, и клириков и весь (?) народ; и во всем, по апостолу, был вся, да всяко некая приобретет во Христе» (Σ. 273–274). В уста этого же патриарха Макрей вкладывает длинную молитву своего сочинения, которой на самом деле иерарх, конечно, не произносил (Σ. 264). Еще неправдоподобнее характеристика другого патриарха

(Софрония). Этот патриарх, по уверению Макрея, являлся столь «учителен, что каждое его слово и каждый оборот речи был целым поучением». «В толковании Св. Писания он же проявлял сладость, силу и ум, отличавшие св. отца — Златоуста» (Σ. 306, 321). Разумеется, такая характеристика чужда правдивости. Следует заметить о характеристиках Макрея еще то, что если кого он порицает, то он уже не щадит порицаемое лицо, а если кого хвалит, перебирает чуть не весь панегирический лексикон. Пытается автор иногда описывать и литературную деятельность патриархов, но это у него сводится к характеристике вроде следующей: «Каллиник, патриарх, писал разное» — и конец (Σ. 234). В тех случаях, когда Макрей говорит о целых массах людей, ему почему-либо неприятных, в выборе бранных слов он не стесняется. Латинян обзывает «волками в овечьей шкуре» (Σ. 216), христианский народ константинопольский именует «дикими зверями и бешеными собаками», «безумной паствой» (Σ. 210–211). Из некоторых противоречивых суждений автора оказывается, что он не всегда имеет надлежащую точку зрения. Одного патриарха (Серафима, отставного) за то, что он явно держал сторону возмутившихся против турецкого владычества греков и поощрял их продолжать борьбу, Макрей порицает, объявляя его подстрекателем народа к убийствам, на что, по его словам, не осмеливался ни один православный патриарх, будучи охранителями своего достоинства как учителей мира и кротких учеников Христа (Σ. 287–288). А другого патриарха, столь же явно дружившего с турками и удерживавшего греков от восстания против турецкой власти (говорим о Григории V), он же склонен считать действующим легкомысленно (Σ. 394). Что-нибудь одно: или Серафим действовал хорошо, а Григорий нехорошо, или же наоборот; другого взгляда быть не может на это дело. К недостаткам Макрея нужно относить и то, что он является ярым врагом всяких новшеств, в чем бы эти последние ни заключались, хотя бы в переделке патриархом своих покоев. Историк должен любить все хорошее, не соблазняясь тем, новое оно или старое. Некоторые из указанных нами недостатков Макрея видит и Сафа, но он считает их слишком маловажными. Впрочем, зато Сафа указал один такой недостаток у Макрея, который мы сами не заметили: оказывается, что благоприятные или неблагоприятные отзывы этого историка о патриархах часто зависели от того, хорошо или не совсем хорошо жилось самому Макрею при том или другом патриархе из числа

тех, о которых он писал и при которых жил.[1] К числу достоинств «Церковной истории» Макрея Сафа относит то, что этот историк замечательно точен по части хронологии и не вплетает в свой рассказ ничего такого, что прямо к делу не относится.[2] Охотно присоединяемся к приведенному замечанию афинского ученого: действительно, все это отличает Макрея от других греческих повествователей данного периода и заслуживает похвалы. Но мы еще должны указать на благородство мысли рассматриваемого историка: вероятно, как человек, вся жизнь которого связана с педагогической деятельностью, он с замечательной теплотой относится даже к малейшим успехам просвещения и никогда не забывает восхвалить известного патриарха в случае, если этот обнаружит ревность к устроению новых или усовершению существующих школ (Σ. 218–219). В возникшем тогда вопросе о том, крестить или нет переходивших от римского католицизма и протестантизма в Православие, Макрей держался более гуманного и правильного взгляда, между тем некоторые патриархи держались другого взгляда, не имеющего в свою пользу твердых оснований. По-видимому, Макрей не чужд был сладостной мечты, что возможно наступление такого времени, когда «философы будут править и правители философствовать» (Σ. 245). Вообще, если недостатки «Церковной истории» нашего историка и довольно значительны, то при помощи критического аппарата нетрудно оперировать ей как научным источником со значительным успехом. Некоторые известия Макрея сами по себе очень любопытны; таковы, например, его известия о патриархе Григории V, которого у нас считают, по примеру тщеславных афинян, великим иерархом единственно, кажется, за то, что турки присудили его к виселице и повесили в великий день Пасхи.

**Афанасий Комнин Ипсилантис.** — Ему принадлежит сочинение «Ἐκκλεσιαστικῶν καὶ πολιτικῶν εἰς δώδεκα» («О церковных и государственных делах в 12-и книгах». — *Ред.*) (Константинополь, 1870). Книга эта старая, хотя она издана и недавно; в наше время в Греции напечатано много исторических сочинений, извлеченных из пыли библиотек. Мало точных известий имеется об Афанасии Ипсилантисе. Известно, что он жил в прошлом столетии в Константинополе, предполагают, что он умер в конце

[1] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 24, 84–85.

[2] Ibid. Σ. 85.

этого же века, по своему званию он врач. Рукопись его вышеназванного сочинения найдена в библиотеке Синайской метохии в Каире. Хотя в приведенном нами заглавии труда Ипсилантиса указано 12 книг (частей), на самом деле изданы только 8-я, 9-я и 10-я книги, и то не полностью. Не вышли в свет первые семь книг, начинающиеся от времени Юлия Кесаря и простирающиеся до падения Константинополя, ввиду того, что они не представляют интереса; не появились в свет и две последние книги (11-я и 12-я), в которых, вероятно, было продолжение того, что теперь напечатано, ибо они утрачены. В напечатанных же книгах рассказывается история Турции от падения Константинополя до конца 80-х гг. XVIII в. Наибольшее значение, конечно, имеет та часть довольно большого сочинения Ипсилантиса, которая им написана в качестве современника; такой частью является вторая половина 9-й книги и книга 10-я. Но мы напрасно будем ожидать найти здесь много интересных известий. Даже сам издатель «Истории» Ипсилантиса (архимандрит Герман) очень скромно отзывается о том, что может найти читатель в рассматриваемой части у Ипсилантиса: «Читатель часто откроет здесь основания полюбить в авторе (Ипсилантисе) скорее любящего свой народ эллина, чем беспристрастного историка, скорее благочестивого и добродетельного старца, чем старательного писателя; в нем богобоязненный христианин берет перевес над глубоким политиком».[1] Наш читатель, конечно, хорошо поймет, что если сам издатель не мог иначе характеризовать историка Ипсилантиса, то, значит, «История» этого писателя не высока по своим достоинствам даже в той ее части, где он пишет как современник и очевидец. Нужно сказать, что церковно-исторический элемент в этом труде не выдвигается на первый план и занимает не видное место. Нельзя и сравнивать «Церковную историю» Макрея и «Историю» Ипсилантиса по их значению для ученого, занятого изучением церковной жизни греков второй половины XVIII в., хотя оба эти писатели жили в одно и то же время и описывали как очевидцы это же самое время. Макрей в такой же степени богат церковно-историческими сведениями, в какой Ипсилантис беден ими. С первого взгляда является даже не совсем понятным, почему в заголовке труда рассматриваемого писателя история его сначала наименована церковной, а потом уже политической. Правильнее было назвать ее или просто политической, или же

[1] *Υψηλάντης*. Πρόλογος. Σ. 3–4, 9, 11–13.

сначала политической, а потом уже церковной. Указанная странность находит себе достаточное объяснение в другой странности: автор ведет свой рассказ, располагая его не по порядку царствующих султанов, а по порядку правивших Церковью патриархов Константинопольских. Но возникает вопрос: почему автор поступил так, а не иначе? Если он хотел внушить читателю мысль, что истинными правителями греческого народа были патриархи, а не иноверные султаны, то, внушая подобную мысль, он должен был бы написать действительную историю патриаршего управления Греческой церкви под владычеством турок, а не ограничиваться сухими и малоинтересными заметками о Константинопольских патриархах. Вообще нельзя не умолчать, что заглавие книги вводит читателя в заблуждение; он надеется встретить здесь настоящую церковную историю, а между тем встречает здесь лишь обрывки и сухие заметки по этой части. Несомненно, что каждому занимающемуся изучением новейшей греческой церковной истории необходимо ознакомиться с трудом Ипсилантиса уже ради простого успокоения совести: не познакомившись с этой «Историей», он ведь все будет думать, что в ней в самом деле собраны невесть какие сокровища исторического знания. В одном русском серьезном церковно-историческом сочинении «летопись» Ипсилантиса названа «весьма важной», разумеется, для церковного историка. Было бы очень желательно узнать, в каком отношении эта книга показалась русскому ученому «весьма важной»? Впрочем, мы рады были бы и тому, если бы этот последний разъяснил, в каком отношении «История» Ипсилантиса хоть сколько-нибудь важна для церковного историка, изучающего XVIII в. (или какой другой) церковной жизни.

Наконец, **Александр Элладий (Ἑλλάδιος).** — Элладий родился около середины XVII в. в Лариссе, в Фессалии, имел случай получить достаточное образование. Будучи в Константинополе, он поступил на службу к английскому посланнику лорду Паджету (**Πάγετ**) и с тех пор начал странствовать по Европе, сначала вместе с сейчас названным лордом, а потом и без него. Побывал в Венгрии, Австрии, Германии, Франции и Англии. В этой последней стране он слушал лекции в Оксфорде и изучил английский язык.[1] О последних годах его жизни мы не имеем сведений. Он написал на латыни сочинение под заглавием «Status praesens ecclesiae Graecae» («Теперешнее состояние Греческой церкви») (1714, указания на место издания на

[1] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 447–448.

заглавном листе книги нет). Книга почему-то посвящена нашему Петру Великому с приложением его портрета. Мы относим эту книгу к числу памятников, имеющих значение в деле изучения Греческой церкви XVIII в. главным образом потому, что она издана в указанном веке. Что же касается ее церковно-исторического содержания, то мы затрудняемся сказать, какая эпоха Греческой церкви характеризуется здесь. В книге сообщается много известий о превосходном состоянии греческих школ в Турции; но в таком состоянии эти школы не находились ни в XVII, ни в XVIII в., да и сомневаемся, так ли они хороши и теперь, какими описал их Элладий. Школы Элладия суть школы воображаемые. Что таких превосходных школ в его время совсем, может быть, не было в Греции, в этом удостоверяет сам Элладий, не замечая того; ибо, по его словам, в превосходных школах Греции, ничуть не уступающих по достоинству нашим теперешним гимназиям, если верить показаниям автора, было по одному нищему учителю, причем ни книг для учеников, ни денег на содержание их не имелось. Элладий сочинил свои школы из патриотизма, имея в виду восхвалить греческий народ и возвысить его в глазах западных христиан. Элладий много говорит о благочестивых обычаях греков, о необыкновенном уважении их к семейному началу и т. д.; но обо всем этом он говорит так, как это делается в проповедях, произносимых в похвалу какого-либо знаменитого покойника. Такую благочестиво-идиллическую жизнь греки вели, может быть, лишь во дни св. Андрея Первозванного, которого этот народ считает просветителем Византии. Восхваляя без меры свой народ, Элладий иногда говорит положительные нелепости. Так, раскрывая дикую мысль, что будто это очень хорошо, если у греков нет ни типографий, ни своих печатных книг, Элладий в доказательство ее правоты указывает на то, что где есть печать, там встречаются и великие злоупотребления этой последней. Один из примеров такого злоупотребления вслед за тем он и приводит, говоря: «Ut taceam jam abusum horrendum, quoties nempe Sanct. Scripturarum fragmentis ad ἀφέδρωνας suos emungendos utuntur» (Теперь я умолчу о злоупотреблении, которое будет свирепствовать, ибо ведь сколько раз пользовались фрагментами из Св. Писания для своих нечистых вместилищ (букв. — отхожих мест), которые должны быть вычищены. — *Ред.*) (P. 165). Автор, очевидно, совсем заболтался. Впрочем, спешим оговориться. Книга Элладия не лишена значения, в ней разбросано немало микроскопических заметок большой важности, но все же эта книга может быть полезна только в очень опытных руках: нужна полная бдительность, чтобы автор не ввел читателя в

заблуждение своим апологетизмом. Отзывы его о Кирилле Лукарисе имеют высокую научную ценность. Элладиева критика новогреческого перевода новозаветных книг, сделанного Каллиополитом, как думают, под влиянием протестантов, превосходна, и мы с истинным наслаждением читали эти страницы в книге, но, к сожалению, трактат автора относительно новогреческого перевода почти выходит за пределы церковно-исторических интересов и входит в область филологии.

V. Источники для изучения Греческой церкви XIX в.

Такими источниками служит *все* и *ничего*. *Все*, не исключая плюгавой фанариотской газетки «Восток», теперь уже покойной, издававшейся в Москве, — в светской прессе, и все, не исключая бессмысленного апокрифа под названием «Сон Богородицы», не так давно раздаваемого одним греческим иерархом палестинским паломникам в Иерусалиме в качестве весьма назидательного произведения — в духовной литературе. Все, говорим, и ничего. *Ничего*, потому что все и ничего в настоящем случае являются понятиями тождественными. Главное же, в настоящее время, когда история XIX в. только что закончилась, нелегко сказать, какие течения в церковной жизни греко-восточного мира этого времени возобладают, и потому какие документы получат для историка особенную важность и значение. Всем известно, что нет ничего труднее, как спокойно и правильно изучать совокупность явлений ближайшего времени. В 30-х гг. истекшего века общее внимание людей, интересующихся делами Церкви, обращало на себя освобождение Элладской церкви из-под фанариотского ига. Сколько радужных надежд возлагалось на освободившуюся от постороннего давления Церковь молодого королевства! Теперь же немногие уже остаются под влиянием этих надежд. Несомненно, эта Церковь ничего не приобрела от того, что сделалась независимой, а потеряла весьма много, и притом самого дорогого. Точка зрения на положение Эллады меняется. И, быть может, нам скоро придется собирать документы, показывающие, что потеряла, а не что приобрела указанная Церковь вследствие своего освобождения из-под власти фанариотов. То же самое должно сказать о церкви Болгарской. Давно ли все мы восторгались отделением Болгарии от Константинопольского патриархата, как счастливой зарей, занимающейся над пробудившимся к новой жизни народом? Восторгаемся ли мы этим событием теперь? Не думаю. Освободившись от фанариотского ига, Болгария в самое короткое время растеряла то, чем силен был этот долго порабощенный народ, — святые

предания родной старины, которые своими корнями держались на церковной почве Константинополя. Новые документы получают особенное значение — это документы, в которых говорится об упадке значения Церкви и оскудении веры в княжестве Болгарском. И в Элладе, и в Болгарии религиозность нового образца, на манер покладистой французской религиозности, приобретает особенную силу после того, как власть патриарха Константинопольского там и здесь окончательно пала. Говорим все это единственно затем, чтобы уяснить, как трудно еще историку нашего времени встать на настоящую точку зрения в вопросе, хорошо это или плохо, что Эллада и Болгария уже не под властью Вселенского патриарха? А затрудняясь этим вопросом, он затруднится и тем, на каких документах остановить свое внимание как на главных источниках при изучении Греко-Восточной церкви нашего времени. Только с течением времени все это разъяснится, и только тогда-то можно будет писать точную историю указанной Церкви XIX в.

Просим читателя припомнить, что Эллада и Болгария с их Церквями нас мало интересуют, так как предметом нашего особенного внимания в дальнейшем труде будет Константинопольская церковь и явления, с ней связанные (см. «Введение»). Если же мы заговорили сейчас об Элладе и Болгарии, то сделали это по следующей уважительной причине. Главнейшие источники для изучения истории Греческой церкви XIX в. в указанном отношении находятся в тех самых книгах, в которых раскрывается история отпадения Эллады и Болгарии от Константинопольской церкви. Почему так, понять нетрудно. Касаясь истории отделения этих двух стран от власти Константинопольского патриарха, невозможно было не касаться в то же время и разных вопросов о патриархе, его власти, об архиереях прежнего типа и их отношениях к народу и т. д., и т. д. Таким образом появились в свет книги, которые собственно ведут речь об Элладе и Болгарии, но которые в то же время дают много очень ценных материалов по истории главнейшей Греческой церкви, т. е. Константинопольской. К подобного рода источникам относится прежде всего сочинение знаменитого Константина Икономоса (τοῦ ἐξ Οἰκονόμων) под заглавием «Τριακονταετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ. ἢ συνταγμάτιον ἱστορικὸν τῶν ἐκκλησιαστικῶν συμβεβηκότων. ἀπὸ 1821 μέχρι 1852» («Церковное тридцатилетие, или Историческое описание церковных происшествий») (Афины, 1864). Икономос (1780–1857), этот замечательный ученый, принимал активное участие в устройстве Элладской церкви

после ее отделения от Константинопольской, а поэтому много говорит в своей книге вообще о патриархах и греческих архиереях и церковной жизни Константинопольского патриархата. Особую ценность придает книге Икономоса как то, что в ней много документального материала, так и то, что Икономос не сочувствовал отделению Элладской церкви от Константинопольской и значит мог быть беспристрастнее в критике дел этой последней, чем другие греческие писатели, сторонники отделения. Другим важным источником нашего дела должно служить трехтомное сочинение немца Maurer'a. Оно возникло при тех же обстоятельствах, когда Эллада отделилась от Константинополя в церковном отношении, и носит название «Das Griechische Völk in offentlicher, kirchlicher Beziehung» (Bd. I–III) (Heidelberg, 1835) («Греческий народ в общественном и церковном отношении» и пр.). Сочинение драгоценно во многих отношениях. Его автор, Маурер, был членом регентства в Элладе во время малолетства баварского принца Оттона, провозглашенного королем эллинов, — и жил в качестве члена регентства в Афинах. «Источниками сочинения, — по словам автора, — служили относительно прежнего состояния страны (а это-то нам и нужно. — *А. Л.*) или прямо официальные известия, или, по крайней мере, сведения, собранные официальным путем, или же сведения, полученные от частных, но благонадежных людей» (Vorrede. S. XV). Несомненно, что книга имеет характер первоисточника. Она может служить авторитетным пособием для историка, изучающего Константинопольскую церковь, так как в ней собрано много известий, заметок и сведений по этой части за время, предшествующее отделению Элладской церкви от патриаршей. Мы произнесем лучшую похвалу Мауреру, если скажем, что вся немецкая, значительного объема, литература, появившаяся после этого автора и посвященная истории молодого Эллинского королевства, касаясь отношений Константинопольской церкви к Элладской до отделения последней от первой, часто лишь буквально повторяет по этому вопросу известия все того же Маурера. — Столь же полезным источником знаний для церковного историка могут быть и важнейшие из сочинений, обязанных своим происхождением так называемой болгарской схизме. Эта схизма заставила с таким же усердием критиковать дела и порядки Константинопольской церкви, с каким это происходило и раньше по вопросу об отделении Эллады от Константинополя в церковном отношении. Из книг, сюда относящихся и рассуждающих на основании документов или же сообщающих

самые документы, наиболее видное место занимает «Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского, по делам Православной Церкви на Востоке» (СПб., 1886). Весь этот том состоит из документов, из выдержек из таких же документов и суждений Филарета и имеет высокую научную цену. Помещенные здесь материалы охватывают эпоху от 1858 до 1867 г., но эти материалы проливают свет и на более раннее положение вещей в интересующей нас Константинопольской церкви. Немало можно найти сведений о положении этой Церкви и в других томах издания «Собрание мнений Филарета». Было бы несправедливо обойти молчанием и очень полезную для нашего дела книгу покойного грекофила Т. И. Филиппова «Современные церковные вопросы» (СПб., 1882). Около половины книги посвящено изучению Константинопольской церкви и греко-болгарской «распре». Автор большей частью приводит документы или судит, опираясь на них. Каких воззрений держится автор, это видно из эпиграфа к его книге, взятого у Григория Богослова: «Не победити ищем, но прияти братию, их же [болгар, поясним мы] разлучением терзаемся».

Для историка в рассматриваемом отношении большой интерес представляют дневники, записки и сочинения, написанные на основании личных наблюдений таких лиц, которые долго жили на Востоке и которые усердно изучали состояние Греческой церкви в наше время. Упоминать ли здесь о преосв. Порфирии (Успенском), изучившем христианский Восток как никто другой, долго живя в этой стране? Думаем, что это лишнее. Много он написал и напечатал, а многое только написал, но не успел напечатать. Как много самого ценного и интересного материала находится в произведениях епископа Порфирия, об этом превосходно можно судить по его дневникам под заглавием «Книга бытия моего».[1] Из других лиц, заслуживающих упоминания по таким же основаниям, укажем на профессора В. Григоровича, написавшего «Очерк путешествия по европейской Турции» (Казань, 1848), где можно найти сведения о греческих школах и вообще о духовном просвещении; на К. Н. Леонтьева, составившего художественные рассказы под скромным загла-

[1] Это произведение преосв. Порфирия (Успенского) в настоящее время полностью издано под заглавием «Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия». Издание Императорской Академии наук на средства Палестинского об-ва. Т. I–VIII. СПб., 1894–1902.

вием «Из жизни христиан в Турции» (Т. I–III. М., 1876), в которых нет ни одной черты, которая не находила бы себе подтверждения в литературе, посвященной тому же делу: он не любит бросать слова на ветер; наконец, на архимандрита Антонина (Капустина), который издал свои путевые записки под негромким заглавием «Поездка в Румелию» (СПб., 1879) и «Из Румелии» (1886), записки обширные, тем более драгоценные, что они, поражая своей необычной свежестью и новизной, до сих пор остаются неведомыми в науке. Сочинение о. Антонина изобилует остроумнейшими афоризмами; вот один из них, который дорог сердцу каждого историка: «На беду или на счастье — и история есть тоже факт, и тоже сила, и порознь и вместе, смотря по тому, кто чего в ней ищет». По направлению мысли о. Порфирий — грекофоб, Григорович — славянофил, Леонтьев — грекофил, а о. Антонин, во всяком случае, не грекофил.

Мы перечислили лишь малую часть источников для XIX в., но мы и не брались за что-либо большее: *все* не подлежит исчислению.

**VI. Православный Палестинский сборник.** — Под таким не импозантным заглавием в течение последних двадцати лет Императорское Православное Палестинское общество в Петербурге издало целую серию памятников первостепенной важности для историка Греческой церкви. Кажется, немного распространен этот «Сборник» в публике, но все любящие духовное просвещение от души возблагодарят указанное Общество за его просветительную деятельность. Издание «Сборника» с самого начала появления Общества сделалось одной из его целей. В уставе Палестинского общества сказано: § 1. Общество учреждается исключительно *с ученой* и благотворительной целями, для достижения которых ему предоставляется: собирать, разрабатывать и распространять сведения о св. местах Востока; § 3. Общество заботится о приведении в известность и сообщении таких сведений, которые остаются без употребления в частных руках и в архивах разных мест; § 7. Собирание и распространение сведений Обществом совершается посредством чтений в собраниях Общества, а также печатных записок, периодических и других сочинений и сборников, издаваемых в свет. В силу этих параграфов устава, Общество начиная с 1882 г. успело напечатать (а это далеко не все, что оно издает) более 50 томов и выпусков, имеющих огромное научно-историческое значение. Эти тома и выпуски могут быть превосходным материалом для церковного историка — станет ли он изучать старое время,

с IV в., или же новейшее до настоящей минуты. Велики заслуги Общества для науки. И это результат лишь двадцатилетней деятельности. Как же разрастется его деятельность ради науки в будущие десятки десятков лет?! Но и теперь Обществом сделано так много, что невозможно не благодарить его за просвещенную попечительность о науке. Чувством благодарности наполняется и наше сердце, когда взираем на серию томов церковно-исторического содержания, отпечатанных Обществом. Но чувства, как известно, не знают логики. О логике совсем забыли и мы, намереваясь говорить о просвещенных плодах Палестинского общества. Законы логики требовали, чтобы мы упомянули об изданиях Общества, имеющих отношение к изучению новейшей греческой церковной истории XV–XIX вв., там, где мы вели речь об источниках для каждого из этих веков. Но мы не пожелали этого сделать, пошли наперекор логике. А поступили мы так потому, что в знак благодарности Обществу возымели намерение сказать об источниках, изданных этим Обществом, не порознь, а в совокупности, чтобы таким образом наглядно показать, что́ и на нашу скромную долю пало от просвещенных щедрот названного учреждения. Вот перечень источников иногда некоторой, а чаще величайшей важности для нашего дела, обязанных появлением на свет Палестинскому обществу: «Рассказ и путешествие к св. местам Даниила, митрополита Ефесского, 1493–1499 гг.», издано под ред. Г. С. Дестуниса. «Описание св. Горы Синайской и ее окрестностей» Паисия Агиапостолита, митрополита Родосского, между 1577–1592 гг., под ред. А. И. Пападопуло и Г. С. Дестуниса. «Хождение Трифона Коробейникова», 1593–1596 гг., под ред. Хр. М. Лопарева. «Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв.», в пер. с греч. г-на П. В. Безобразова. «Проскинитарий» Арсения Суханова, 1649–1653 гг., с двумя «приложениями» того же автора, под ред. профессора Н. И. Ивановского (это записки Арсения, странствовавшего по Востоку: подозрительность в отношении к грекам заставляла его чуть не заглядывать во все уголки каждого посещаемого им дома; а цель — узнать поточнее греков — изощряла его критическую наблюдательность. Знаменитый памятник!). «Описание Турецкой империи» (с рукописи), между 1670–1686 гг., под ред. профессора П. А. Сырку. «Странствования Василия Григоровича-Барского по св. местам Востока с 1723 по 1747 год», четыре части со 145 рисунками, под ред. А. П. Барсукова — «с подлинной рукописи». (Это такой памятник, равного которому нет ни у греков, ни в Европе, когда дело касается изучения внутренних сторон Греческой

церкви XVIII в. Достоинство его мы можем обозначить только следующим неправильным, но на этот раз наиболее подходящим выражением: он, этот памятник, **слишком хорош**.) «Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, на Афонскую Гору, в св. Землю и Египет», 1766–1776 гг., под ред. В. Н. Хитрово. «Православие в Св. Земле» (по личным наблюдениям, заключает историко-статистическое описание всех сторон Иерусалимского патриархата), соч. В. Н. Хитрово. «Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством в XVI–XIX столетиях», соч. проф. Н. Ф. Каптерева. Издания Палестинского общества изящны и даже роскошны — на манер лучших заграничных изданий того же рода.

Превосходно; однако же, мое ли дело хвалить и превозносить *такое* Общество, как Общество Палестинское?.. Но меня ободряет девиз Общества: «Не умолкну ради Сиона и ради Иерусалима не успокоюсь». И я «не умолкну», и я «не успокоюсь», хотя и сознаю, что для такого назначения, как возвеличение благословенных трудов Общества более пригодны были бы лучшие люди, красноречивейшие и отменнейшие.[1]



[1] Когда я начинал излагать содержание только что оконченной мной главы, я имел намерение кроме обзора источников сделать краткие заметки относительно ученой литературы предмета; но так как эта глава вышла велика и я более не осмеливаюсь испытывать теперь же терпение читателя перечнем книг, их названий, изданий, их авторов и т. д., то я и решился заметок о литературе здесь не делать, оставляя это до следующих глав, где при том или другом удобном случае под строкой я попытаюсь разъяснить значение той или другой книги, входящей в состав указанной литературы.

# Взаимные отношения Оттоманской Порты и подвластных ей христиан Греко-Восточной церкви после падения Византийской империи[1]

Ἠγάπησε πολλὰ τὸ γένος τῶν χριστιανῶν καὶ ἔβλεπε καλῶς.

Много возлюбил (Магомет II) христианский (греческий) народ и взирал на него благосклонно.

Historia Patriarchica.

Магомет II, турецкий, или османский, султан, в конце мая 1453 г. положил конец существованию Византийской империи, которая уже давно и состояла только почти из одной столицы — Константинополя.

[1] По-видимому, наиболее полезными пособиями при составлении исторического очерка под указанным заглавием, кроме сочинений: *Maurer*. Das Griechische Völk; *Elssner*. Neueste Beschreibung der Griechischen Christen; *Lamansky*. Secrets d'état de Venise (о которых мы говорили в главе «Обзор источников истории Греко-Восточной церкви») могут быть: 1) *Zinkeisen*. Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa. Gothe, 1854–1863. Это сочинение составлено на основании многочисленных источников, аккуратно цитируемых, читается живо — и имеет всегда целью вполне уяснить дело. Дорого оно в особенности тем, что в нем достаточно подробно и основательно говорится об отношении турецкого правительства и народа к греческим христианам, чего почти не делает *Hammer*, написавший очень подробную историю турецкого народа. Лучшей истории турок, чем многотомное сочинение Цинкейзена, мы не знаем. 2) *Hertzberg*. Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des Antiken Lebens bis zur Gegenwart. Bd. II–IV. Gotha, 1877–1879.

Что же дальше? Город опустел, и нужно было снова заселить его. Одна часть жителей Византии разбежалась еще до катастрофы, другая — тотчас после катастрофы. Многие из греков, захваченные в плен победителями, были этими последними проданы в рабство в качестве добычи, доставшейся на долю храбрых турок. К счастью, нужно было только заселить город, а не восстанавливать его из развалин. Константинополь как город мало пострадал во время последних тяжких для греков и чересчур радостных для турок событий. Несмотря на долговременную осаду, штурм и трехдневный грабеж, столица падшего государства пострадала менее, чем как этого можно было ожидать. Ибо, сколько мы знаем о событиях, в стенах города после его взятия ничто не подверглось разрушению: ни один храм, ни один монастырь, ни один дворец не пострадали ни от огня, ни от опустошения. Этому содействовал сам Магомет II. В первый же день после падения Константинополя, въехав

---

В тех вопросах, которые имеют значение при изучение отношений турок к христианам, Гертцберг следует Maurer'y и Zinkeisen'y, привнося немного нового. Но такое новое у него все же есть, а потому и Гертцберг заслуживает внимания. 3) *Скабаланович Н. А.* Политика турецкого правительства по отношению к христианским подданным и их религии — от завоевания Константинополя до конца XVIII в. (Напечатано в «Христ. Чтении», 1878. Т. II). Сочинение по содержанию очень интересное. Жаль только, что автор не указывает своих научных пособий, оставляя читателя в недоумении о том, чем пользовался автор. Но дело само собой разъясняется, если читатель сравнит сочинение г-на Н. А. Скабалановича с сочинениями Цинкейзена и Гертцберга. Труд рассматриваемого автора появился ad hoc, в то время, когда русские войска, отвоевав Болгарию у турок, стояли под стенами Константинополя, в Сан-Стефано. 4) *Ламанский В.* Могущество турок-османов в Европе (Речь, прочитанная на акте Петербургского ун-та в 1880 г.). Мы привыкли соединять с наименованием «речи» представление о чем-то жиденьком, эфемерном и научно маловажном. «Речь» же г-на Ламанского составляет приятное и почти неожиданное исключение. Несмотря на краткость, она замечательно содержательна. В основу ее положен как обширный труд самого г-на В. Ламанского, выше нами упомянутый (в «Обзоре источников») и содержащий документы большой важности, так и его же сочинение «Об историческом изучении греко-славянского мира» (1871). Вообще об этом произведении г-на В. Ламанского можно сказать: «Мал золотник, да дорог». Все вышеназванные сочинения, способные служить руководством при изучении указанного вопроса из греческой церковной истории, чужды тех ламентаций, какие встречались в большинстве старых сочинений и какие теперь встречаются, но, кажется, только в русских сочинениях, и притом таких, которые имеют целью действовать не на мысль и рассудок, а на чувства и нервы.

сюда, он объявил своим войскам, что все здания города должны составлять его исключительную собственность. Он говорил храбрым грабителям: «Довольно с вас сокровищ и пленных (вам достающихся); не трогайте зданий — это моя собственность».[1] Благодаря этому вмешательству султана спаслась от разрушения Св. София, а вместе с ней множество других замечательных построек, до которых уже добиралась было рука хищника-вандала. Больше всего пострадали при взятии Константинополя стены, его окружавшие, и строения, расположенные рядом с ними. Но это нетрудно было исправить. Тем более, что Магомет приказал насильственно переселить в Константинополь жителей некоторых окрестных городов и селений, возложив на них обязанность восстановить стены в прежнем виде. И вот не прошло и нескольких месяцев, как пал Константинополь, а уже 5000 семейств было переселено в новую столицу, которые и принуждены были сделаться даровыми работниками над восстановлением стен и укреплений.[2] Но все же знаменитый город оставался пуст. Сейчас упомянутых насельников в счет брать нельзя, хотя число их потом и еще намного увеличилось. А турки?.. Но ради турок не стоило брать великолепного города. Их еще сначала нужно было приучить пользоваться благами цивилизации... Магомет держался других мыслей. Он желал населить город снова греками. В них он видел залог будущего развития своего государства. Магомет II не любил медлить, а потому спустя несколько дней после падения Византии он объявил через глашатаев разбежавшимся грекам как низшего, так и высшего класса, чтобы они все без страха возвращались в свои прежние дома, обещая им полную свободу как в религиозном, так и в общественном отношении.[3] Этот клич не остался без должного действия. У многих беглецов, которые испугались плена и меча варваров, страх стал проходить, а брала верх привязанность к отечеству. Иным самое иго турецкое и опасности, с которыми могло быть сопряжено пребывание в Константинополе, казались все же легче, чем вечное изгнание из любимого города. За этими более смелыми греками, которые поверили обещаниям султана и потянулись в Константинополь, последовали более робкие, ободренные примером своих собратьев. Не замедлили возвратиться на

[1] *Ducae* Historia Byzantina. Cap. XL. Col. 1112//PG. T. 157.

[2] *Zinkeisen*. Geschichte des Osmanischen Reiches. Bd. II. S. 4–6.

[3] *Frantzae* Chronicon majus. Lib. III. Cap. 11. Col. 893//PG. T. 156.

старое пепелище и те из пленных и проданных в рабство греков, которые имели деньги и могли откупиться от неволи. Город стал снова заселяться не одними турками, народом нецивилизованным, но и природными греками, на которых можно было возлагать благие надежды по части восстановления Империи новому властелину Византии.[1]

Но спрашивается, почему и как Магомету II могла придти в голову мысль не расставаться с греками, а, напротив, привлекать их в их прежний отечественный город? Магомета II нельзя представлять себе каким-нибудь Батыем или Тамерланом, которые любили воевать ради самой войны. Несмотря на прирожденную жестокость и нравственную распущенность, новый властелин Византии имел много достоинств, которые дают ему место в ряду более замечательных исторических личностей. Он был человеком образованным и любителем просвещения, он известен заботами об устроении высших и низших школ в своей новой столице, обладал достаточным художественным вкусом, выразившимся в прекрасных постройках, украсивших в его время Константинополь; но важнее всего было то, что он отличался политической проницательностью и редким талантом организатора.[2] Сделать что-либо серьезное в политическом, культурном и общественном отношении без такого или другого содействия греков Магомет не мог рассчитывать, а потому ему надобно было примирить греков с совершившимся фактом — уничтожением Византийского царства — и привлечь их на свою сторону. На что могли годиться греки — это султан знал и раньше, ибо и раньше бывал в Константинополе и хорошо вгляделся во все стороны культурной жизни греков.[3]

Больше всего должна была мешать политическому сближению двух наций — победителей, турок, и побежденных, греков, весьма существенная разница в религиозных воззрениях. Но в этом отношении рассматриваемые приверженцы меккского пророка не были похожи ни на арабов времен основателя ислама, ни на турок-сельджуков. Сам Магомет II был чужд религиозного фанатизма. Об этом удостоверяет то явление, что названный султан тотчас же по завоевании Константинополя окружил себя лицами христианской веры. По словам греческого историка,

---

[1] *Zinkeisen*. Op. cit. S. 7–8; *Hertzberg*. Gesch. Griechenlands. Bd. II. S. 543, 551.

[2] *Zinkeisen*. Op. cit. S. 14, 471–473; *Hertzberg*. Op. cit. Bd. II. S. 531.

[3] Historia Patriarchica. Edit. Bonn., 1849. P. 79.

его свиту составляли «любезные ему христиане в качестве секретарей, так как агаряне были необразованы и неучены». Историк при этом вообще замечает, что «они (христиане) управляли и всем царством его».[1] Здесь нет большого преувеличения, хотя нельзя не заметить, что известие выражено слишком обще и неопределенно. Самих турок тех времен, о каких у нас речь, несправедливо было бы представлять какими-то непримиримыми врагами христианства, вроде иудеев. Турки питали чувства уважения ко Христу, они верили в Его чудесное рождение от Девы Марии, Которую признавали одной из величайших жен всемирной истории. Они допускали непорочное зачатие не только Христа, но и Богоматери, в чем отказывали, однако же, своему Магомету. Христос, по их верованию, был чудотворцем со дней отрочества. Они признавали Христа за посланника и друга Божьего и за великого пророка, Который принес Свое Евангелие с небес; по их верованию, Он вознесся на небо и воссел с Богом-Отцом, но только не так близко к нему, как Магомет, который молится за них, турок, и молитва которого всегда бывает услышана. Впрочем, за Сына Божьего они Христа не признавали. За оскорбление имени Христа турки наказывали как иудеев, так и своих собратьев — турок.[2] Герлах рассказывает следующий случай, происшедший во время его пребывания в Константинополе (в XVI в.). Один иудей в ссоре с греком позволил себе сказать, что Христос был незаконнорожденным, а Матерь Его была бесчестной женщиной. Дело происходило в присутствии турок, которые и явились на суд, куда грек привлек иудея за оскорбление христианской религии. Судья присудил виновного к восьмидесяти ударам по пятам. Но христиане остались недовольны приговором судьи и обратились с апелляцией к самому султану. Последний определил, чтобы с преступником поступили сообразно с законами. Магометанский муфтий, по справке с законами, нашел, что иудей, наносящий оскорбление Христу, должен быть или по грудь зарыт в землю, или побит камнями, или сожжен, или пожизненно заключен в тюрьму, — причем в последнем случае в продолжение 40 дней надлежало давать ему 40 ударов по пяткам. Заручившись указанной справкой, полученной от муфтия, христиане отправились в императорский диван (Совет министров при султане. — *Ред.*) и требовали, чтобы

[1] Historia Politica Constantinopoleos. Edit. Bonnae, 1849. P. 26.

[2] *Elssner*. Neueste Beschreibung d. Griechisch. Christen. Berlin, 1737. S. 162–163.

виновный иудей или был побит камнями, или сожжен. Но диван по некоторым соображениям не решился на такую казнь виновного и ограничился тем, что присудил его к тюрьме. Возможно, что христиане настояли бы на своем, если бы иудеи не собрали между собой значительной суммы денег в 1000 дукатов и не поднесли их султанше-валиде (т. е. матери царствующего султана). Иудей был заключен в тюрьму, и ему притом же положено было ежедневно давать известное число ударов по пяткам.[1] Как мы сказали, турецкий суд не давал спуску и тем из турок, которые осмеливались неуважительно относиться ко Христу. Досифей Иерусалимский рассказывает, что по доносу какого-то армянина один магометанин-эффенди Магомет за оскорбление христианской религии был вытребован в суд, и когда обвинение подтвердилось, то определено было отрубить виновнику голову, ибо в Коране предписано, добавляет повествователь, убивать того, кто злословит пророка (Христа).[2]

В среде турок можно было встретить немало людей, которые уважали христианство не только потому, что этого требовал их закон и обычаи, но и по внутреннему убеждению в святости христианской веры. При султане Магомете I († 1421) объявились два еретика-мятежника. От греческих монахов в Смирне и других христиан в Малой Азии набрались они завирательных идей. Махмут Бедреддин и Мустафа стали учить, что турок нечестив, когда утверждает, что христиане не почитают Бога, что, напротив, спасение заключается в религиозном единении с христианами. Ученики этих еретиков, встречая христиан, обнимали их, как братьев, и почитали их, как ангелов Господних. Они вступали в самые дружественные связи с хиосским духовенством в Азии, с валахами и другими христианами в Европе. Усмирение их восстания и казнь их в 1418 г. не уничтожили этой ереси. Венецианский посланник в Константинополе Антонио Барбаро в XVI в. доносил сенату, что между мусульманами в Европе появились в его

---

[1] *Gerlach.* Türckisches Tagebuch. Franckfurt-am-M., 1674. S. 374.

[2] *Δοσιθέου.* Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολ. πατριαρχευσάντων. Σ. 1172. — Для доказательства сейчас раскрываемых нами мыслей относительно уважения христианской религии турками мы могли бы воспользоваться сочинением Баязитова «Отношение ислама к науке и иноверцам» (СПб., 1887), но мы не делаем этого, во-первых, потому что сочинение это написано каким-то петербургским «имамом», а, во-вторых, оно явно проникнуто апологетической тенденцией. Поэтому мы сочли за лучшее оставить это сочинение в стороне, ограничиваясь такими сочинениями, авторитетность которых для нас представляется не подлежащей сомнениям.

время еретики, учившие, что Христос был Бог и Спаситель. Схваченные, умирая в мучениях, обнаруживали необыкновенную твердость. Говорили в то же время, что многие из сановников Порты держатся того же учения.[1] Так было в исключительных случаях, но и всегдашнее отношение турок к религиозным обычаям греков свидетельствовало, что мусульмане разделяли многие народные верования своих подчиненных. Многие греко-христианские обычаи стали для турок как бы родными. Они верили в святость воды, освящаемой в греческих храмах, приписывали ей дар совершать чудеса, например, изгонять бесов. Святые колодцы греков турки посещали с такой же ревностью, как и христиане; мало того: они ходили к гробам христианских святых, брали от них чудотворный елей и веровали, что он окажет им помощь и врачевание. Они даже прямо обращались к греческому духовенству, прося его молитв.[2] Известно, что во время общественных бедствий они обращались к патриарху Константинопольскому и просили его совершить общественные молитвы в надежде, что его святые прошения будут услышаны небом, и государство получит избавление от той или другой общественной беды.[3] При таких отношениях турок к христианству греки, лишившиеся своего царства и свободы, смело могли рассчитывать, что Магомет II не наложит рук на их культ и их религиозные порядки, что и оправдалось на самом деле. Ибо Магомет был человеком передовым среди своего народа, оставаясь чуждым фанатизму.

Да и сама история турок-османов до завоевания Константинополя показывала, что не в обычае этого народа было фанатически преследовать покоренные им немусульманские нации. На европейской почве турки нигде не руководствовались политикой сарацинов, насильно обращавших всех в ислам в Испании, на Сицилии и Крите (в IX в.); в их летописях нельзя указать на истребление христиан, устроенное правительством, подобно истреблению христиан маврами в Испании; сами греки могли бы засвидетельствовать, что религиозная ненависть турок сильнее тяготела на их собственных еретиках (шиитах), чем на христианах, совершенно так же, как ненависть греков к римо-католикам пересиливала их неприязнь к мусульманам.[4]

---

[1] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 11.

[2] *Elssner.* Op. cit. S. 333–334.

[3] *Ricaut.* Histoire de l'eglise Grecque. Amsterdam, 1710. P. 17–18.

[4] *Гервинус.* Восстание и возрождение Греции. С. 11.

Магомет II не мог уже оставаться позади своих предшественников по власти в отношениях к христианам. Да и самый характер греков исключал возможность применять к ним какие-либо приемы прежних сарацинов. «Греческая национальность с давних времен сложилась в замечательно-крепкое целое; ненависть ее ко всему чужому в те времена составляла характеристическую черту; в ней, этой нации, был заключен твердый церковный элемент, этот элемент, не как у романских, славянских и германских народов, составлял решительное и преобладающее отличие самой греческой национальности. По отношению к такой национальности, как греческая, которая вообще редко склонялась к обращению в ислам, политика Порты должны была быть иная, чем в других случаях».[1] Не в борьбу с греками нужно было вступить победителю Византии, а в соглашение, и изобрести modus vivendi (образ жизни. — *Ред.*). По всему этому «Магомет II поступил с подвластной ему христианской Церковью ни как Сигизмунд с гуситами, ни как Карл V или Филипп II с протестантами и ни как Людовик XIV с гугенотами».[2] Он поступил, как должен был поступить разумный политик. Его отношение к греческим христианам «было в высшей степени благоприятно и выгодно для них».[3]

Лишь только был выбран первый Константинопольский патриарх под турецким владычеством (а самая инициатива, возможно, успешного избрания патриарха принадлежала Магомету II), как новый государь бывшего Греческого царства однажды и навсегда определил религиозное положение греков в Оттоманской империи. Свои определения в этом случае султан закрепил высочайшей грамотой-фирманом. К сожалению, ни текст, ни точное содержание той грамоты не сохранились. Можно также думать, что в планы лучшего греческого историка того времени — Франдзия не входило желание изложить точным образом текст этой грамоты или содержание ее. Для пессимиста и дряхлого старца, не способного утешиться по поводу падения Греческого царства и гибели трона Палеологов, каким был Георгий Франдзий, не интересно было записывать ради потомства о тех милостях, которых, по-видимому, совершенно

---

[1] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. II. S. 543–544.

[2] *Pischon* (бывший пастор при прусском посольстве в Константинополе). Die Verfassung der Griechisch-orthodoxen Kirche in der Türkei (Stud. und Kritik. 1864. S. 87).

[3] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. II. S. 13.

неожиданно удостоились греки. Этот историк говорит, что Магомет дал патриарху письменно изложенные определения за его собственной подписью, которыми удостоверялось, что никто не станет досаждать или прекословить ему, но что он будет защищен, обезопасен от всякого врага и будет свободен от всяких даней и подати. Так будут поступать как с ним (патриархом Геннадием), так и с его преемниками, а равно и с подчиненными ему епископами.[1] Само собой понятно, что это не язык фирмана, а более чем свободное изложение его смысла. Без сомнения, Магомет II даровал какие-нибудь права и греческому народу, но об этом у Франдзия нет ни слова. На основании исторического изучения первоначальных отношений турецкого правительства к Греческой церкви с достаточным основанием приходят к выводам, что еще Магометом II и его ближайшими преемниками даны были следующие главные религиозные права христианам бывшего Византийского государства: весь греческий народ обязан платить поголовную ежегодную подать в пользу казны — харадж. Но зато сохраняются религия и религиозные учреждения греков. Личности патриарха, епископов и священников признаются неприкосновенными. Все духовные лица считаются свободными от подати. Половина церквей Константинополя обращается в мечети, а другая остается в пользовании христиан. Во всех делах, касающихся внутреннего церковного управления, каноны сохраняют свою силу; самостоятельность церковного управления, производимого патриархом и епископами, ни в чем Портой не нарушается. При патриархе существует св. синод; патриарх и синод ведут дела церковного управления. Все религиозные действия отправляются свободно. Браковенчания, погребения и другие церковные обряды совершаются беспрепятственно и открыто. Позволяется торжественное празднование праздника Пасхи во всех городах и деревнях; а в Константинополе ворота квартала Фанар, где находится патриархия, должны оставаться незапертыми в течение трех пасхальных ночей.[2]

Вот в общем та религиозная свобода, какая была предоставлена греческим христианам. Само собой понятно, что она не всегда сохраняла свою полную силу. И вина в этом случае не всегда падает на турок и их

[1] *Frantzae* Chronicon majus. Col. 896.

[2] *Pischon*. Verfassung u. s. w. S. 87–88; *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. II. S. 10; *Hertzberg*. Op. cit. Bd. II. S. 550.

правительство. Но несомненно, что патриарх и в турецкие времена как лицо священное остался тем, чем он должен быть по канонам; архиереям ничто не препятствовало быть в полном смысле слова пастырями-начальниками. Синод всегда действовал. И идея соборного управления не угасла в Греческой церкви. Разумеется, эта идея не в одинаковой мере осуществлялась, но во всяком случае правительство препятствий к ее осуществлению не делало. Каноны всегда могли сохранять свою силу. Без храмов христиане нигде и никогда не оставались. А что касается богослужения, то оно не терпело никаких серьезных стеснений. История в этом отношении дает достаточные удостоверения. Греки, как это можно видеть из надежных свидетельств, свободно отправляли богослужение. В полночь или даже раньше в большие праздники греческие христиане, не исключая малолетних, с лампадами и фонарями мирно шли в храм к утреннему богослужению, и турецкая ночная стража и другие лица не останавливали идущих. В греческих храмах во время богослужения ни один турок не мог допустить себе беспорядка под опасением тяжкого наказания. В этом случае турки, по замечанию наблюдателей, являлись более толерантными, чем разные христианские сектанты одни к другим.[1] Турецкая терпимость простиралась так далеко, что мусульманское правительство не воспрещало грекам ежегодно в неделю Православия совершать известный чин Православия, в котором между прочим возглашалась анафема против агарян. И это происходило не где-нибудь в захолустье, а в самом Константинополе и совершалось самим патриархом. Турки приходили в христианскую церковь и собственными ушами слушали, что их, как магометан, провозглашают и нечестивыми, и проклятыми, но не препятствовали совершению ранее установленного богослужебного чина. Некоторые из турок доводили об этом явлении до сведения пашей, но эти оставляли доносы без внимания. Впрочем, если бы кто из христиан решился назвать турка нечестивым вне церкви, таковой подлежал законной ответственности.[2] Турки не только оставляли неприкосновенным соблюдение греками богослужебных обычаев, но деликатно относились к тем древним народным обыкновениям, которые соединялись с праздниками. Так, они дозволяли им проводить три первых дня Пасхи в полном веселии, пользуясь общественной свободой.

[1] *Elssner*. Neueste Beschreib. S. 328–329.

[2] *Gerlach*. Türckisches Tagebuch. S. 469.

Греки могли шуметь, заводить игры и плясать с кубками вина в руках на улицах. Чтобы не мешать греческому народу веселиться на празднике, турки в это время благоразумно сидели дома, решаясь явиться на улице только по неотложной нужде. В свою очередь и греки во время совершения магометанами праздника Байрама тоже старались не мозолить глаза туркам.[1]

Вот те чисто религиозные права и та религиозная свобода, которые получил греческий христианский народ от султанов со времен Магомета II. Разумеется, права эти не очень велики. Но бóльших и трудно было ожидать от иноверного правительства в те нетолерантные времена, когда пал Константинополь. Если бы только этим ограничились милости султанов к их греческим подданным, то об этом едва ли и стоило бы говорить. Но этим дело не ограничилось. Оттоманская Порта поставила себя в такие отношения к греческой иерархии и греческому народу, которые доставили той и этому много выгод и преимуществ. Эти выгоды и преимущества были так значительны, что «христианская иерархия теперь приобрела даже более самостоятельности и более полновластное положение, чем как это было при византийских императорах».[2] А греческий народ получил возможность жить так, что «мрачные представления о турецком гнете необходимо должны несколько просветлеть».[3]

## I. Отношения Оттоманской Порты к греческой иерархии

Те религиозные права, которые мы перечислили выше и которые султаном даны Греческой церкви, составляли собой, так сказать, основные законы, по которым всегда должна была жить эта последняя. Но помимо этого, каждый Константинопольский патриарх и каждый греческий епископ получали еще при самом вступлении их в управление Церковью (первый при возведении в патриархи, а второй при посвящении в архиереи) особые султанские бераты (μπαράτιον), которые имели некоторое сходство с теми ставленными грамотами, какие даются у нас от Св. Синода архиереям при их посвящении. Эти бераты чрезвычайно важны по

[1] *Elssner*. Op. cit. S. 330–331.

[2] *Pischon*. Op. cit. S. 88.

[3] *Гервинус*. Восстание и возрождение Греции. С. 13.

своему значению; они дают такие права патриархам и архиереям, каких они нигде не имеют. В силу этих бератов патриарх Константинопольский и греческие архиереи становятся главами народа, облеченными гражданской светско-судебной и полицейской властью. Рассмотрим содержание султанских бератов[1] и постараемся разъяснить его посредством надлежащего исторического комментария.

---

[1] Нам хотелось бы составить ясное представление о бератах, изучив для этого возможно большее число их — из разных веков; но мы не нашли надлежащего материала, который служил бы нашей цели. Писатели, как иностранные, например обстоятельный Maurer (Bd. I. S. 381–382), так и русские, например И. Березин («Православная и другие христианские Церкви в Турции». СПб., 1855. С. 5 и сл.) и проф. И. С. Бердников (в статье «Церковное право в Православной Церкви»//Прав. Собеседник. 1890. Т. I. С. 197 и сл.), цитируют или приводят целиком в переводе, когда приходится им говорить о патриаршем берате, единственный текст подобного берата, выданного султаном Константинопольскому патриарху Неофиту в 1789 г. и напечатанного во французском сочинении D'Ohsson'a «Tableau general de l'empire Othomane», изданном в 20-х гг. XIX столетия. Более ранних патриарших бератов никто из известных нам писателей по Греко-Восточной церкви не приводит. Вот после этого и извольте составлять понятие относительно истории бератов! Правда, Ельснер (Neueste Beschreib. S. 60) сообщает, что он читал описание одного патриаршего берата у какого-то нам неизвестного Tournefort'a; но сам Ельснер не сообщает достаточных сведений об этом берате. Мы даже сомневаемся, чтобы упоминаемый Ельснером Tournefort на самом деле описывал патриарший берат, ибо немецкий писатель говорит, что будто в этом берате христиане побуждались к послушанию патриарху под угрозой палочных ударов по пяткам. Указанное сомнение наше основывается на том, что бератами, как увидим ниже, давалась патриархам столь неограниченная власть над христианами, что о таких пустяках, как палочные удары, и говорить в берате не стоило. — Мы, впрочем, не вовсе лишены возможности составить хотя бы слабое представление относительно истории патриарших бератов: нам удалось отыскать еще один текст патриаршего берата, относящегося к XVII в. и выданного патриарху Дионисию, известному с именем Ларисского, и напечатанного, нужно сказать, вовсе некстати, в сочинении Aymon'a «Monuments authentiques de la religion des Grecs» (P. 486). Сравнивая берат, цитируемый и приводимый Мауером, проф. Бердниковым и Березиным, с бератом у Эймона, мы пришли к тому выводу, что патриаршие бераты XVII и XVIII вв. в существенных и главнейших чертах оставались тождественными. Бератами, напечатанными у Березина, проф. Бердникова и Эймона, мы и будем пользоваться ниже в нашей работе. Нам, между прочим, хотелось выяснить, был ли дан берат первому патриарху турецкого периода Геннадию? Имели ли такие бераты его ближайшие преемники? Когда вообще появились бераты, каково их первоначальное содержание, росли ли права патриархов или умалялись? Но на все эти вопросы мы не нашли ответа. По-видимому,

Права, даруемые бератом патриарху Константинопольскому по отношению ко всему высшему и низшему духовенству всего его патриархата, чрезвычайно велики. В берате значилось: «Повелеваем митрополитам,

---

Геннадий и его ближайшие преемники братов не брали. Если не ошибаемся, первое упоминание о берате встречается в XVI в., но о содержании этого берата ничего не известно. Мы имеем в виду берат, полученный патриархом Феолиптом (Historia Patriarch. Edit. Bonn. P. 151). Нам думается, что патриаршие бераты имели не совсем чистое происхождение. О них начинаются упоминания тогда, когда речь ведется о таких патриархах, которые не совсем законными путями достигли патриаршества, — именно посредством подкупов. Достигнув такими способами патриаршества, эти симонисты, чтобы не встретить себе сопротивления в Церкви, по-видимому, выхлопатывали султанский указ — берат, утверждающий их назначение на Константинопольскую кафедру. Полагаем, что первые патриархи турецкого периода пользовались своими широкими правами — без султанских указов — на основании раз изъявленных Портой преимуществ. Впрочем, разъяснение истории патриарших братов должно составить задачу греческих ученых. Иностранным историкам это дело не под силу. Несмотря на вышеизложенное, скажем, как мы говорили раньше в подобных случаях и как нам придется не раз это повторять: сделаем, что можем. — Что касается текста берата, вручаемого прочим архиереям, то в этом отношении мы находимся в еще более жалком положении. Мы отыскали один и единственный текст подобного документа в сочинении Heineccii «Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche». Theil. II. Leipzig, 1711. S. 386–387. Но и этот текст по некоторым основаниям нужно признать недостаточно надежным. Без иеремиад при изучении истории Греко-Восточной церкви не обойдешься.

*NB.* При содействии достопочтенного проф. Е. Е. Голубинского я *потом* нашел еще экземпляр патриаршего берата, выданного Константинопольскому патриарху Кириллу в 1855 г. Он напечатан в сербском переводе в сербском журнале «Гласник» (Выпуск IX, 1857. С. 227–242). В этом берате неоднократно говорится, что он составлен сообразно с древними образцами того же рода. Значит в изложении братов наблюдалась традиция. Власть патриарха и здесь представляется очень широкой. Например, здесь говорится: султан «благоволил дать новому патриарху полную власть, какую имели его предшественники». О патриархе говорится в берате в тоне очень благосклонном. Но, по-видимому, произошли к этому времени и некоторые ограничения патриаршей власти. Значение синода поднялось по сравнению с прежними временами; здесь читаем: «Без согласия митрополитов (членов синода) патриарх ничего не смеет (?) делать». В одном пункте берата говорится: «Все споры из-за власти и по поводу святого закона между патриархом, митрополитами, епископами будут рассматриваться в императорском диване» (!). Порядок параграфов значительно отступает от порядка, какой находим в берате 1789 г. Много здесь мелочных предписаний финансового характера. Таков образец берата

архиепископам всех городов нашей обширной Империи, а равно всем игуменам, священникам и монахам и вообще всем подданным греческого обряда обращаться к нему (патриарху) по всем делам, подлежащим его юрисдикции, уважать его пастырский авторитет, быть послушными его увещаниям, повиноваться ему, согласно правам его сана и обязанностям религии. Патриарх и Синод имеют право избирать и поставлять митрополитов, архиепископов и епископов; свободно распоряжаться этими делами по своему усмотрению и делать постановления обо всем, что касается священников и монахов, могут ставить на места и лишать мест, могут замещать и смещать, как им кажется лучше. Митрополиты, архиепископы и епископы не могут отправляться и являться в Константинополь без соизволения патриарха. Повелеваем, чтобы все касающееся управления церквей и монастырей, управления их экономикой, доходов и расходов относилось исключительно к компетенции патриаршей кафедры. Патриарх имеет право назначать уполномоченных и посылать их в провинции для сбора даней, которые обязаны платить в пользу патриаршей кафедры митрополиты, архиепископы, епископы, священники и пр. Согласно древнему обычаю, упомянутые лица обязаны беспрекословно платить обычные дани. Во всех случаях, когда явится надобность взять для целей правосудия какого-либо митрополита или другое лицо священного сана, арест его может состояться не иначе, как при участии патриарха».

Эймон, приводя в более сокращенном виде содержание подобного же берата, в котором, впрочем, упоминается везде один патриарх без прибавления «и синод», с удивлением замечает: «Из содержания этого берата открывается, что едва ли найдешь другой род тирании, чем какая предоставлена греческим патриархам: смещение митрополитов, епископов, священников и монахов абсолютно зависит единственно от воли того, кто занимает патриаршую кафедру; этот последний может отнимать доходы у всех архиереев и других церковных лиц в случае, если

---

XIX в. В нем нет ничего особенно важного. В дальнейшей нашей речи мы будем пользоваться, как указано нами выше, текстом патриарших бератов XVII и XVIII вв. Берат же, изданный в «Гласнике», принадлежит к поре начинающегося упадка значения патриаршей власти. Он может иметь интерес для будущего исследователя истории бератов, если таковой найдется. В этих целях мы и указали на него в настоящем примечании.

они не покажут перед ним слепого послушания; он вообще может захватить имущество лиц живых под разными предлогами».[1]

Действительно, удивляться есть чему. Патриарх, по смыслу берата, становится полным господином над всем высшим и низшим духовенством его патриархата. Такого рода бераты прежде всего, несомненно, давали особенный престиж личности патриарха, каков бы он ни был. Патриарх являлся великим человеком в глазах всего его многомиллионного православного патриархата. Вот патетическое описание тех чувств, которые волновали старинного грека при мысли о патриархе, описание, разбавленное, впрочем, заметками иностранного писателя. «Приятно смотреть на высокий крест, который утвержден на патриархии и который далеко виден и на суше, и с моря. Сама патриархия вместе с церковью (Богоматери), находясь на вершине Стамбула, и окруженный стенами двор с деревьями, и жилище патриарха, — все это казалось святилищем. Перед воротами здесь никто не пройдет без того, чтобы не положить руку на сердце, не преклониться и затем не осенить себя крестом в дальнейшем пути. Церковь патриархии светила, как солнце среди тьмы. Дело доходило до того, что переносились отсюда мыслью к самому Божеству. С Самим Богом, сидящим на Своем престоле, сравнивали патриарха, который единое лицо от Троицы, именно Иисуса Христа, представлял собой на земном престоле. Земной этот рай Бог соделал, а не человеческая рука насадила».[2] Так было давно, но не прошла слава патриарха и в более новое время. «Несмотря ни на что, народ с детским почтением относится к своему духовному верховному главе. Провозглашение нового патриарха приветствуется народом как отраднейшее событие. Со всех сторон новому пастыреначальнику шлют дары, часто очень скромные, но всегда щедрой рукой. Из Хиоса верующее благочестие посылает мастику, из Аттики — оливы, с Горы Афонской — волну (шерсть), драгоценные тончайшие ткани — из Малой Азии».[3] «Уважение к патриарху как патриарху первой кафедры во всех греческих Церквах весьма велико: даже прочие патриархи чтут его как первого между ними, при-

[1] *Aymon*. Monuments... P. 487.

[2] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 83–84; Ср.: Historia Patriarchica. P. 202–204 (edit. Bonn.), откуда и заимствовано вышеприведенное описание, но с присоединением некоторых вариаций.

[3] *Mendelssohn-Bartholdy*. Geschichte Griechenlands. Theil. I. Leipzig, 1870. S. 12.

знают его и его Церковь главой и нормой для всего восточного христианства; греки низко склоняют пред ним голову, также и турки».[1]

Патриарх имеет право ездить верхом (чего лишена прочая райя (т. е. христианское население Турецкой империи. — *Ред.*)), иметь свиту, одеваться, как он хочет; на пути впереди его носится крест, жезл и светильники — и в этом никто не может делать ему препятствий. Его касса, в которую стекались все патриаршие доходы, пользовалась до последнего времени таким кредитом, что сами турки предпочтительно сюда помещали свои капиталы.[2]

Его власть по отношению к высшему духовенству Турецкой империи не оставалась номинальной, но обнаруживалась во всей силе, согласно точному смыслу султанского берата. Патриарх по своей доброй воле мог поставлять и отставлять митрополитов и епископов. Только по его ходатайству всякий вновь назначенный епископ получал от Порты такой важный документ, как берат. Патриарх, если хотел, высылал из столицы в его епархию какого угодно митрополита и епископа, исключая четырех главных членов синода, этих хранителей патриаршей печати. Патриарх может налагать наказание на клирика какой угодно епархии, сообразуясь, впрочем, с церковными канонами.[3] Один или при участии синода патриарх решал все споры, возникавшие в Церкви.[4] Наконец, следует упомянуть о том, что, не спрашивая других архиереев, патриарх может причислять какого-либо прославленного святого человека к лику угодников Божиих: по правилам Греческой церкви требуется, чтобы тысяча свидетелей удостоверила совершение чудес при гробе того или другого праведного христианина; поэтому в указанной Церкви редко встречаются примеры канонизации.[5]

Патриархи, пользуясь правами, предоставленными им в силу бератов, не только низвергали неугодных им епископов с кафедр, но и легко могли добиться их ссылки. Так, в 1864 г. патриарх просил у Порты, чтобы она наказала ссылкой двух болгарских епископов — Авксентия и Илариона,

---

[1] *Elssner*. Neueste Beschreib. S. 77–78.

[2] *Silbernagl*. Verfassung und gegenwärtiger Bestand der Kirchen des Orients. Landshut, 1865. S. 15, 17.

[3] Ibid. S. 13.

[4] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 80.

[5] *Maurer*. Das Griechische Völk. Bd. I. S. 388.

и турецкое правительство с большой готовностью исполнило волю Константинопольского иерарха. Несколько ранее, никого не спрашивая, патриарх запер двух назойливых болгарских священников сначала в дом для умалишенных, а потом заточил в греческий монастырь.[1] Нам встретилось у одного русского писателя, знакомого с греческим церковным миром, известие, что будто в былые времена патриарх наказывал епископов, не уважавших свой сан, тем, что делал их банщиками в Константинополе; но это известие мы считаем сомнительным.[2]

Согласно смыслу бератов, Константинопольский патриарх был главным лицом, в заведовании которого находились все без исключения церковные имущества; и значит мог распоряжаться ими по своему усмотрению. В этом тоже состояло его отличие от прочих архиереев. В берате значилось: «Вместе со свободным владением Церквами, принадлежащими патриархату, патриарх имеет право владеть и всеми недвижимыми имениями и угодьями, принадлежащими к Церквам, — как-то: садами, виноградниками, полями и лугами, мызами, мельницами, домами, лавками, местами, назначенными для богослужебных собраний (панаир) или благочестивых подвигов (аясма), рабочим скотом и имуществом всякого рода».

Для нас особенно интересно узаконение, состоящее в том, что патриарх, оставаясь в должности, делался собственником недвижимых церковных имуществ. Откуда могли взяться такие имущества? Велики ли они были? Полагают, что будто Магомет II оставил за Греческой церковью все те богатые недвижимые имущества, которые находились в руках духовенства во время завоевания столицы названным султаном.[3] С большей основательностью можно утверждать, что тот же Магомет II, заключая в 1454 г. договор с Венецией, выговорил при этом, чтобы и в будущее

---

[1] *Hasemann*. Griechische Kirche im Mittelalter und der Neuzeit. S. 21//Ersch und Gruber. Encyklopädie. Bd. 84. Leipzig, 1866.

[2] *Леонтьев К. Н.* Из жизни христиан в Турции. М., 1876. Т. III. С. 58. — Свое сомнение мы основываем на следующем: возможно, что замечание это было выражено в присутствии г-на Леонтьева в его бытность в Греции каким-нибудь славянином, говорившим о константинопольской тюрьме, именуемой «Бань», в которую действительно могли попадать по воле патриарха и архиереи; а наш писатель, г-н Леонтьев, собственное имя «Бань» по ошибке принял за нарицательное «баня»; и вот тюрьма в его рассказе превратилась в баню.

[3] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 81. Автор, к сожалению, не указывает, на чем он основывает свое интересное показание. Не есть ли это показание простое обобщение того, о чем говорит Цинкейзен? См. нашу следующую цитату.

время патриарх Константинопольский получал с находящихся в Венецианской республике своих церковных имуществ все те доходы, какие этот патриарх получал во дни византийских царей. Уверяют, что договор этот имел силу и в конце XVI в.[1] По очень солидному свидетельству, в турецкие времена в теперешней Греции, перед тем как в ней образовалось Эллинское королевство, четвертая часть всех недвижимых имуществ находилась во владении архиереев и Церквей.[2] Известно также, что Св. Гробу, или Иерусалимской патриархии, а также Афону, находящемуся под ведением патриарха Константинопольского, принадлежали весьма значительные имения в Грузии, Бессарабии и Румынии. Последние, как известно, сравнительно не очень давно были конфискованы румынским князем Кузой. Замечательно при этом, что Порта не только не посягала на церковные имущества, но даже и сейчас принимает довольно близкое участие в вопросе о восстановлении прав Греческой церкви на владение только что упомянутыми, подвергавшимися конфискации имуществами. В очень компетентном источнике можно читать следующее: «В непродолжительном времени теперешний султан обратится к державам, подписавшим Берлинский трактат, с нотой о греческих монастырях, расположенных в Румынии и конфискованных тамошним правительством 25 лет тому назад. Нота опирается на записку, представленную Порте патриархами Константинополя и Иерусалима, в которой изложены их притязания. Оттоманское правительство, без сомнения, имеет не только право, но и обязанность защищать интересы своих подданных».[3]

До сих пор, говоря о патриарших бератах и их содержании, мы держались в церковных сферах. Патриарх перед нами являлся хотя и необычно полновластным пастыреначальником в своем патриархате, но все же он оставался для нас иерархом, не более. Теперь мы перейдем к анализу таких законоположений патриаршего берата, которые почти заставляют нас забыть, что мы имеем дело с патриархом, а не с могущественным мирским начальником. В бератах, даваемых на имя патриарха, от лица султана говорилось: в патриархи избирается человек, «способный управлять, наблюдать и держать в своих руках своих единоплеменников

[1] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 363.

[2] *Maurer*. Das Griechisch. Völk. Bd. I. S. 53–54.

[3] Сообщения Император. Православ. Палестин. об-ва. Т. IV. СПб., 1893. С. 695.

(точнее: единоверцев) на всем протяжении нашей славной Империи. Повелевает, чтобы все касающееся управления всей греческой нацией на всем пространстве Империи относилось к компетенции исключительно патриаршей кафедры и синода. Патриарх имеет право принимать меры строгости против мирян, на которых приносятся жалобы по делам брачным или по другим делам, относящимся до их религиозной жизни, подвергать их отлучению или поражать их анафемой, не опасаясь никакого возражения. Он может наказывать виновных в нарушении правил веры, может запретить им вход в храмы, лишить их погребения, не опасаясь возражений. Никто ни в каком случае не должен принуждать силой какого-либо подданного из греков к принятию ислама».

Принимая во внимание такие исключительные права патриарха в отношении мирян, о нем говорят, что «он был не только духовным начальником, но и вождем греческой нации», или же именуют его «верховным главой нации в политическом отношении».[1] Действительно, преимущества, какими награждал его берат, делали патриарха чем-то вроде верховного главы православных в Турции. Ему принадлежали известные мирские полномочия, и в этом отношении его юрисдикция простиралась далеко за пределы его патриархата. Каждого из подчиненных ему верующих, если он заслуживал этого, патриарх мог отправить на галеры, не имея нужды испрашивать на это разрешения у Порты. Присуждение к галерам — это было присуждение к пожизненному рабству. Эти несчастные поступали во флот в качестве колодников-гребцов. Число колодников-гребцов в турецком флоте в XVI в. доходило до 10 тыс. — Все, что касалось управления верующими в церковном отношении, предоставлено было воле патриарха: во все это турецкая власть абсолютно не вмешивалась. Патриарх имел право у себя в патриархии созывать народные собрания для обсуждения школьного дела, устроения госпиталей и т. п. Школы устраивались с разрешения патриарха где угодно, и Порта не брала на себя права надзирать за методами и характером преподавания. Патриарх обладал важным полномочием запрещать выпуск или чтение какой-нибудь вредной, по его мнению, книги — и мог наказывать сопротивников в этом случае.[2] Это не было пустым и формальным правом. Вот что произошло в XVII в. по рассказу Рико.[3]

---

[1] *Maurer*. Op. cit. Bd. I. S. 127; *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. II. S. 14.

[2] *Silbernagl*. Verfassung... S. 14, 69.

[3] *Ricaut*. Histoire de l'eglise. P. 24–25.

Один иезуит написал на простонародном греческом языке книгу под заглавием «Щит Римской церкви», напечатал ее в Париже и начал раздавать ее между православными греками. Патриарх и синод нашли эту книгу вредной для православных. Определили экземпляры книги сжечь, а чтения ее воспретить под опасением строгого отлучения. Воля патриарха была приведена в исполнение. Если кого из верующих патриарх подвергал отлучению, то никто, даже само турецкое правительство, не могло заставить какого-либо греческого священника отпеть отлученного в случае его смерти. Если патриарх требовал, чтобы какой-либо православный христианин за оскорбление религии был наказан ссылкой, то подобное требование всегда было удовлетворяемо, и т. д.[1]

Мы знаем уже, что султан кроме патриарха выдавал свой берат митрополитам и епископам. Епископский берат в общем походит на берат патриарший: митрополитам и епископам предоставлялись такие же права, как и Константинопольскому пастыреначальнику, но в урезанной степени. В одном известном нам епископском берате читаем: «Моя (султанская) воля и желание состоят в том, чтобы все христиане (известной епархии), как высшего, так и низшего классов, а также пресвитеры и монахи признавали NN своим епископом, и чтобы во всех делах, какие принадлежат к его компетенции, обращались к нему за решением, и чтобы отнюдь его приговорам не противились; он поставляет и низвергает священников и монахов; в случае низвержения ни те, ни другие не должны ему противоречить. Ему предоставлена власть утверждать духовные завещания и вообще все предсмертные распоряжения». Ему же предоставлены права разбирать брачные дела и свободно управлять церковным недвижимым имуществом.[2]

Требования, выражаемые в епископских бератах, во всей точности исполнялись как духовенством, так и христианским народом, подведомым известному архиерею.

Лично епископы, как и патриарх, с дозволения Порты получили право ездить верхом и иметь у себя свиту. Положение митрополитов и епископов в политическом отношении было очень высокое и влиятельное, так как они принимали участие в турецком провинциальном управлении.

---

[1] *Silbernagl.* Op. cit. S. 70. Собственно о патриаршей судебной деятельности имеем в виду сказать ниже.

[2] *Heineccii* Abbildung... Theil. II. S. 386–387.

Архиерей был непременным членом важнейшего органа провинциального управления — меджилиса и через это становился в тесную связь с турецкими местными властями.[1]

По отношению к подчиненному ему клиру архиерей в силу берата был в собственном смысле владыкой. Своей епархией он управлял вполне самостоятельно и свободно, так же, как патриарх своим непосредственным церковным округом. Он имел абсолютную власть над своим клиром. Все духовные лица, подчиненные архиерею, были обложены различными податями[2] и очень походили в этом отношении на наших дореформенных крестьян, с которых помещики в старое время брали оброки. Провинциальное духовенство состояло из лиц малообразованных и простых, мало чем отличавшихся от простонародья. Ввиду этого между архиереем и подвластным ему духовенством не могло установиться дружественных отношений. Архиереи обращались с клиром грубо и неуважительно. Жалобы повествователей в этом случае не имеют конца. Вот, для примера, одна из таких жалоб: «Обращение греческих епископов со священниками было в высшей степени недостойно. Нередко епископы били священников у алтаря. Многие епископы имели обыкновение держать священников у себя в услужении, заставляя их работать в своих дворах, конюшне или садах». Дело доходило до того, что иногда священник, которому архиерей давал приказание «таскать на двор из конюшни епископского дома в коробе навоз», не желая выносить такого унижения, даже отказывался от христианства и принимал магометанство.[3]

Большей частью совсем другие отношения устанавливались между греческими архиереями, вооруженными бератом, и подчиненными им мирянами. Эти отношения принадлежат к лучшим страницам истории Греко-Восточной церкви турецкого периода. От чего зависела такая разница в отношениях? Отчасти, вероятно, это зависело от того, что в пастве каждого провинциального архиерея встречалось немало людей интеллигентных, влиятельных, богатых. Они и задавали тон. В глазах мирян архиерей пользовался большим авторитетом, и к нему они обращались за советом и решением во всевозможных случаях. Архиерей стал влия-

[1] *Silbernagl.* Op. cit. S. 27, 29.
[2] Ibid. S. 24, 27.
[3] *Иречек И. К.* История болгар. Рус. пер. Одесса, 1878. С. 661.

тельным лицом в среде его паствы. Если грек совершал куплю-продажу или заключал какой-либо другой контракт, он нуждался в содействии архиерея: архиерей составлял акт и для верности его ставил на нем свою подпись. Если малолетний имел нужду в опеке, или если закончился срок опеки и следовало дать отчет опекунам, а также если у опекунов встретился затруднительный вопрос, обращались к епископу. Нужно было составить духовное завещание — опять шли к епископскому нотариусу. Миряне решительно ни одного сколько-нибудь важного дела не совершали без предварительного совета со своим архиереем. А в беде к кому можно было обратиться за помощью, как не к своему архиерею? Епископ имел доступ в местные правительственные учреждения, и потому его влияние часто было очень нужно мирянам. Если народ был недоволен каким-нибудь распоряжением членов меджилиса или воеводой (в Греции), то миряне обращались с изложением своих жалоб опять к епископу, который при первом же случае доводил об этом деле до сведения ближайшего областного начальника, а потом и самого паши (генерал-губернатора). Одним словом, архиереи являлись советниками и защитниками своих пасомых.[1] Все это архиереям было делать удобно, потому что бераты давали им широкие права по отношению к их пасомым. Это, конечно, очень отрадно. Но не следует упускать из внимания и темных сторон в отношениях архиерея к пасомым, так как, к сожалению, в Турции никакое дело не обходится без теневого колера. Прежде всего в этом случае нужно указать на очень усердное набивание архиереями своих карманов, при чем сильно страдали беспомощные рядовые христиане. По правилам, установившимся на практике в турецкие времена, в сборе денег на собственное проживание архиерей ничем не был стеснен: паства обязана была платить архиерею, сколько желалось этому последнему. По выражению авторитетного греческого писателя, при сборе с пасомых денег в свою пользу «воля архиерея была единственным законом».[2] Само собой понятно, что такой закон легко переходил в беззаконие. Мало того, права управлять душами верующих, даваемые

[1] *Maurer*. Das Griechische Völk. Bd. I. S. 95–97; *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 81, 85–86. Известия Гертцберга представляют, впрочем, буквальное повторение известий авторитетного Маурера.

[2] *Οἰκονόμος*. Τριακονταετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ, ἢ συνταγμάτιον ἱστορικόν. Ἀθῆναι, 1864. Σ. 131.

беpатом, архиереи понимали в смысле дозволенности поступать с подчиненными им христианами, как угодно. В случае неудовольствия подчиненного ему христианина архиерей «отправлял в монастырь, заключал в тюрьму, объявлял его даже помешанным в уме». А хуже всего то, что в дело управления Церковью вмешивались геронтессы, «наложницы» архиереев или, как их еще иронически называет епископ Порфирий, «преосвященные монахини». Они настраивали архиереев против неприятных этим особам лиц, а архиереи уничижались до того, что в угоду геронтессам произносили анафему на совершенно невинных, но несчастных людей. И это только потому, что архиереи «имели гражданское право наказывать христиан».[1] Впрочем, это еще не все. «Греческие епископы, — рассказывает один историк, — столь же мало были образцами бескорыстия, как и образцами христианской нравственности. От преследования фанариота не была обеспечена ни одна женщина и девица в селе. В таких случаях редко можно было найти помощь у турецких чиновников».[2] (А у патриарха? Тоже?) Нужно сказать, что несмотря на турецкое иго, или, лучше сказать, благодаря этому игу греческим архиереям жилось привольно и вообще далеко не скучно. Недаром давненько уже у греков, принадлежащих к свободной Греции, появилась изложенная в виде драмы сатира под заглавием «Русский, француз и англичанин». В этом произведении рассказывается, как три путешественника, принадлежащие к трем вышеупомянутым нациям, прибыли в Грецию и стали заводить разговоры с встречными греками. Когда три чужестранца начали выражать скорбь по случаю бедствий, претерпеваемых греческим народом, то митрополит довольно холодно сказал им: «С тех пор, как я ношу эту одежду, я ничего не знаю о тех бедствиях, о каких вы говорите. Впрочем, если греки страдают и переносят свои страдания терпеливо, то это послужит к заглаживанию их же грехов. Теперь народ, — прибавил

[1] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского) (СПб., 1891), где в «Дневнике» преосв. Порфирия (С. 18–22) можно найти все подробности этой истории, на которую мы сейчас указали. Из приведенных фактов, имевших место по отношению к арабам, не следует выводить заключения, что такое жестокое обращение греческих архиереев проявлялось у них только среди иноплеменников. Нет, эти архиереи «делали то же самое и в Эпире, и в Крите, и других греческих землях». Это была всеобщая жестокость нравов. См.: *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. Т. I. 1885. С. 50.

[2] *Иречек И. К.* История болгар. С. 662.

архиерей, — начал толковать о свободе, но я доволен, если ко мне обильно притекает десятина».[1]

Но обратимся к картинам иного рода. В патриаршем берате между прочим читалось: «Он имеет право принимать меры строгости против мирян, на которых приносятся жалобы по брачным делам или по другим делам, относящимся до их религиозной жизни. Он может наказывать виноватых в нарушении правил веры сообразно случаю и сообразно его особенной дисциплине»; а в обычном архиерейском берате значилось: «Все христиане (известной епархии) как высшего, так и низшего класса, во всех делах, какие принадлежат к его (епископа) компетенции, должны обращаться к нему за разрешением и приговорам его не противиться». От этого дозволения патриарху и епископам ведать собственно религиозные дела греческих христиан, указанные иерархи очень легко могли перейти и к более обширному кругу разбирательства судебных дел между верующими. Ибо под понятие «религиозной жизни», о которой идет речь в бератах, нетрудно было подвести очень многое в христианском обществе, если хотели того иерархи и их пасомые и не ставило препятствий в этом случае турецкое правительство. Так на самом деле и было. Явление это тем естественнее встречать, что в Византийской империи архиереи никогда не лишались права прекращать тяжбы между верующими третейским путем: разумеется, в таких случаях требовалось согласие на подобный суд обоих тяжущихся сторон. Суд греческих архиереев в турецкие времена, чинимый по отношению к тяжущимся христианам, всегда носил характер третейского, мирового суда, хотя на самом деле он ничем не отличался по своим последствиям от обыкновенного гражданско-уголовного суда. Все дело в том, что христиане уважали суд архиерея и дорожили им. Но спрашивается: почему христиане предпочитали суд архиерейский, третейский, правильному правительственному суду? Не до́лжно думать, что турецкая юстиция судила греков по своим магометанским законам; нет, турецкая юстиция имела обязанность судить греков по законам этих последних. Но не всегда турецкие судьи исполняли эту обязанность, потому что немногие из них имели терпение изучать законы греческого общества. Возможно, что это обстоятельство и побуждало греческих христиан архиерейский

[1] *Mendelssohn-Bartholdy*. Geschichte Griechenlands. Theil. I. S. 5; *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 397.

суд предпочитать регулярному правительственному суду. Были и другие причины, которые заставляли православных христиан избегать турецкого суда. В турецких судах в случае разбирательства какого-либо гражданского дела судьи взыскивали 10% от суммы иска тяжущихся лиц. Этого не было на суде архиерейском. Притом же горький опыт показывал, что результатом турецкого суда было то, что истец и ответчик одинаково проигрывали дело и несли убытки и неприятности. К тому же христиане неохотно вели денежные дела в турецком суде, так как при этом истцу или ответчику приходилось обнаруживать свое богатство, а греки не любили этого, да и побаивались алчности турок. Сами архиереи давали понять своим пасомым, что нехорошо ходить в суды иноверных, когда можно судиться в суде христианском. Вот причины, почему архиерейский третейский суд получил большое значение среди турецких христиан.

Суд Константинопольского патриарха при участии некоторых духовных сановников и наиболее значительных лиц из мирян происходил очень торжественно, в особом, назначенном для этого зале (диван). Константинопольский иерарх судил лиц, принадлежащих к его епархии, но не воспрещено было обращаться к нему за правосудием и христианам из других епархий. Он производил суд с теми же формальностями, как и сам великий визирь. Суд производился дважды в неделю (среду и пятницу) или под председательством самого патриарха, или же его протосинкелла. В распоряжении патриарха были кавассы (вид полиции), которые зависели от него лично и с точностью исполняли его приказания. Существовала и особая тюрьма, бывшая в ве́дении патриарха. Дела разбирались как гражданские, так и уголовные. Уголовный суд иногда кончался тем, что преступник присуждался даже к галерам, тюрьме, ссылке. В последнем случае ничего не стоило испросить разрешение Порты. По делам гражданским к патриаршему суду обращались не только тогда, когда истец и ответчик были греки, но и тогда, когда ответчиком был грек, а истцом — армянин и даже еврей или турок. Армяне (следовательно, лица неправославные), евреи и турки предпочитали патриарший суд, потому что он был очень прост и очень быстр: дела решались в тот же день, когда предстали на суд истец и ответчик.

Сводом законов, по которому чинил суд патриарх, было произведение Арменопула, префекта Фессалоникийского, жившего в XIV в., «Руководство к познанию законов». Содержание этого произведения было

гражданское и заключало в себе извлечения из законодательных памятников императоров Василия Македонянина, его сына Льва и внука Константина с дополнением из послеизданных узаконений. Это был кодекс чисто византийской юриспруденции. Раз произнесен патриархом приговор, дело считалось оконченным. В случае гражданских тяжб никаких особых способов к приведению приговора к исполнению у патриарха не было: не подчинившегося его решению христианина он мог подвергнуть отлучению, но до этого дело никогда не доходило. Интересно, что в случае, если патриарх (или другой епископ) находил, что определенных данных для произнесения приговора очень мало, то иерарх-судья в ближайший праздник во время богослужения спрашивал: не знает ли кто из христиан чего-либо по известному тяжебному делу, заклиная такого под страхом отлучения заявить суду о том, что ему известно. Это было что-то вроде повального обыска. Говорят, что такое обращение к народу никогда не оставалось без соответствующего результата.

Таков был патриарший суд. Суд епископский ничем существенно не отличался от суда патриаршего: он только был попроще — присутствовало меньше духовных и мирских лиц — и лишен был торжественной обстановки. Притом он происходил не так часто, как патриарший; да и компетенция епископского суда по уголовным делам была ограниченнее, и само собой понятно, что суд патриарха как высшего духовного сановника стоял в глазах верующих выше суда прочих архиереев. Но приговор и патриарха, и епископа сохранял одинаковую силу. Каких-нибудь апелляций на суд епископа к патриарху в обычае не было. Хотя как на решение епископа, так и на решение патриарха можно было апеллировать в Константинопольский синод, но это редко делалось, потому что, например, патриарх заботился о том, чтобы и синод подкрепил его решение, и, таким образом, волокита не поощрялась. Нельзя сказать, чтобы епископский суд был совершенно безгрешен: не только лицеприятие, но подкуп и здесь находил себе место. В Турции ничего не совершалось по чистой совести.[1]

[1] Все сведения о суде патриаршем и епископском нами заимствованы из следующих сочинений: *Heimbach*. Griechisch-römisches Recht im Mittelalter und in der Neuzeit. / / Ersch und Gruber. Encyklopädie. Bd. 87. Leipzig, 1896. S. 37–40; *Maurer*. Op. cit. Bd. I. S. 93–95, 99–101, 104–107; *Silbernagl*. Op. cit. S. 14; *Базили К. М.* Архипелаг и Греция в 1830–1831 годах. СПб., 1834. Ч. I. С. 96–97.

Нет сомнения, что такой суд, как патриарший и епископский, по гражданским и уголовным делам мог возникнуть только в Турции, под влиянием турецких нравов. Архиереи, являясь в роли таких судей в рассматриваемое время, отступали от канонических определений. То, правда, немало привлекательного в этого рода суде, но тюрьма, ссылка и галеры — все это может сойти с рук разве только в Турции.

Из сделанного нами очерка отношений турецкого правительства к Греческой церкви открывается, что это правительство прямо или не прямо содействовало греческой иерархии встать в положение очень благоприятное для ее интересов. Иерархия сделалась очень сильна и влиятельна в среде своего народа; она сумела, при благоприятных для нее обстоятельствах, усвоить себе такие права, которые делали ее представителей полномочными гражданскими администрациями. Греческие иерархи в своей деятельности слишком явно отступили от древних канонических основоположений. Но этого не заметили ни сами иерархи, ни народ. А само турецкое правительство, освобождая себя от больших хлопот с иноверными для них греками и возложив управление христианским народом на патриарха и других архиереев, мало заботилось о том, в какие чуждые для Церкви сферы введено греческое высшее духовенство. Греческая иерархия и турецкое правительство мирно уживались одна подле другого, а этого с них было и достаточно.

Положение греческого высшего духовенства, созданное условиями турецкой истории и турецкого режима, нередко обращает внимание исследователей судеб греческого народа, наводит их на различные рассуждения об особенностях церковной жизни христиан в Турции и вызывает у них стремления определенным образом охарактеризовать это бросающееся в глаза явление.

Для одних представляется, что то положение, какое приобрела Греческая церковь со времен турецкого владычества над Византийской империей, напоминает собой какое-то «церковное государство». «Это факт ни с чем не сравнимого значения, — говорят нам, — что организм Греческой церкви признан со стороны Порты как род церковного государства, находящегося в пределах великого османо-исламистского царства».[1] Действительно, Греческая церковь и ее иерархия составляют некоторого рода государство в государстве: одна область вмещается

[1] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. II. S. 549.

в другой области, не сливаясь с ней и не смешиваясь. В этом случае Греческая церковь походит на папскую Церковь, которая не отождествляет себя с теми государствами и народами, среди которых действуют ее представители. Сам столичный патриарх турецкого периода с его абсолютизмом, выражающимся в господстве над прочим высшим духовенством, представляет собой как бы сколок с римского папы. Это сходство иногда прямо отмечается и русскими церковными писателями.[1] Сходство действительно есть.

Иногда находят, что Константинопольский патриарх турецких времен «стал для греков в некотором роде преемником византийских императоров».[2] По-видимому, мысль парадоксальная, но она не лишена справедливости. Нельзя не обратить внимания на то, что старинные греческие историки (XVI в.) нисколько не затруднялись называть и султана (в качестве императора), и патриарха совершенно одними и теми же титулами: αὐθέντης и βασιλέας; султан для них αὐθέντης и βασιλέας — то же и патриарх.[3] Рядом с выражением «Оттоманская Порта» в языке греков появилось название «Порта Фанара» — для патриархии. Случалось, что сами патриархи говорили о себе так, как будто бы они были облечены правами, чуть ли не равными с турецким султаном. В недавнее время один патриарх говорил великому визирю: «Почему фирман (царский указ) издан без моего ведома?»[4] Но главным образом сходство между патриархом новых времен и действительным византийским императором заключается в функциях: что делал и византийский император, как не то же, что делал потом и патриарх в изучаемое нами время: и этот последний судил, разбирал дела, охранял прежние законы, санкционировал новые, следил за исполнением своих распоряжений повсюду среди подчиненных, наказывал ослушников, ссылал в ссылку и заключал в тюрьмы — вообще распоряжался по своей воле, имея обширное поле для деятельности? Церковь, руководимая Константинопольским патриархом, оставляет на заднем плане то, что должно бы характеризовать ее, — духовные меры и средства действия, а вместо них она прибегает к таким, которые составляют лишь принадлежность власти не духовной,

---

[1] *Курганов Ф. А.* Указ. соч.//Правосл. Собеседник. 1873. Т. I. С. 38.

[2] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 81.

[3] Historia Patriarchica. P. 94. Ср.: P. 177. Edit. Bonn.

[4] *Бердников И. С.* Церковное право//Правосл. Собеседник. 1890. Т. II. С. 153.

а мирской, или государственной. Ослушника ждет не прещение и обличение, а физические репрессии. Подобно тому, как патриарх, сосредоточивая в своих руках все нити церковно-гражданского управления, был в некотором роде преемником византийских императоров, все прочие епископы, обладая меньшими правами в том же отношении, были, как выражаются о них, «истинными властителями (Beherrscher) греческого народа».[1] Они являлись, таким образом, как бы министрами при патриархе-царе.

Было бы делом несправедливым отрицать историческое значение облеченных светской властью иерархов Востока. Это значение велико. Однако один славянофильствующий русский ученый, знаток Востока, несколько иронически относится к мнению восточных епископов, считающих себя палладиумом Православия. «Греческое духовенство, — заявляет он, — не на шутку думает, что как только болгары выбьются из-под его власти, так и кинутся: кто в папство, кто в протестантство»; не охранителями славян считает он греческое духовенство, а просто «волками» по отношению к ним.[2] Мы, однако же, думаем, что греки, несмотря на явное тщеславие, были ближе к истине, когда рассуждали так, как они рассуждают, чем наш автор, скептически относящийся к их деятельности. Необычайная власть, которой обладали греческие архиереи благодаря турецким поблажкам и попустительству, давала им все способы охранять вверенные их попечению православные паствы от увлечений иноземными лжеучениями. Отчасти имея в виду это косвенное содействие турецкого режима прочности православных устоев народной жизни, известный Леонтьев, будучи сам грекофилом, однако же, заявляет: «Увы! Живя в Турции, я понял истинно ужасающую вещь: я понял с ужасом и горем, что благодаря туркам и держится еще много истинно православное на Востоке».[3] Нельзя не признать и того, что греческие иерархи, сделавшись тем, кто они есть в турецких владениях, помогли поддержанию национальных интересов греков. Относительно этого справедливо говорят: «Если греческая нация сохраняла самостоятельность своей жизни и соединила членов ее теснее, чем как это было во времена визан-

[1] *Maurer*. Op. cit. Bd. I. S. 96.

[2] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. СПб., 1886. С. 75.

[3] *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. Т. I. М., 1885. С. 226.

тийских императоров, то этим она обязана главным образом Церкви, которая спасла для греков национальное будущее».[1]

Благодаря прямому содействию турецкой власти, как это ясно видно из текста патриаршего берата, Константинопольская патриархия широко раздвинула пределы принадлежащей ей церковной компетенции. Говорим о приобретшем в то время силу закона подчинении указанной патриархии как православных патриархов прочих восточных кафедр, так и митрополитов с епископами славянских народов, за исключением Черногории. — Патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский в силу бератов, получаемых от Порты, владели всеми правами, присвоенными в турецкое время рядовым епископам, и, кроме того, некоторыми особенными прерогативами, принадлежащими лишь патриарху столицы; но они все же — теми же бератами — поставлены были в некоторую зависимость от патриарха Константинопольского. Так, все их сношения с Портой происходили при посредстве этого последнего, свои беаты они получали при том же посредстве; в Константинополь они могли приезжать и здесь жить только с позволения их столичного собрата. Последнее обстоятельство прямо отмечалось в берате патриарха Константинопольского: в этом случае они подчинены тем же правилам, которые имели силу по отношению ко всем епископам Константинопольского патриархата.[2] Значение такого ограничения власти не столичных патриархов открывается из того, что двое из этих последних — патриархи Иерусалимский и Александрийский — почти постоянно жили в Константинополе, и значит они каждую минуту находились в опасности в случае чего быть удаленными из столицы. Зависимость, нет сомнения, крайне унизительная.

При содействии турецкой же власти Константинопольская патриархия получила право управлять и главными болгарскими и сербскими Церквями, которые раньше совсем не были ей подчинены. Так, во второй половине XVIII в. присоединена была к ней архиепископия Ахридская, или Охридская, обладавшая правами автокефальности. Эта архиепископия составляла раньше независимый церковный округ, состоявший из нескольких епископий. Давно уже Константинопольская патриархия домогалась, чтобы эта независимая от нее архиепископия была подчинена

[1] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 77. В том же роде говорит и *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. II. S. 13.

[2] *Silbernagl*. Op. cit. S. 14, 21–22. См. также патриарший берат.

патриарху столицы; но успеха долго не было. От патриаршего захвата архиепископию Ахридскую охраняли местные паши, которые сами наживались при избрании как указанного архиепископа, так и подведомых ему епископов. «Патриархи Константинопольские могли выиграть дело против этих своих противников только тогда, когда уже сами приобрели себе сильных ходатаев перед высшим турецким правительством»[1]. Это случилось, как мы сказали, во второй половине XVIII в. Первым делом Константинопольской патриархии в этом случае было то, что она закрыла архиепископскую кафедру в Ахриде. Почти одновременно с Ахридской архиепископией был присоединен к Константинопольскому патриархату и небольшой Сербский патриархат с главной его кафедрой в Пеке, или Ипеке. Сербский патриархат, или Ипекский (как он называется в бератах), тотчас по присоединении к Константинопольской патриархии претерпевает катастрофу: все архиереи-сербы были изгнаны оттуда, а их места заняты греческими архиереями. С горя сербские архиереи хотели было присоединить свою церковную область к Русской церкви.[2] Но нужно полагать, что турки не позволили бы этого, ибо Ипекский патриархат уничтожен как самостоятельное целое по воле турок. Дело было так: один патриарх этой Церкви скомпрометировал себя в глазах Порты своими освободительными идеями — и Ипекский патриархат, с согласия Порты, был подчинен (очевидно, в наказание) Константинопольской патриархии, очевидно, заслужившей лестное внимание оттоманского правительства.[3] Эти новые и важные приобретения Константинопольской патриархии вместе с влиянием на все древние патриархаты имели сильное нравственное влияние на предстоятеля Константинопольской церкви. «Церковь Константинопольская именно под владычеством турок добилась таких результатов, какие в самые счастливые времена Византийского царства казались совершенно недостижимыми. Притязания Константинополя на духовное верховенство в Восточной церкви теперь, наконец, сделались неоспоримы».[4]

---

[1] *Голубинский Е. Е.* Очерк истории церквей Болгарской, Сербской и др. М., 1871. С. 141–142, 144, 149.

[2] Там же. С. 487–488.

[3] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 205. У проф. Е. Е. Голубинского (Указ. соч.) указана, впрочем, другая причина присоединения этого патриархата к Константинопольскому, но, кажется, причина случайная.

[4] Ibid. Bd. III. S. 78.

Приобретение Константинопольской патриархией влияния на прочие патриархаты (в особенности на Иерусалимский) и порабощение ею Болгарской и Сербской церквей повели к тому, что эта патриархия задалась планами огречить поместное христианское народонаселение. Эти планы она разделяла со многими знаменитыми константинопольскими греками. Сама патриархия и вообще вся греческая иерархия была до мозга костей пропитана своим филэллинством, т. е. узкой привязанностью только ко всему эллинскому. История филэллинства и его распространения очень любопытна, но, кажется, еще никем не написана; и не нам браться за это дело. Отметим лишь некоторые черты явления, так как это должно служить естественным восполнением наших рассуждений об отношении Порты к константинопольской иерархии. Греческая иерархия высоко ставила одно то уже, что она никакая другая, а именно эллинская. Эллинство ей представлялось синонимом «благородства» и «свободы». Греция ей представлялась «светлой и благородной страной», очагом «возвышенных идей, вполне доступных только грекам».[1] Филэллины признавали культурным языком только греческий, просвещение понимали только в форме греческой школы и греческой же книги. Греческие иерархи так любят цитировать Платона, Аристотеля, Василия Великого, Златоуста — даже тогда, когда эти цитаты совсем не к делу (например, в словесной полемике с западными иноверцами).[2]

Под влиянием константинопольского филэллинства греческий иерархический элемент начал проникать и туда, где для него не могло быть много места. Иерусалимский патриархат, населенный преимущественно арабами, наполнялся и пополнялся греческими архиереями. Подобное же было в Болгарии и Сербии. В Иерусалимском патриархате об архиерее-арабе церковная власть и думать не хотела и не хочет.[3] В Болгарии до недавнего времени болгар делали архиереями только в исключительных случаях, когда для греческого архиерея данной местности нужен был дешевый викарий, который бы управлял за него в то время, когда он проживает в Константинополе. Что касается школ, то в Иерусалимском патриархате таковых совсем не было, ибо греки-архиереи

[1] *Леонтьев К. Н.* Из жизни христиан в Турции. Т. I. С. 180, 184.

[2] *Антонин (Капустин), архимандрит.* Указ. соч. С. 75.

[3] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. С. 26.

находили, что учить арабов не стоит.[1] Иначе вопрос о школах решался в Болгарии. По стараниям греческих архиереев в болгарских церквях славянская литургия была заменена греческой. С этой целью огречивали большинство священнических школ. Обучение шло по старому методу, но зато вместо болгарского языка вдалбливали гораздо более трудный — древнегреческий. И болгарские священники научились произносить греческие молитвы как попугаи, без всякого понимания. Эллинизация поначалу гнездилась в городах, где имели свою резиденцию епископы. Но потом пошла и далее. На средства болгарских купцов, которые не могли и помышлять о какой-нибудь другой школе, кроме греческой (?), возникли скоро греческие учебные заведения в чисто болгарских городах, где вовсе нельзя было найти греческих семейств. Хотя ученики были из семейств купцов и ремесленников, тем не менее главное внимание было обращено на изучение классиков. Читали отрывки из Лукиана и Эзопа, а иногда из Гомера, Плутарха. В начале нынешнего столетия эллинизация в Болгарии достигла своего апогея. Кто не умел говорить по-гречески или, по крайней мере, приправлять свою речь греческими фразами, тот не принадлежал к числу образованных; казалось даже, что хотели отождествлять понятие человека и грека. В некоторых местах, даже по деревням, литургия служилась на греческом языке.[2] Наш известный знаток Востока архимандрит Антонин (Капустин), раз путешествуя по болгарской части Румелии, зашел в школу, где дети сидели за греческими книгами, и спросил их: «А по-болгарски умеете читать?» «Еще нет», — был получен ответ. И это было в какой-то маленькой частной школке.[3] В Молдаво-Валахии (теперь Румыния) молдаво-валахи тоже огречились было отчасти под влиянием греческих господарей, поставляемых из Константинополя, но отчасти и под влиянием Константинопольской патриархии, которая тоже оказывала и здесь свое, хотя, может быть, и небольшое, эллинизирующее действие.[4] Греческий историк Папарригопуло с восхищением

[1] *Сырку П. А.* Указ. соч. С. 68.

[2] *Иречек И. К.* История болгар. С. 655–658. Странно, местами здесь заметно буквальное повторение известий нашего русского ученого В. Григоровича («Очерк путешествия» и пр. С. 198–199), но об этом автор молчит.

[3] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 113.

[4] О влиянии патриархии на румынскую иерархию см. у *Е. Е. Голубинского*. Указ. соч. С. 366 и у *Maurer*'а. Op. cit. Bd. I. S. 384.

рассказывает, что в XVII и XVIII вв. вся Румыния обратилась в «цветущую греческую колонию».[1]

В связи с эллинизацией славянских и не славянских народов, подчиненных власти патриархии, в среде греческого духовенства развивалась неистребимая ненависть к проявлению не греческой культуры, например к славянской письменности. Вот несколько примеров в этом роде. В 40-х гг. текущего века, по рассказу одного болгарского игумена, в один болгарский монастырь приехал греческий архиерей на освящение церкви, «увидел здесь множество книг, написанных славянскими буквами, приказал все эти книги собрать, бросить в яму и сжечь. Так все книги и сгорели, а потом владыка велел засыпать пепел землей».[2] Даже на безмятежном и благочестивом Афоне практиковалось сожжение славянских книг. «Неуважение к славянским книгам дало повод, — говорит один путешественник по Востоку, — к их истреблению. Книга славянская или заключает в себе то, что и греческая, или же написана болгарином, а может быть и сербом, следовательно — так умозаключали — ничего не стоит». Однажды на Афоне в Ватопеде присудили славянские рукописи к сожжению. «Количество рукописей в этом случае было велико, потому что, как уверяли, в истопленной ими печи испекли монастырские хлебы».[3] В этом последнем случае действовало, как думаем, филэллинство бессознательное. Вот куда вело и приводило филэллинство, столь развившееся среди греков.

Можно ли было подумать, что между фирманом Магомета II, данным в пользу греков в 1454 г. (а не в 1453 г., как обыкновенно полагают), и сожжением славянских книг чуть не в наше время, в славянских и не славянских землях, существует генетическая связь?!

Жестокий и сокрушительный удар рассматриваемому филэллинству нанесен, как известно, главным образом отделением Болгарской церкви от Константинопольского патриархата, что случилось так недавно. Радоваться ли такому событию? Как многие приветствовали это событие как зарю счастливой будущности болгарского народа, — и как же

---

[1] Сообщения Император. Православного Палестинского об-ва. Т. IV. С. 697.

[2] *Карлова* (цитируемая ниже статья написана известным славянофилом А. Ф. Гильфердингом, но с какой стати здесь примешалось имя какой-то Карловой, дать объяснения не можем). Турецкая провинция//Вестник Европы. 1870, июль. С. 178.

[3] *Григорович В., проф.* Очерк путешествия по Европейской Турции. Казань, 1848. С. 97.

они ошиблись! Но с самого же начала болгарского раскола появились скептики, которые только покачивали головами при виде данного явления; число их сначала было очень незначительно, но чем дальше, тем больше растет.[1] Не нужно ли и нам примкнуть к ним? Но не преждевременно ли? Во всяком случае, мы лично поостережемся.

## II. Отношения Оттоманской Порты к христианскому народу греко-восточной веры

«Райя, райя!»

Какое ненавистное слово! Ведь «райя», с позволения сказать, значит «скот».

Но знаете ли вы райю? Нет, вы не знаете райи. Во всяком случае, райя не есть синоним «несвободы», рабства.[2]

Когда улеглось то ужасное волнение, которое вызвано было падением христианской Византии, дела начали приходить хоть в какой-нибудь порядок. По воле Магомета II был избран патриарх для замещения давно опустевшей патриаршей кафедры в Константинополе. Местом жительства патриарха стал один возвышенный холм в Стамбуле, а потом, впрочем, это было уже значительно позже, Константинопольский иерарх переселился в квартал Фанар,[3] в котором он пребывает и до сих пор. Патриархия в Константинополе с самого же начала сделалась центром, около которого сгруппировались остатки византийской знати и византийской интеллигенции. Константинопольский патриарх, нужно полагать, совершенно неожиданно сделался царьком, которого окружила просвещенная, но послушная толпа царедворцев, представлявшая собой

---

[1] К первоначальным скептикам относится Т. И. Филиппов, автор известной книги «Современные церковные вопросы»; к нему более или менее примкнули проф. И. Е. Троицкий (имеем в виду его речь по этому вопросу, произнесенную на акте Петербург. ун-та и появившуюся в печати под заглавием «Церковная сторона болгарского вопроса». СПб., 1888) и г-н В. А. Теплов (см. его книгу «Греко-болгарский церковный вопрос». 1884). Очень знаменательно молчание, царящее в настоящее время в рядах болгарофилов: о чем это они раздумывают?

[2] *Maurer*. Das Griechische Völk. Bd. I. S. 56.

[3] Относительно значения слова «Фанар» голову ломать ни к чему. «Фанар» значит просто «фонарь».

задатки, из которых неизвестно что должно было выйти. Фанар стал «дворянским гнездом» в Византии. Было бы напрасно думать, что первоначальная судьба греческой аристократии по падении Византии была жестока; этого не было, во всяком случае судьба аристократии не принадлежала к особенно плачевным. Из-под патриаршего крылышка впоследствии вышли многие влиятельные в политическом отношении люди греческого происхождения, люди богатые, люди могущественные; и все они внесли в историю Турции такую струю, которая всегда текла, не сливаясь с общим потоком исламизма. Все эти люди — жили ли они в самом Фанаре или вообще в Стамбуле — получили непочетное имя фанариотов;[1] мы увидим потом, нужно ли особенно стыдиться этого прозвания тем, к кому оно прилагалось в истории. — Константинополь получил особенное значение не только потому, что здесь, как естественно, образовался центр общественно-церковного устройства, но и потому, что нигде христиане не чувствовали себя в большей безопасности от обид победителей, как именно здесь. Все те греки, которым хотелось жить свободнее и поменьше останавливаться мыслью на своем зависимом положении, все они, разумеется, если имели материальные средства, поспешили перебраться в Константинополь или, по крайней мере, обзавелись домами поблизости от столицы. Живя в столице или около нее, христиане в случае несправедливостей со стороны грубых иноверцев всегда могли искать себе суда в Константинополе — прямо или через кого-нибудь — и во всяком случае могли оказать себе много пользы среди невзгод при помощи денег. Ввиду этого, повторяем, в столице собралась очень значительная христианская греческая община. В конце XVI в. по довольно точному исчислению, основанному на количестве харадж, взносимого константинопольскими греками правительству, общее количество христиан здесь достигало 100 тыс.[2]

Сказав, что лучше всего, безопаснее и безобиднее жилось греческим христианам в Константинополе, мы тем невольно внушили читателю мысль, что во всех других местах обширной Оттоманской империи солоно приходилось лишь указанным лицам. Но на самом деле не везде за пределами Константинополя жизнь христиан текла одинаково. Там, в провинциях, где оттоманский народный элемент был слаб, христиане жили

[1] *Zinkeisen*. Geschichte des Osmanisch. Reiches. Bd. II. S. 13–16.
[2] Ibid. Bd. III. S. 360–361.

почти так же, с теми же радостями и горестями, как и во времена византийских императоров. Турки были плохие реформаторы и не любили новшества. По замечанию одного историка: «Турки, можно сказать, ничего нового не создали на византийской почве. Они поступили так: санкционировали бóльшую часть древних византийских учреждений, слегка изменив их в турецком вкусе, а иногда просто пересадив на свою почву»[1]. Везде поэтому держался дух старого ромейства, византийских преданий, чувствовалось веяние законов Палеологов. Турки, не зная, как править такими чуждыми для них народами, как греки-христиане, просто предоставили им жить на тех же началах, как эти последние жили раньше, во времена византийские. Так было в большей части Мореи, или теперешнего Эллинского королевства. Все разделяло друг от друга греков и турок: и религия, и культура, и раса. Конечно, для государственных успехов туркам было бы полезно довести греков до ничтожества и самим занять их место в государственном организме; но и этого они не могли сделать: победители уступали побежденным в численности населения, а потому думать о том, чтобы всех греков держать в ежовых рукавицах, было невозможной мечтой. Ничего не оставалось делать туркам, например, в Морее, как признать в отдельных общинах начальственными лицами греков же и предоставить им бразды правления. Эти лица сделались как бы посредствующим звеном между турецким правительством и местным народонаселением. Им вручена власть над народом; но зато они же должны были отвечать перед властями за тишину, мир и лояльность жителей. Так было во всем Пелопоннесе и других местах Греции. Во главе общин в качестве посредников между турецкой властью и народонаселением встали или лица, принадлежавшие к древним аристократическим фамилиям, или выскочки, которые благодаря ловкости и пронырству всплыли на поверхность народной массы. Эти правители отдельных общин именовались приматами (коджабаши), проэстами, архонтами, димогеронтами. Несмотря на некоторые темные стороны в характере этих правителей (алчность, деспотизм), они стали опорой для сохранения своей национальности греческой райей. Они были советниками и постоянными защитниками народа, причем они признавались в таком достоинстве и оттоманскими властями.[2] Независимость

[1] *Hertzberg*. Geschichte Griechenlands. Bd. III. S. 65.
[2] *Maurer*. Op. cit. S. 8–9, 128–129.

жителей Греции в гористых местностях, куда не умели ступить тяжелые на подъем турки, не подлежит никакому сомнению. Наравне с Пелопоннесом и вообще Грецией пользовались большой свободой греческие острова, подчиненные владычеству турок. Жители многих островов не сразу покорились иноверной власти: они были еще долго независимы. А когда и для них пробил час подчинения, они выговорили себе всяческую свободу. Так, они удержали право не иметь среди жителей ни одного турка; они получили право избирать лиц, которые станут управлять жителями; они обладали правом (которого не имели другие греки) строить новые церкви и монастыри, звонить в колокола и т. д.[1] И, кажется, нигде на греческих островах не царила такая свобода, какая отличала жителей острова Хиоса. Их религия, их имущество и личность вполне были гарантированы от каких-либо посягательств. Здесь никогда не встречалось таких случаев, чтобы турок, оскорбивший христианина, избежал строгого наказания. Эта замечательная свобода хиосцев опиралась на условия капитуляции, которые турки с чувством благоговения соблюдали по отношению к этому острову. Жители острова в одежде свободно придерживались испанских обычаев. Религиозные процессии здесь торжественно двигались по дорогам.[2] Обозревая общее положение дел на материке в Греции и на большинстве греческих островов, один компетентный немецкий историк пишет: «Видно, что греки пользовались большой свободой. Они избирали своих начальников и своих представителей. Имели свое собственное управление, свои собственные суды. Они сами производили раскладку податей и заведовали их сбором. Они держали ходатаев не только у местного паши (генерал-губернатора), но и в самой столице царства. Они имели патронов у всех и каждого начальства. Тем не менее, греческий народ жил под опасениями, ибо ни одна из значительных привилегий ничем не была гарантирована».[3]

В Болгарской стране встречаем тоже очень почтенные по размерам остатки прежних свободных учреждений. Турки многое и здесь оставляли в том виде, как нашли. Об этом свидетельствуют следующие факты. В самом деле, интересное явление представляли собой привилегированные общины болгар-христиан. Их было несколько классов — «войницы»,

[1] Ibid. S. 8.

[2] *Ricaut*. Histoire de l'eglise Grecque. P. 354–355.

[3] *Maurer*. Op. cit. S. 102.

«арматолы», «сокольницы». Их поселения сохраняли известную самостоятельность и поэтому в последнее время стали центрами новоболгарского движения. «Войницы», которые были обязаны отправлять военную службу, пользовались за это большими преимуществами. Вообще, те жители, которые сдавались туркам на определенных условиях, пользовались независимостью, управлялись своими воеводами или князьями, не платили почти никаких податей. К числу таких подданных султана принадлежали и болгарские «войницы». Регулярно, через три года, они выставляли несколько тысяч людей, которые, не получая жалованья, частью вооруженные копьями, конвоировали обозы (?), копали шанцы. Институт этот прожил почти 300 лет. Герлах в 1578 г. видел в Константинополе несколько тысяч болгарских «войников»; они пришли в апреле, играя на свирелях и волынках, с танцами и песнями прошли по городу; в течение четырех месяцев они косили сено для султанских лошадей. Сходны с «войниками» были и христианские «арматолы» в числе нескольких сот человек, на которых возлагались обязанности пограничной стражи с жалованьем. Сабли и копья составляли их вооружение. Третьим привилегированным разрядом были «сокольники». Их привилегии были похожи на привилегии «войников», но обязанности легче. Ежегодно они должны были с каждого дома поставлять одного охотничьего сокола. Поселения их, управляемые собственными башами, были рассеяны повсюду в болгарской и дунайской областях.[1] Не удивительно поэтому, если один русский путешественник незадолго до освобождения Болгарии проезжая болгарскими местностями, увидел признаки большой терпимости турок к указанному населению. Так, посетив селение Слепче, он нашел здесь в одной церкви рукопись «Пентикостарион» («Триодь Цветная»), на которой между прочим имелась такая надпись: «Писана сия божественная книга во дни, в которые попущением Божиим мы преданы, грехов ради наших, в руки врагов беззаконных и мерзких и царю неправедному, лукавейшему паче всея земли. И тогда было запустение и скорбь велия от безбожных измаильтян». Открытие этой надписи наводит нашего путешественника на следующие размышления: «У нас привыкли везде в Турции видеть турок. Для ленивой мысли (?) и узкого взгляда это, конечно, так — где Турция, там и турок. Но какое отношение имеют, например, к слепченским христианам турки? Немного ошибемся, если

[1] *Иречек И. К.* История болгар. С. 577–579, 585.

скажем: никакого. Вероятно, даже подать собирает какой-нибудь откупщик битольский (Битоль — соседний большой город) из болгар или греков. Во всем прочем они ведаются и обходятся без турок. Просуществовавшая открыто в церкви 400 лет книга с самой неметною (?) бранью предержащей власти говорит ясно, что турок не мешает славянскому селу вести дела свои, как оно хочет».[1] Затем тот же путешественник, обозревая какой-то небольшой полуразрушенный болгарский монастырек, где он нашел несколько рукописных богослужебных книг, счел нужным сделать такое замечание: «Как опять не похвалить фатальное равнодушие турок к церковному делу райядов. Тогда как в нескольких часах отсюда к западу, лет за пять перед этим (автор путешествовал в 1865 г.), греки сожгли два воза древних славянских богослужебных книг в патриотическом остервенении (читай: филэллинстве!), турки оставляют неприкосновенным целый склад органов и проводников ненавистного им учения и при случае даже свято охраняют их».[2] Автор при одном случае задает себе вопрос, как понимать то, что православные народы на Востоке и турки мирно уживаются друг подле друга? «Уже более тысячи лет уживаются на Востоке Коран с Евангелием, отрицая постоянно друг друга, — говорит автор. — Чем объяснить это? Всего проще общностью их понятий о Боге — Отце Небесном. Нет никакого сомнения, что дервиш-изувер и христианский богослов (восточного типа) протянут друг другу руку, чтобы вместе оттолкнуть от себя ученого астронома (Лапласа?), не отыскавшего на небе никакого следа Бога».[3] Цитируемый автор выразил бы точнее свою мысль, если бы сказал, что турок больше понимает грека или славянина на Востоке, у которых вера прямая, непосредственная и бесхитростная, как и у турок, чем у иных западных христиан, вера которых граничит с неверием и чуждается традиций, которыми одними только и живут и турки, и греки — христиане на Востоке. Недаром многие смотрят на турок, как на бессознательных охранителей греческого Православия.

Но от путешествия по окраинам Турецкой империи возвратимся опять в Константинополь. Ведь здесь были сконцентрированы все нити, связующие в одно целое многомиллионный православный восточный

[1] *Антонин (Капустин), архим.* Поездка в Румелию. С. 281–282. СПб., 1879.
[2] Там же. С. 299.
[3] Там же. С. 348.

народ. Как это и естественно ожидать, все наиболее знаменательное в истории православно-восточного народа могло исходить только из Фанара, где жил патриарх и все родовитые греки. Около патриарха, как мы сказали выше, сосредоточились остатки византийской аристократии; но эти остатки и с самого начала едва ли были особенно значительны, а с течением времени их еще больше поубавилось. Аристократия без сытого, но дарового хлеба немыслима. А в столице турок даром ничего не давалось. Древневизантийский аристократический элемент постепенно начал оскудевать и исчезать. Его место должна была занять греческая аристократия ума и таланта, аристократия труда и изворотливости. Такой аристократией и сделались те греки, которые известны с именем фанариотов. Правда, фанариоты весьма нередко носят древние фамилии — Палеологов, Кантакузинов; но древность рода этих новых Палеологов и Кантакузинов очень сомнительна. К немногим остаткам действительно древней аристократии присоединилось много новых фамилий, достигших большого значения и влиятельности и сумевших разбогатеть. Сюда относятся фанариотские фамилии: Розетти, Суцо, Маврокордато, Кантарадо, Ипсилантисы, Мурузи, Караджа, Рали, Аргипуло, Панайотаки, Ромадани и др. С турками случилось то же, что в очень давние времена случилось и с персами по завоевании ими Малой Азии; они, как и эти последние, не могли обойтись без помощи и содействия ловких и смышленых греков. Турки должны были ради собственного благополучия призвать греков к отправлению разных должностей, в которых они сами были бы по меньшей мере не у места.[1] Но прежде чем указать, на что и где греки очень понадобились туркам, скажем два-три слова о характере фанариотской аристократии. Представители фанариотской аристократии резко отличались от турок восприимчивостью к образованию и науке. Турки все еще твердили Коран и арабский язык, а смышленейшие из греков учились и у себя дома, и побывали на просвещенном Западе. Как люди образованные, они умели обращаться с европейцами, что совсем не давалось туркам, и приобрели вес и значение в правительственных сферах. Нравственный характер фанариотов обыкновенно рисуется в чертах не светлых. Это был такой класс людей, моральное и политическое реноме которых заслужило им название «христианских турок». Защищать фанариотов мы, конечно, не станем. Но нужно помнить,

[1] *Maurer*. Op. cit. S. 9, 23; *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 97.

что ни древневизантийские предания, ни окружающая их (фанариотов) плутоватая и расчетливая среда турецких властей не давали оснований ожидать, чтобы греки, теперь выдвигавшиеся вперед, были выше тех условий, среди которых они должны были действовать. Греки, о которых мы говорим, были в нравственном отношении едва ли хуже тех лиц, из круга которых они сами вышли и с которыми им приходилось впоследствии вести дело. Несомненно во всяком случае, что эти фанариоты заставили турок понять превосходство греческого гения над оттоманско-мусульманским, заставили их почитать и уважать эту нацию более, чем этого хотелось гордым поклонникам аравийского пророка; не забудем, что при содействии фанариотов появились разные греческие школы и гимназии в столице, и фанариотам же греки обязаны тем, что эти последние всегда сохраняли и культивировали, хотя часто и не без крайностей, эллинскую национальную идею.[1]

Нужду в образованных греках турки почувствовали очень рано. Мы уже имели случай указать выше, что сам Магомет II был окружен образованными греками, занимавшими при нем должности секретарей. Секретарями они потом делались и при разных высокопоставленных особах турецкого правительства. Особенно хорошо поняли турки значение греческого образованного элемента, когда у них закончилась героическая эпоха завоеваний и они принуждены были завести дипломатические сношения с цивилизованной Европой. Это случилось еще в первой половине XVI в. В 1543 г. туркам пришлось заключить договор с Францией. Пусть они по-прежнему оставались горды и надменны, пусть они еще продолжали рассматривать всякий договор с посторонней державой как некоторого рода подарок со своей стороны, как акт султанского великодушия, но во всяком случае уже и в это время была пробита брешь, которая выводила оттоманов из их исключительности и надутого самодовольства. А раз это произошло, без фанариотов обойтись было невозможно; и вот фанариоты вышли вперед.[2] Какого влияния стали достигать греки уже в XVI в., видно на примере некоего Михаила Кантакузина. Правда, он сделал свою карьеру не как человек образованный, а как великий проныра, но все же факт остается фактом. Михаил Кантакузин

[1] *Mendelssohn-Bartholdy*. Geschiechte Griechenlands von der Eroberung Konstantinopel durch die Türken bis auf unsere Tage. Theil. I. S. 6–7.

[2] Ibid.

был богатый купец и откупщик. Он сумел сделаться полезным для тогдашнего знаменитого великого визиря Магомета Соколли; лично был известен султанам Селиму II и Мураду III. Его влияние было беспримерно. Так как своим влиянием он пользовался, главным образом, чтобы хапать себе деньги и снабжать ими высокопоставленных лиц, то он у турок и греков получил прозвание «шайтан-оглы» (чертов сын). Для этого Кантакузина ничего не стоило кого угодно провести в митрополиты и для него не трудно было низвергнуть даже Константинопольского патриарха, если он не отвечал его видам. Конец этого Михаила Кантакузина был очень печален. Он имел множество врагов, а потому его имя примешали к политике, разумеется, выставляя Михаила в черном цвете. И он был повешен на дверях собственного дворца в Анхиале (на берегу Черного моря). Греки, однако же, не хотели помнить его темных дел, а видели в нем героя, который поднялся на замечательную высоту общественного положения. Он нем сложены были песни, в которых описывалась смерть богатого «кир-Михали». И, пожалуй, недаром народ так милостиво отнесся к «шайтан-оглы». По его смерти в его доме нашли не имевшее цены собрание замечательных книг и рукописей.[1] Михаил Кантакузин представляет собой пример фанариота с его худшими сторонами. Но не все же они были именно таковы! И кому не известно, что ложь, фальшь, пронырство дают только временный успех: померкла звезда успеха — и все пошло прахом. Греки завоевали себе известное почетное общественное положение тем, что всегда и везде высоко ценится: знанием, талантами и практической сообразительностью. Довольно рано, может быть — в XV в., многие образованные греки получили почетные должности драгоманов (переводчиков) при различных турецких сановниках, не хотевших изучать греческого языка, но, однако же, имевших постоянно дело с греками, подданными падишаха. Без драгомана обойтись тут было невозможно. В особенности же большим влиянием пользовался драгоман паши, высшего сановника по управлению пашалыком (генерал-губернаторством). Пашой всегда был турок, но он не мог обойтись без грека-драгомана. Все дела, какие поступали на рассмотрение паши, проходили через руки драгомана; он же смотрел за порядком дел, а потому грек-драгоман сделался истинным правителем пашалыка.

[1] *Hammer*. Geschichte des Osmanisch. Reiches. Pesth., 1834. Bd. II. S. 468–469; *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 98; *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 367–368.

Это должностное лицо назначалось из Константинополя турецким правительством. В его лице каждый грек находил сильного покровителя и заступника.[1] Так было на материке. Острова же находились под управлением капудан-паши, конечно, турка, и, конечно, не знающего по-гречески. Поэтому в помощники ему был придан грек-переводчик с титулом великого драгомана императорского флота. Этот титул не должен обманывать нас: великий драгоман не имел никакого отношения к действительному флоту. Он был просто посредником между островитянами, большей частью греками, и капудан-пашой. Греческие острова должны были обращаться к великому драгоману по своим общественным надобностям. В особенности жители островов имели обычай обращаться к нему с апелляциями на греков-архонтов, а архонтами назывались выборные от общины сборщики податей и третейские судьи. Так как все дела решались капудан-пашой, по докладу великого драгомана, то последний был настоящим царьком (Regent) греческих островов. Он именно и назывался охранителем греческих законов, и так как в этом отношении ему принадлежали царственные полномочия (kaiserliche Vollmacht), то к нему, например, обращались жители острова Санторина, испрашивая у него утверждения их так называемого обычного права. Какая власть была сосредоточена в его руках и в каком уважении он находился, видно уже из того, в каком униженном тоне обращались к нему просители, величая его титулом «светлость». Греки занимали и еще более значительную должность — должность великих драгоманов Порты. Первоначально это были не более как переводчики. Но вскоре они сделались влиятельнейшими советниками Порты, сделались членами министерства, а именно министерства иностранных дел, и пользовались великими милостями и привилегиями.[2] Появление великих драгоманов Порты в значении лиц, заправляющих дипломатической частью в Министерстве иностранных дел, относится к первой половине XVII в. Если и раньше на дипломатической службе у турок употреблялись греки, то больше в качестве секретарей и переводчиков, в точном смысле этих слов. Но в XVII в. при завоевании Кандии грек Панайотаки Никузиос, родом из Хиоса, получивший медицинское и философское образование в Италии, поступив на службу в качестве драгомана к великому визирю Ахмеду

[1] *Maurer*. Op. cit. Bd. I. S. 69.
[2] Ibid. S. 91–92.

Кеприли, так понравился ему своей преданностью и своим необыкновенным дипломатическим искусством, что он выдумал для него новый официальный пост великого драгомана Порты; а очутившись на этом посту, при изумительной способности к дипломатическому искусству, греки опять лицом к лицу стали с Европой в качестве турецких дипломатов.[1] После Панайотаки еще более прославил себя по части дипломатии грек Александр Маврокордато. Родом тоже из Хиоса, Александр Маврокордато получил образование в Падуе и Болонье, изучая здесь медицину; он написал превосходное сочинение по своей специальности о циркуляции крови. Сначала он был профессором философии и медицины в так называемой высшей, или патриаршей, школе в Фанаре. По рекомендации одного почтенного турка Александр, как знаток греческого, латинского, итальянского, французского, славянского, турецкого, персидского и арабского языков, получил должность второго драгомана; потом он принял должность великого логофета (нечто вроде нашего обер-прокурора Синода) и казначея при патриархии. А по смерти вышеупомянутого нами великого драгомана Панайотаки Маврокордато был возведен его патроном, великим визирем Ахмедом Кеприли, на почетный пост великого драгомана Порты. В качестве великого драгомана и вместе лейб-медика самого султана Маврокордато в течение целого поколения играл в высшей степени замечательную роль. От прочих фанариотов он отличался честностью и отсутствием вероломства. Он обнаружил такой высокий дипломатический талант, что Порта была от него в восторге. По заключении Карловицкого мира, который поставил его на вершину славы, сам австрийский император Леопольд возвел его в княжеское достоинство, но только тайно от турок, так как это могло повредить ему в глазах подозрительной Порты.[2] Звание великих драгоманов Порты имело то особенное значение, что они были посвящены во все тайны сераля (т. е. гарема. — *Ред.*). Эта влиятельнейшая должность в продолжение чуть ли не двух столетий неизменно была достоянием греков. Так продолжалось до греческой войны за так называемое освобождение. Великие драгоманы Порты носили пышные титулы «хранителей тайн Империи» или «тайных советников» и чествовались именем «светлейших».[3] Впрочем, занимавшие

[1] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 99.
[2] Ibid. S. 195–196.
[3] *Maurer*. Op. cit. S. 93.

даже самые высшие должности греки не имели официального звания князей, хотя неофициально все их называли князьями, т. е. имеем в виду тех, кто достигал должностей, дававших права на титул «светлейший». Так с течением времени изменилось положение греческой райи. Кажется, нет никакого преувеличения в словах одного историка, который, описывая судьбу греческой нации в Турецком государстве, говорит: «Самым ходом дел турки наконец вынуждены были броситься в объятия образованных греков». Этот же историк, выражая ту же мысль при другом случае, заявляет: «Победители очутились в зависимости от своих побежденных».[1]

Разным греческим архонтам, приматам (коджабаши), драгоманам паши, великим драгоманам флота и Порты жилось очень недурно, в особенности тем из них, которые почтены были княжеским турецким титулом «светлость». Этих светлейших греков не обошла своим вниманием и прежде упомянутая нами греческая сатира нового времени, изложенная в драматической форме и носящая заглавие «Англичанин, француз и русский». Мы уже знаем, что в ней выведены на сцену три представителя трех великих европейских держав, проникнутых желанием облегчить положение порабощенной греческой нации. Эти лица, путешествуя по Греции, обращаются с расспросами о положении дел к разным вождям греческого народа. Наконец доходит очередь до греческого «князя». Путешественники начали допрашивать его, как и что. В ответ на их ламентации этот сановник сказал: «Чего вам нужно? Я тиранствую и граблю народ, чтобы доставить приятное Дивану и не лишиться своей головы». Затем он поспешно ушел от них, так как приспело время идти в его гарем, где одна из его жен (значит их было несколько!) должна была принимать подарки от местного народонаселения.[2]

Но положение греков в качестве каких-либо великих драгоманов флота или Порты еще не есть верх благополучия. Судьба в лице оттоманских правителей указала им еще более завидный жребий. Оттоманская Порта стала назначать заслуженных греков господарями, т. е. царями, в две принадлежащие Турецкой империи страны — Молдавию и Валахию (теперь Румыния). Для греков открылась возможность править двумя странами на правах вассальных герцогов. Доля счастливая! Почему это

[1] Ibid. S. 22, 24.

[2] *Mendelssohn-Bartholdy*. Op. cit. S. 5.

случилось, дело остается неясным: потому ли, что молдаво-валахи (теперь румыны) скомпрометировали себя чем-либо во время турецкой войны с Австрией (в начале XVIII в., точнее — в 1712 г.), или же потому, что турки стали побаиваться нашего Петра Великого, но только Порта решилась вверить управление двух вышеуказанных стран двум грекам-фанариотам, доказавшим на опыте свою верность и преданность законному султану. Это было в начале XVIII в. Одно из двух царственных мест с самого же первого раза Порта дала сыну Александра Маврокордато Николаю. Господарем был потом и другой сын Александра — Константин.[1] Господари назначались Портой на три года (понятно, из подозрительности); но некоторые лица могли быть господарями не три, а много больше годов: сначала можно было получить назначение в господари Молдавии, а потом — Валахии, или же в одной какой-нибудь из этих стран можно было быть господарем дважды. Господарство греков-фанариотов продолжалось 100 лет и окончилось с началом греческой войны за так называемое освобождение 1821 г.[2] Оно было очень выгодно для турок и не менее выгодно для самих греков. Турки такой неожиданной милостью надолго привязали к себе сердца главарей фанариотов, а это было на руку представителям Порты. Выгода греков, не говоря о личном обогащении господарей, состояла в том, что целые массы греческого народа среднего и низшего классов отправились на жительство в Молдаво-Валахию, как в землю обетованную.[3] Недаром греческий историк Папаригопуло (свидетельство приведено выше) замечает, что Румыния в XVIII веке обратилась в греческую колонию. Все невыгоды греческого господарства пали лишь на местное народонаселение — молдаван и валахов. Наш отечественный историк с чувством негодования говорит: «С первых годов XVIII столетия настали для румын истинно бедственные и несчастные времена: период правления господарей-фанариотов был периодом истинного и буквального грабительства, и господари, за весьма немногими изъятиями, были не чем иным, как истинными и действительными разорителями несчастного народа...». «Началось ужасное

[1] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 196–197; *Maurer*. Op. cit. Bd. I. S. 23.

[2] *Голубинский Е. Е.* Очерк истории церквей Болгарской, Сербской и Молдаво-Валашской. С. 337–338. У автора приложен и список господарей (С. 342 и далее), уясняющий преемство фанариотов на молдаво-валашском столе.

[3] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 198.

господство господарей-фанариотов».[1] Не лучше отзывается и другой историк-иностранец: он находит, что румынам под властью фанариотов жилось много хуже, чем под управлением турецкого паши.[2] Но, разумеется, любя греков, Порта ни во что не ставила шалости своих возлюбленных. Турция была слепа по собственной воле.

Что такое бессарабско-молдаво-валашские церковные имущества, «преклоненные» Св. Гробу, Афону и пр. (инклинаты)? Когда они появились? Почему они появились именно в этих странах, а не других, например в Болгарии, Сербии или богатой и щедролюбивой России? Указанные бессарабо-молдаво-валашские имущества суть поместья и угодья с монастырями, пожертвованные Св. Гробу,[3] Афону[4] и прочим в тех самых странах, которые находились под управлением греческих господарей — в Молдавии (куда до 1812 г. принадлежала и наша теперешняя Бессарабия) и Валахии. Эти имущества с течением времени составили замечательное богатство: в 60-х гг. нынешнего столетия румынское правительство предлагало их собственникам 82 млн. турецких пиастров в качестве выкупа этих имений из посторонних рук, но церковные власти Востока нашли эту сумму недостаточной, отказались от сделки — и совсем потеряли их: имущества были конфискованы. Подробная история происхождения этих «преклоненных» имуществ нам лично неизвестна. Греки, конечно, никогда не расскажут ее нам: она представляет так мало назидательного. Появление этих имуществ обязано главным образом ревности и усердию греческих господарей. До времени господарства

---

[1] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 337–339.

[2] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 199. Впрочем, считаем долгом справедливости указать одного автора, представляющего правление фанариотов в более мягкой форме. Имеем в виду: *Heimbach*. Griechisch-römisch. Recht im Mittelalter und in der Neuzeit. / / Ersch und Gruber. Encyklopädie. Bd. 87. S. 56–57.

[3] Полный список Святогробских монастырей с угодьями (но без всяких подробностей об этих имуществах) напечатан у Silbernagl'я: «Verfassung der Kirchen des Oriens». S. 148–150. Неполный список их, но с некоторыми подробностями, см. у А. Н. Муравьева: «История св. града Иерусалима». Ч. II. С. 275, 297–298, 390 (СПб., 1844), а также у Δοσιθέου: «История Иерусалимских патриархов». Σ. 1168, 1174.

[4] Полный список монастырей с угодьями, принадлежавших горе Афонской, напечатан (но без всяких подробностей) у Silbernagl'я (Op. cit. S. 149–151). Подобный же список этих имуществ, с подробностями, но далеко не всеми, какие были бы нужны для историка, напечатан у преосв. Порфирия (Успенского): «История Афона». Ч. III. Отд. 2-е. С. 339–354 (СПб., 1892).

греков-фанариотов в Молдаво-Валахии было много церковных имуществ; но только самая незначительная часть доходов с них, согласно воле жертвователей, шла в виде милости ко Св. Гробу и на Афон.[1] Господари же эти устроили так (как они устроили — это дело их совести),[2] что бóльшая часть многомиллионных национальных церковных имуществ очутилась приписанной Св. Гробу и пр. Значительная часть их принадлежала этому последнему. Замечательно, что фанариоты-господари, заботясь об интересах Иерусалимской патриархии, по-видимому, совсем в этом случае обошли своим вниманием интересы своей родной церкви — Константинопольской: ни одного имения не было записано на имя Константинопольской патриархии. Даже всякое вмешательство в управление этими имениями со стороны патриарха Константинопольского положено рассматривать как некоторого рода преступление. Все это, однако же, не больше чем искусная маска. Господари-фанариоты, патриарх Иерусалимский и патриарх Константинопольский составляли одно товарищество, которое прибыли и убытки добросовестно делило поровну. Недвижимые молдаво-валашские имущества записывались

---

[1] «Пожертвования», которые шли в пользу сейчас указанных св. мест, первоначально «были невелики и представляли собой не более как пособие». Эти св. места «имели право лишь на то, что оставалось от доходов, *только на излишек*» от доходов румынских церковных имуществ, которые первее всего шли на удовлетворение церковных и государственных нужд нации. См.: Князь *Бибеско* (румын?). Монастырские имущества, или посвященные монастыри в Румынии. Пер. с франц. (откуда?)//Христ. Чтение. 1894, март-апр. С. 965–966.

[2] Что фанариоты-господари много содействовали переходу молдаво-валашских (румынских) церковных имений в пользу Св. Гроба, Афона и пр., об этом ясно говорит преосв. Порфирий: «Фанариоты *угождали* вас (речь обращена к грекам, заинтересованным по части вопроса об этих имуществах) *чужим* добром» (*Сыркуп. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. СПб., 1891. С. 57). Но **как** это делали фанариоты-господари, об этом краткое замечание находим у Silbernagl'я, который говорит, что «таковое дело отнюдь не было актом благочестия» (Op. cit. S. 146); несколько подробнее говорит о том же князь Бибеско: «Под владычеством князей-фанариотов у греков, пришедших из Фанара вслед за своими князьями, были развязаны руки, и они, уверенные в своей безнаказанности, всячески злоупотребляли своим положением: беспорядок и воровство продолжали развиваться в румынских монастырях до конца правления фанариотов». Даже лучший между господарями-фанариотами Николай Маврокордато «с удивительной смелостью — в рассматриваемых случаях — применял изречение: цель оправдывает средства». У Бибеско ведутся речи даже о подделке документов... См.: Указ. соч. С. 968–969.

на имя Св. Гроба для большей внушительности и для декорума: кто бы стал восставать против такой жертвы, не желая прослыть нечестивцем?[1] В действительности же доходы шли не на одного патриарха Иерусалимского (само собой понятно, что на Гроб Господень шла самая малость), а частью еще на греков-господарей и на самого патриарха Константинопольского. Если бы патриарх Иерусалимский не пожелал притекавшими к нему с севера достатками делиться с господарями, то ведь они мало ли что могли сделать, обладая полновластием в Молдаво-Валахии;[2] а что касается патриарха Константинопольского, то с ним патриарх Иерусалимский должен был делить доходы с имуществ в неведомых странах не иначе, как по-братски. В противном случае патриарх столицы всегда мог изгнать из Константинополя своего младшего сотоварища, так как приезд и срок пребывания этого последнего в столице зависели исключительно, как мы знаем, от Константинопольского патриарха.[3] Все это, впрочем, может показаться не совсем ясным, если мы не прибавим еще следующего: патриархи Иерусалимские жить в Иерусалиме не любили, а любили жить в столице.[4] Понятно, почему: Иерусалим — скучный город, без надлежащего общества, не имеет ни роскошных бань, ни других принадлежностей восточного комфорта, там нельзя было жить в свое

[1] К сожалению, у нашего достопочтенного ученого Е. Е. Голубинского в его «Очерках истории Православных церквей Болгарской, Румынской и пр.» не встречается никаких известий касательно истории «преклоненных» имуществ. Впрочем, у него находим очень характеристическое пояснение: «Св. Гробу», т. е. — замечает автор — «патриарху Иерусалимскому» (С. 388). Так в действительности и было. «Св. Гроб» был лишь номинальным владельцем имуществ.

[2] Благодаря своему положению, господари могли быть и очень опасными для патриарха. Известен, например, такой факт: по проискам двух господарей Молдавии и Валахии был казнен турками патриарх Константинопольский Парфений II (в сер. XVII в.). См.: *Γεδεών.* Πατρ. πίνάκες. Σ. 577.

[3] Да мало ли и других каких неприятностей мог наделать ему патриарх Константинопольский, например, мог поссорить его с господарями, как и случиалось (*Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима. Т. II. С. 302); а ведь господари были лицами, «благоприятствовавшими Св. Гробу»; далее: мог запереть у него его домовую церковь на Святогробском подворье в Константинополе, как это опять-таки бывало (Там же).

[4] Автор брошюры «Св. Земля и Император. Православное Палестинское общество» г-н М. Соловьев замечает, что «*многие* из Иерусалимских патриархов (в XVII и XVIII вв.) *совсем не бывали* в Иерусалиме, переселившись в столицу», т. е. Константинополь (М., 1891. С. 77).

удовольствие; а главное — там всегда отстанешь от текущих новостей — политических и всяческих, от которых часто зависит счастливая или несчастливая перемена в судьбе патриарха: нужно держать ухо востро. На Востоке без политики ни на час нельзя оставаться. Вот почему патриарху Иерусалимскому нужны были деньги — и немалые, и вот почему, если он желал жить в свое удовольствие,[1] то должен был братски делиться доходами со столичным иерархом, иначе он рисковал бы, что его безвозвратно ушлют в Иерусалим.

Вот то немногое, что мы сочли нужным сказать о бессарабско-молдаво-валашских имуществах, принадлежавших Св. Гробу и Афону (увы, большей частью теперь конфискованных), для характеристики фанариотского господарства, созданного по инициативе Оттоманской Порты.[2]

---

[1] А что доходы со святогробских и афонских имуществ в теперешней Румынии часто шли совсем не на дело, относительно этого вот что говорится в одном компетентном русском издании: «Обширные материальные средства восточных патриархий, приходившие из Румынии, употреблялись не по назначению, и потому попущением Божиим излишние богатства были отняты у тех, которые зарывали в землю данный им талант» (Сообщения Императорского Православного Палестинского об-ва. Т. IV. СПб., 1893. С. 82).

[2] В «Сообщениях Императорского Православного Палестинского об-ва» мы встретили заметку под заглавием «Румынские церковные имущества» (Т. IV. СПб., 1893. С. 695–697), в которой между прочим сказано: «В сороковых годах преосв. Порфирий (Успенский) предвидел и *вполне оправдывал* (курсив не наш) конфискацию румынских монастырских (т. е. святогробских и афонских) земель, которая совершилась позже». Заметка эта казалась очень ценной для нас, потому что она еще раз должна была удостоверять, что приобретение этих земель известными собственниками было не совсем чисто (ибо только убедительным указанием на такое обстоятельство можно бы *вполне оправдывать* их конфискацию). Но должны сознаться, что в тьмачисленных печатных сочинениях преосв. Порфирия мы не встретили ясных следов подобного отношения этого ученого к разбираемому вопросу. Нашли же мы здесь вот какие мысли. В одном из своих сочинений, касаясь вопроса о рассматриваемых имуществах, преосв. Порфирий спрашивает себя: «Вправе ли молдаво-валашские княжества (теперь — Румыния) отнимать у Св. Гроба и Афона известные имущества и присваивать их государству?» И отвечает: «Не вправе, потому что имения добровольно завещаны монастырям на вечное поминовение душ завещателей и их сродников. А такие завещания святы. Нарушитель их — враг вечно поминаемых душ». Он даже не рекомендует и передачу управления этими имуществами в руки чиновников. Со свойственной ему энергией преосвященный автор говорит: «Чиновники — народ лукавый, лакомый и жадный до денег» (Первое путешествие в Афонские монастыри. Ч. II. Отд. 2-е. М., 1880. С. 107). А при

Можно ли было бы подумать, что между поселением, вероятно, не особенно многочисленного остатка византийских дворянских фамилий, малоизвестных по их именам, сначала на одной стамбульской вершине (при Магомете II), а потом в низменном квартале Фанар, с одной стороны, и конфискацией церковных имуществ, не принадлежащих господствующей нации в какой-то Молдаво-Валахии, — конфискацией чуть ли не в наши дни, — есть прямая связь? А ведь это так и есть на деле.

Если с 20-х гг. XIX столетия турецкая власть совсем перестала назначать греческих христиан на высокие политические посты (вроде великих драгоманов и господарей), то это потому, что в последнее время и сама она перестала владеть собой: почти по очереди, как хотят, ее поворачивают при посредстве политики в ту или другую сторону — русские, французы, англичане, немцы, обращаясь с турецким правительством, как с манекеном, фигурирующим, однако же, в дипломатических документах с именем Блистательной Порты.

Говоря об отношении турецкого правительства к христианам греческого исповедания, мы до сих пор старались составить понятие собственно о греках привилегированных классов — приматах (коджабаши), простых драгоманах, драгоманах, одаряемых высокими титулами, господарях — этих халифах на час; но для полноты и ясности картины мы должны сказать еще и об отношении того же правительства к народу греко-христианскому вообще. И прежде всего следует разрешить вопрос: допустила ли Порта указанный народ до участия в каких-либо государственных и общественных функциях, как это бывает в других европейских государствах? Что Порта однажды и навсегда исключила всех христиан от несения военной повинности — это всем известно, и останавливаться на этом вопросе не станем. Но, быть может, далеко не всем известно то, что христиане, отстраненные от службы в армии, отнюдь не были устранены от военно-морской службы. По воле Порты и отчасти по необходимости флот оставлен в руках христиан, и, без сомнения, больше всего греков. Турки совсем не были знакомы с искусством кораблестроения. В этом отношении они должны были пользоваться услугами посторонних лиц. С самого

---

другом случае он же говорит: «У вас (речь обращена к грекам, заинтересованным по вопросу) не отнимают и не отнимут имений», и еще: «Афон не лишится своих имений ни в княжествах, ни у нас» (по отношению к княжествам автор ошибся, конечно). См.: *Сырку П. А.* Описание бумаг... С. 56, 59.

появления турок на исторической сцене кораблестроителями у них были или греки, или венецианцы. Так было и позднее. Например, в известиях от 1553 г. упоминается родосский грек Михаил Венетто как человек, опытный по части кораблестроения, в руках которого находилось все это дело.[1] Да и вообще судостроителями, капитанами судов, лоцманами были преимущественно греки-христиане.[2] Мало того, весь флотский экипаж состоял или из греков, или из других христианских народов. Известен следующий факт: когда венецианский адмирал Пиетро Лоредано в 1416 г. одержал блистательную победу над оттоманским флотом, то на борту всех турецких кораблей, захваченных в плен или разбитых, он в числе матросов нашел почти одних кандиатов, сицилийцев и людей других христианских народностей. Адмирал пересадил всех этих турецких моряков на свои корабли с той целью, как он выражается в своем рапорте по начальству, чтобы отнять у христиан удовольствие продолжать их службу неверным. Разумеется, все они сделались матросами-колодниками в венецианском флоте. Но такой устрашающий пример остался безо всяких последствий и цели не достиг.[3] Дело в том, что нет на свете худших моряков-матросов, чем турки. Уверяют, что будто «ни одному турку — по крайней мере, до недавнего времени — нельзя было вбить в голову, что такое значит — над ветром и под ветром».[4] Ввиду этого туркам волей-неволей приходилось наполнять свои корабли христианскими матросами. Христиане, в особенности из тех провинций, которые потом были подчинены власти оттоманов, составляли неизменный контингент матросов на их военных кораблях. И вот мы видим, что военно-морское могущество турок долгое время поддерживается малоазийскими греками, греками с Архипелага и кандиатами. Само собой понятно, что во флот набиралась всякая дрянь, но все же это были христиане. Одной из привлекательных сторон военно-морской службы в турецком флоте было большое жалованье, какого не было в европейских флотах: жалованье было так велико, что матросы европейских флотов дезертировали к туркам, отдавая себя в их распоряжение.[5]

---

[1] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 292.

[2] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 17.

[3] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 298.

[4] *Гервинус*. Восстание и возрождение Греции. С. 15.

[5] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 299.

Этим, впрочем, и ограничивалось прямое участие греков и других христианских народов по части государственной службы в Турецкой империи. Но, конечно, христианскому народу не воспрещены были все те занятия, какие должны были давать пропитание райе. Христиане занимались земледелием. По завоевании Византийской империи значительная часть недвижимой собственности — полей, лугов и пр. — оставлена турками во владении побежденных. Ограбление далеко не было полным. Покоренным предоставлены были небольшие участки земли. Они обязаны были уплачивать пятину со своих урожаев в казну; а выполняя это условие, могли свободно передавать свои земли детям и внукам. Жребий греков во многом был лучше, чем положение иудеев и инакомыслящих в Средние века, из которых некоторые из Испании и Венгрии переселились в Турцию; греческая райя пользовалась плодами своих трудов в большей мере, чем даже еще и теперь некоторые крестьяне в иных странах.[1] Греки свободно занимались разными промыслами и ремеслами. Одно кораблестроение требовало множества искусных христианских рук. Здесь встречаем плотников, столяров, кузнецов и пр. И все это были чаще всего греки с Хиоса, Родоса, Митилены и островов Архипелага.[2] Торговля оставалась в руках греков, а некоторые ее отрасли — в исключительном их ведении, например очень значительная виноторговля. Греки прибрали к своим рукам откупы, например соляной откуп. Без сомнения, турки отдавали откупы грекам как людям достаточным, за счет которых — в случае чего — можно было всегда вознаградить убытки казны. Греки, благодаря торговле и откупам, часто достигали больших богатств и через это приобретали значительное политическое влияние. Впрочем, греки, даже богачи, по внешности казались бедняками; они ходили в худеньком платье из опасения, чтобы турки не подобрались к их богатствам.[3] В богатстве греков некоторые наблюдатели восточно-христианской жизни находят отчасти объяснение тем притеснениям, какие позволяли себе иногда делать турки по отношению к грекам. «Утеснение (христиан), — говорят нам, — имеет своим источником чувство самосохранения и тревоги, ощущаемой турками при виде богатства, влияния

[1] *Mendelssohn-Bartholdy*. Op. cit. S. 4–5.
[2] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 292, 365.
[3] Ibid.

и численности христиан, все возрастающих».[1] Оставляем это замечание на ответственности самого наблюдателя восточной жизни.

По отношению почти к каждому из прошедших веков находим свидетельства, удостоверяющие, что грекам и всем турецким христианам жилось в общем не очень худо. Вот свидетельство, относящееся к 1481 г., году смерти Магомета II. Оно принадлежит, правда, человеку невидному по своему положению, какому-то «музыканту» (кажется, из Пармы), состоявшему в течение пяти лет на турецкой службе в Константинополе. Он рассказывает, что здесь «турки не причиняют беспокойств никому из христиан, позволяют жить им по христианскому обычаю». Имя свидетеля неизвестно, а известно только имя того господина (magnifici domini (великого господина. — *Ред.*)), к которому он потом перешел на службу: это — Петр-Мария де Рубеис.[2] В интересных венецианских документах, изданных в оригинале проф. Ламанским, можно найти любопытные указания, удостоверяющие, что жить под властью турок христианам было гораздо лучше, чем под властью венецианцев. Эти известия относятся к XV и XVI вв. Во второй половине XV в. венецианский Совет Десяти, узнав, что между греческими христианами Кандии, которая долго оставалась под владычеством венецианцев, и Константинопольским патриархом поддерживаются сношения при посредстве некоторых духовных греческих лиц, приказал изгнать этих последних с острова. Вот мотив этого распоряжения: «На о. Кандии живут такие люди, которые остаются почитателями патриарха, а эти почитатели могут быть друзьями и сторонниками турок». Очевидно, было не в интересах Республики, чтобы приверженцы патриарха, а следовательно, по воззрению венецианцев, и друзья турок, проживали в Кандии.[3] Страх венецианцев был понятен: сношения кандийских греков с Константинополем могли убедить этих последних, что христианским подданным султана жилось вовсе не так плохо, как можно было думать. А отсюда один шаг и до отложения кандиатов от венецианцев и до перехода их в подданство турок. Спустя немного лет

---

[1] *Дентон* (священник Английской церкви). Христиане в Турции//Русский Вестник. 1864, март. С. 122.

[2] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. II. S. 472.

[3] *Lamansky*. Secrets d'état de Venise. Documents... P. XX (второй пагинации) et p. 48. Здесь между прочим читаем: in tota insula habitent tales homines, qui existentes amici Patriarchi reputari possint *amici* et benevoli Teucri. — St.-Petersb., 1884.

тот же Совет Десяти, осведомившись, что один из прежних жителей Кандии, грек, прибыв в Константинополь, потом сделался там патриархом, отдал приказ об изгнании с острова отца и брата нового патриарха, ссылаясь на то, что невозможно оставаться им в Кандии без вреда для государства. Кроме этого, тот же Совет Десяти по указанному случаю приказывает венецианским правителям Кандии прервать всякие сношения подданных Венеции с Константинополем под предлогом ли религии или по другим предлогам, причем указанным начальником (rectores) предписывалось строго блюсти за этим, под опасением изгнания их самих из венецианских владений; обещана была также награда доносчикам, выслеживавшим сношения кандиатов с Константинополем.[1] Мотив приказания очень понятен. В следующем столетии генеральный кандийский provveditor (?) (надсмотрщик над духовными делами. — *Ред.*) Антонио Приули обращался к инквизиторам Республики с таким решительным предложением: усматривая вредные тайные сношения визиря (великого?) с кандийскими греками (ясное дело — визирь подбивал их отложиться от венецианцев и перейти в подданство султана), он настаивал на необходимости удалить с острова более влиятельных греков, дав им какие-либо должности по морской части или на континенте.[2] Нет никакого сомнения, что жизнь христиан в Турции в XV и XVI вв. протекала так тихо и мирно, что им завидовали православные греки, подчиненные Венецианской республике, а турки, со своей стороны, указывая на жизнь христиан в их Империи, подстрекали островитян с Кандии к переходу их в подданство султана. Вывод отсюда для нашего вопроса нетруден. Далее. Свидетельство Эльснера, относящееся к XVII и частью к XVIII в., гласит: «Все христиане, а также иудеи живут в Турции со всей свободой и спокойствием». Страх испытывают, по словам Эльснера, в Турции только чиновники и служилый класс, т. е. люди, как о них принято говорить в Турции, которые едят султанских хлеб.[3] Вообще, по уверению некоторых знатоков дела, христианскому народу европейских частей Турции жилось гораздо лучше, чем самим мусульманам Азии и Африки. «Мусульманское население Анатолии, т. е. в Азии и в Африке, сверх турок-османов,

[1] Ibid. P. XX (второй пагинации) et p. 52.

[2] Ibid. P. XI (второй пагинации) et p. 145–146.

[3] *Elssner.* Beschreibung der Griechischen Christen in d. Türckey. Berlin, 1737.

по преимуществу состояло из презираемых турками шиитов и мавров. Оно всегда было более стеснено и унижено, чем христианское население Румелии» (т. е. всех европейских провинций, поясняет наш автор).[1] Этот же самый писатель в порабощении греков и вообще христиан турецкому правительству видит нечто такое, за что до́лжно благословлять судьбу; он объявляет, что «все дурное и тяжелое, заключающееся в господстве турок, был злом относительным и искупается той пользой и тем благом, какое доставила Турция миру греко-славянскому, оберегая и защищая его от романо-германцев»[2] (с их умением поглощать чужеродные нации и чужие религии). В этом-то смысле Леонтьев не без основания говорит: «Для многих людей, очень умных и знающих Восток, оказывается, что в наше время чистейшие интересы Православия тесно связаны с владычеством мусульманского государя».[3] Уж не значит ли это, что турок являлся охранителем самого дорогого достояния в жизни греко-восточного народа?

Весьма любопытно, что есть один русский авторитетный ученый, которых находит, что никто, в сущности, не понес столько бед от турок, сколько *мы*, русские. Вот его рассуждения: «Крымцы-татары нападали на (наши) деревни и села, угоняли с собой тысячи, десятки тысяч крестьян, их жен и детей». Значительнейшую «массу пленных они продавали генуэзским купцам и евреям, которые отправляли эту массу рабов на рынок в Константинополе. В четыре столетия Великая и Малая Русь и часть Польши, можно смело полагать, лишились таким путем не менее 3–5 млн. душ своего населения», проданных на константинопольском рынке, подобно *скоту*. «Можно сказать, — заявляет автор, — что ни одна православная, ни одна славянская народность так не была унижена и несчастлива в Турции, как народность русская. *Русские терпели от турок более греков, болгар и сербов*».[4] Вывод этот оставляем на ответственности почтенного автора, так как не обладаем сведениями по этому вопросу из русской истории.

Еще одно замечание, и наша главная часть рассуждений об отношении турецкого правительства к христианскому народу придет к своему

[1] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 11.

[2] *Он же.* Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871. С. 27.

[3] *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия, славянство. Т. I. С. 74.

[4] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 22–23.

концу. Положение народа, лишенного большей части гражданских прав, но руководимого и поставленного под управление своих родных властителей, привело к концентрации всего греко-православного общества. Дело в следующем: «Чем больше власть султана ослабевала (а это так и было), тем решительнее выступали на вид недостатки турецкого (государственного) устройства. И когда нельзя было ожидать себе защиты сверху, то каждый старался защищать самого себя. В особенности греки все теснее и теснее стали льнуть друг к другу: народ — к епископу, к своим приматам, к своим общинным предводителям; все эти лица, в свою очередь, льнули к драгоманам паши, а эти, еще в свою очередь, к драгоману Порты, к фанариотам в Константинополе и самому патриарху. Через такую крепкую связь частей образовалось собственное греческое государство в государстве оттоманов. Центр этого греческого государства находился в столице, и отсюда уже его рычаги расходились по всему Турецкому царству, получая в столице же импульс и необходимое единство движения». Слова принадлежат авторитетному Мауреру.[1]

Так-то жила-была румейская райя (т. е. римские скоты), как называют ее турки, под бестолковым оттоманским режимом, представляющим собой лишь истинно замечательную карикатуру на действительное правительство.

Знаете ли вы теперь райю?

Нет слов, *райя не была счастлива, но она и не была угнетена.*

Не была угнетена! Но кто-нибудь может сказать: однако же райя платила харадж, подушную подать, тяжелую и унизительную, с христианских детей райи взималась десятина в пользу турецкого правительства, и, наконец, христиане подвергались «многим искушениям и прельщениям», имевшим в результате печальные примеры ренегатства? Все эти явления действительно существовали, а потому нам нужно уяснить их смысл и значение в жизни греко-восточных христиан.

Начнем с хараджа. Все греки, начиная с четырнадцатилетнего возраста до старости, обязаны были вносить в казну султана подушную подать — харадж. Люди простого звания и наибеднейшие вносили 1 дукат (3 рубля) в год. Люди более состоятельные платили 2 дуката; третий класс плательщиков хараджа составляли те, кто обязан был вносить

[1] *Maurer.* Op. cit. Bd. I. S. 14–15.

4 дуката, — они принадлежали к богатым людям. Купцы платили подати, смотря по стоимости их товаров, какие они продавали или привозили из других стран. Харадж собирался в начале турецкого праздника Байрам; для этого был учрежден штат сборщиков податей. Кто заплатил харадж, тот получал расписку, цвет которой ежегодно менялся: если в один год этот цвет был белый, то в другие годы синий, красный, желтый. В верхней части расписки значилось имя тогдашнего великого визиря и главного казначея; посредине расписки значилось имя лица, внесшего подушную подать, с описанием его примет и возраста, а в самом низу расписки указывалось имя сборщика харадж а. Расписку нужно было носить при себе и предъявлять по требованию сборщика, хотя бы это было на улице, — под опасением вторичной уплаты той же подати. Кто заплатил харадж в одном месте, тот свободно и беспрепятственно мог жить где угодно: харадж никогда не повышался в цене, несмотря на то, был ли мир или шла война. Заплативший харадж считался находящимся под покровительством Оттоманской Порты. Он мог спокойно владеть тем, что ему принадлежало, ни один турок не мог делать ему неприятностей, не мог войти в дом райи без позволения или что-либо отнять у него. Уплата хараджа давала ему право считать себя таким же подданным султана, как турок. От хараджа освобождены были все христианские женщины, а также все греки, которые находились на морской службе турецкого правительства.[1] Вот в чем состоял харадж: он не был обременителен. Уплата его давала христианину право жительства по всей Империи. В этом случае та расписка, которая давалась в удостоверение уплаты хараджа, очень походит по своим последствиям на те паспорта, какие существуют для нашего простонародья. Харадж избавлял плательщиков от тяжелой и страшной воинской повинности. Он был некоторой заменой натуральной воинской повинности. Харадж уплачивается и теперь.[2] Вообще нельзя считать христиан слишком обремененными податями со стороны турок. Например, о земледельцах-райях говорят: их подушное (харадж)

[1] *Elssner*. Beschreibung... S. 322–327; *Гиргас В. Ф.* Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865. С. 89.

[2] В таком виде без существенных изменений харадж взимался в XVII и XVIII вв. (*Гиргас В. Ф.* Указ. соч. С. 89, 91). В XIX столетии были уничтожены турецкие сборщики хараджа, а собирание и доставление его в казну возложено на старшин и вообще представителей самих христианских общин (Там же. С. 98. Ср.: с. 106).

султану, их законную подать как земледельцев, их оброк помещикам никогда не считали тяжелыми сами иноземные христиане.[1] Если же большинство греко-восточных христиан бедно и живет среди лишений, то едва ли это нужно ставить в вину той системе податей, какая практикуется в Турецком государстве. По словам Гервинуса, «как удостоверяют все христианские путешественники, между всеми округами райи не было жальче, беднее и истощеннее Майны, а сюда, однако же, не ступала ни одна турецкая нога». Самая бедность христианских подданных низшего класса в Турции есть вещь относительная. Тот же Гервинус отмечает следующий факт: «Болгары, выселившиеся с 1829 г. в единоверную Россию, потом охотно возвращались к турецким котлам с мясом, сознавая свою ошибку».[2]

Обращаемся к десятине с христианских мальчиков. Что эта натуральная или, точнее, ненатуральная подать есть вершина варварства — об этом двух различных мнений быть не может. Сообщим некоторые сведения о рассматриваемой десятине. Наиболее точные сведения относительно этого вопроса мы имеем из XVI в. Десятина взималась ежегодно, но, однако, так, что в каждую отдельную провинцию сборщики ее являлись только через пять лет. Дело происходило таким образом: в известное время турецкое правительство отряжало в ту или другую провинцию офицера с 30 или более янычарами; ему вручался указ, которым повелевалось в городах и селах взимать десятину с мальчиков. Христианский старшина (protogenos) местности, как знаток семейного положения христиан этой последней, представлял офицеру всех мальчиков не ниже семилетнего возраста и исключая всех женатых юношей. Если отец скрывал кого-нибудь из своих детей, то его тяжко наказывали, пока сын его не будет отыскан и приведен к вербовщикам. Если детей представлено было много, то офицер за приличную взятку всегда мог дать свободу сыну богатых родителей. Брали в десятину мальчиков самых крепких и красивых. Забирая христианских мальчиков в качестве десятины, турки всегда помнили, что нельзя брать их всех; в таком случае край быстро пришел бы к вырождению народонаселения. Поэтому известная часть мальчиков оставлялась при родителях. Десятина с мальчиков взималась не во всех местах: столица,

[1] *Гервинус*. Восстание и возрождение Греции. С. 12.
[2] Там же. С. 13.

Константинополь, предместье его — Галата, город Навплия, страны, перешедшие от венецианцев к туркам добровольно, и некоторые другие местности были освобождены от этой безобразной повинности. Не бралась эта десятина в Аравии, Египте и Венгрии. В Болгарии от нее были освобождены так называемые «войницы» и пр. (О них была уже речь раньше.)[1] Завербованных мальчиков на месте их родины одевали в особую форму и затем отправляли в Стамбул, в Галату и Андрианополь для дальнейшего воспитания. Все они обрезались и обращались в мусульман. Не всех их ожидала одинаковая доля. Одни размещались по сералям и коллегиям, где их обучали на турецкий образец — главным образом турецкому, персидскому и арабскому языкам, а другие с самого же начала приучались к исполнению низменных работ — служили в кухнях, возделывали султанские сады и огороды, учились стрелять из лука.[2] Дисциплина для всех их до известного возраста была самая строгая. Они отрешены были в течение десяти лет от всякого сообщения с внешним миром и очень походили в этом отношении на русских институток николаевского времени. Более образованные из них по достижении известного возраста были представляемы ко двору, и султан их жаловал различными должностями, например, они делались чаушами (т. е. подмастерьями. — *Ред.*), пажами, камер-пажами и т. д.[3] Из этих отуреченных христианских детей, как и из христианских военнопленных мальчиков, составлялась султанская гвардия — пехота (янычары) и кавалерия (сипаги) Порты.[4] В военных кругах отуреченные христианские дети потом достигали почетных должностей, например генералов — аги — в полках янычар, адмиралов флота и пр.[5] Из пажей и камер-пажей, вообще из лиц, находившихся на придворных должностях, потом выходили так называемые беглербеги (управители целых провинций), которыми весьма редко были природные турки, баши — визири (министры).

---

[1] *Heineccii* Abbildung der alten und neuen Kirche. Anhang. Leipzig, 1711. S. 16–19. В этом Anhang'е автор напечатал разные извлечения из исторических произведений. На указанных страницах (и далее) у него напечатано извлечение из какого-то рукописного труда Стефана Герлаха; Ср.: *Christophori Angeli* De statu hodiernorum Graecorum. Lipsiae, 1655. P. 64–65.

[2] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 10.

[3] *Heineccii* Op. cit. Anhang. S. 20–21.

[4] *Ламанский В.* Там же.

[5] *Christophori Angeli* Op. cit. P. 71.

Некоторые из взятых в качестве десятины мальчиков посредством браков с дочерьми султанов роднились с самим падишахом.[1] Хотя и в крайне редких случаях, но десятинные дети могли достигать головокружительной правительственной высоты — делались великими визирями — этими alter ego султана. Вот краткая биография знаменитого великого визиря Магомета Соколли (т. е. Соколова). Он был родом из Требиньи близ Рагузы, с детства готовился к духовной должности и был уже чтецом при Саввинской церкви в Боснии; но в это время происходил в Боснии сбор десятины с мальчиков, и он попал в число завербованных, хотя ему пошел уже восемнадцатый год. Наш причетник был отведен в Константинополь. По-видимому, сначала он подавал мало надежд, а потому его сделали садовником при султанском серале. Но здесь он своей смышленостью скоро обратил на себя внимание самого султана Сулеймана, который содействовал быстрому повышению Магомета в должностях. Через несколько лет Соколли был уже капудан-пашой (главным управляющим островами), а потом, в июне 1565 г., достиг наивысшей степени могущества — был объявлен великим визирем.[2] Указанные нами факты, свидетельствующие о лестных отличиях, каких иногда достигали десятинные христианские мальчики, имели весьма важные последствия: если прежде христианские родители оплакивали своих детей, взимаемых в качестве десятины, то теперь они не только примирялись с этой варварской податью, но часто и отдавали своих детей в указанном случае с полной охотой. Мы имеем целый ряд авторитетных свидетельств, не оставляющих места для сомнений. Мартин Крузий говорит, что «многие (многие!) вследствие бедности, индифферентизма или скупости добровольно отдавали своих детей в десятину, за исключением какого-нибудь одного ребенка. Или же они рассчитывали, что в случае успехов на султанской службе дети могут быть полезны своим родителям».[3] Второе свидетельство принадлежит Стефану Герлаху: «Христианские родители (некоторых отдаленных мест в Турции), под влиянием жизненных лишений, охотно (beliebig) отдавали своих малолетних детей туркам». То же, по свидетельству Герлаха, было в Албании и Болгарии: здесь родители, обязанные

[1] Ibid.; Turco-Graecia. P. 194.
[2] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 91.
[3] Turco-Graecia. P. 193.

нести некоторого рода военные повинности в пользу турок, чтобы самим им избавиться от военной службы, «охотно отдавали одного или двоих детей в качестве десятины». Тот же Герлах утверждает, что сами христианские дети вовсе не боялись попадать в число десятинных детей, «напротив, они выражали радость, что могут попадать на службу к самому султану и получать жалованье». Это последнее сказал Герлаху один христианский мальчик, который сопровождал его при осмотре каких-то церквей и который желал, чтобы «как можно скорее сделаться слугой султана».[1] Сделаться слугой султана — это было идеалом, целью, на которую были постоянно устремлены взоры некоторых христианских мальчиков. Венецианский баил (посланник) Доменико Гревизано в это же время (т. е. в XVI в.) в официальном рапорте писал своему начальству: «Эта повинность, вследствие которой каждый христианский подданный султана должен отдавать своих детей в десятину и которая причиняла такие печали родителям, теперь (в 1554 г.), кажется, почитается почти за особенную милость».[2] Замечательно еще то, что сами турки ужасно завидовали христианам, что христианские дети, даже из беднейших классов, достигали самых высоких должностей при дворе и в администрации, тогда как их собственные дети лишены такого счастья, мало того: эти последние находились в подчинении у своих врагов. Зависть турок в этом случае простиралась так далеко, что они, желая доставить своим детям возможность служить в янычарах, нарочито отдавали их христианам, прося этих последних поставить их в качестве десятины вместо собственных детей. Завидовали не только простые турки, но и сами визири.[3] Мы указали на эти удивительные явления, удостоверяющие в том, что христиане не всегда тяготились рассматриваемой десятиной, а турки явно завидовали будущности десятинных христианских детей, указали с тем, чтобы точнее констатировать относящиеся к нашему делу факты, а не с тем, чтобы скрасить и оправдать данный обычай. (Боже упаси!) Мы находим, что нет более тяжкого пятна на турецком правительстве, чем то, какое оставило здесь варварское обыкновение брать детей в десятину и отуречивать их. К счастью, это варварское обыкновение давно уже

[1] *Gerlach.* Tagebuch. S. 257, 314.
[2] *Zinkeisen.* Op. cit. Bd. III. S. 222.
[3] Ibid. S. 223.

отжило свой век. Подать с детей райи была отменена при султане Мураде IV (1623–1640 гг.), а впоследствии уничтожена еще более решительными постановлениями 1685 г.[1]

Теперь, наконец, поведем речь о «многих искушениях и прельщениях»... Об «искушениях и прельщениях» любят говорить такие историки, которые вместо фактов руководствуются следующими соображениями: если турок, рассуждают они, то таковой не может обойтись без «искушений и прельщений». Но действительность не подтверждает подобных теоретических предположений. Лично мы не встречали ни одного сколько-нибудь авторитетного подтверждения разбираемой истины. Напротив, есть такие свидетельства, которые дают возможность делать вывод, что турки не пользовались всяким представившимся случаем к обращению христиан в ислам и даже сдерживали своекорыстное или слепое ренегатство. Во второй половине XVI в. один венецианский посланник в своем донесении венецианскому сенату определенно свидетельствует, что султан воспретил христианам переходить в ислам с целью освободить своих детей от взятия на службу под видом десятины. «Это свидетельство весьма характеристично».[2] Еще меньше турки желали массового обращения целых стран, входивших в состав Империи. Они, например, считали невыгодным для себя очень сильное стремление северных славян и албанцев к переходу в ислам, потому что с переходом в магометанство они должны были освободиться от подушной подати — хараджа.[3] А главное — мы не видим, чтобы ренегаты за свое обращение к господствующему исповеданию получали какие-либо привилегии от турецкого правительства. Например, не природный турок, по законам мусульман, не мог получить места судьи (кадия); эти законы так строго соблюдались, что ренегаты только в редких случаях могли попадать на это почетное и священное место.[4] Правда, из числа ренегатов два известных нам лица достигают самого высокого административного положения — сана великого визиря. Говорим об Ибрагим-паше и Рустеме. Но оба они эту должность получили вовсе

[1] *Гервинус.* Указ. соч. С. 28.

[2] *Скабаланович Н. А.* Политика турецкого правительства... // Христ. Чтение. 1878. Т. II. С. 429.

[3] *Hertzberg.* Op. cit. Bd. III. S. 67.

[4] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 16.

не в награду за отступничество. Ибрагим-паша был сыном грека из Пагры; еще мальчиком захвачен турецкими пиратами, был продан ими и попал в турецкие руки. Наконец, из него вышел великий визирь.[1] Несколько подобная же история случилась с Рустемом. Он был сыном сербского крестьянина из деревни близ Босна-Сераи; попал к туркам совершенно случайно: его барин не имел денег, чтобы заплатить за себя харадж и вместо платы отдал туркам своего крестьянина.[2] Тут нет и речи об искушениях и прельщениях. Если турки не действовали для приобретения ренегатов искушениями и прельщениями, то, кажется, еще менее они пользовались насильственными мерами в тех же целях, по крайней мере, по отношению к сынам Греко-Восточной церкви. В патриарших бератах, по-видимому, неизменно повторялось следующее приказание султана: «Никто ни в каком случае не должен силой принуждать какого-либо подданного из греков к принятию ислама». Ренегатов в Турции было, положим, много, но они сделались таковыми по собственной воле — никто, кроме них самих, в этом не виноват. Тяжелый на подъем, турок мало интересовался успехами мусульманской пропаганды. Справедливо говорят: «При нелюбви и природном нерасположении турок ко всяким диалектическим тонкостям и богословским спорам, при умственной и физической их неподвижности, христиане в Турции пользовались тем равнодушием и терпимостью правительства и обывателей, которой, говоря вообще, могли завидовать иноверцы во всех христианских государствах XV–XVII вв.».[3]

## III. Отношение иерархии Греко-Восточной церкви и народа к турецкому правительству

Султаны, начиная с Магомета II, дали Церкви и ее представителям большие права и привилегии в своем царстве и в общем сохраняли неприкосновенным этот дар. Отношение Порты к Церкви, как они установились при Магомете II, историки находят «в высшей степени благо-

[1] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 70.
[2] Ibid. S. 81.
[3] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 12.

приятными для нее и выгодными».[1] Первый патриарх турецкого времени Геннадий и прочие представители церковного авторитета при нем имели полную возможность установить ход церковных дел сообразно с теми идеями, какими руководствовались эти вожди Церкви; «ибо Порта во внутренние дела Церкви совсем не вмешивалась».[2] Последующее время не вызвало никаких таких перемен в отношениях султанов к Церкви, которые бы вели к худшему. Относительно всего XVI в. говорят, что «церковная и общественная автономия христиан не была никогда нарушена» в это время.[3] Не принимая на себя труда в хронологическом порядке указывать в подобном же роде свидетельства, относящиеся к последующим векам, ограничимся немногими общими замечаниями, способными служить к разъяснению рассматриваемого вопроса. Лица, наиболее влиятельные и благоразумные в турецком мире, всегда держались того принципа, что Греческая церковь должны быть охраняема и оберегаема. «Лучшие султаны, добросовестные муфтии, более разумные великие визири, понимавшие громадную важность греческого народа для Оттоманской империи, твердо держались того взгляда, что права Восточной церкви следует уважать и охранять».[4] Современные церковные историки и канонисты, обозревая ход дел Греческой церкви до последнего времени, утверждают, что автономия этой Церкви редко была нарушаема турецкой властью. По суждению канониста Геймбаха, Греческая церковь «достигла такого влияния на самих мусульманских владык, что эти последние чрезвычайно редко осмеливались ограничивать ее в ее правах или чем-либо оскорблять».[5] И во всяком случае, по мнению историка Газеманна, «турецкое правительство, по собственным побуждениям, не вмешивалось во внутренние церковные дела, именно в дела ее веры и культа».[6]

За такое отношение Оттоманской Порты к иерархии, которая более всех пользовалась плодами благоволения иноверной власти, греческое общество, и в особенности высшее духовенство, считали долгом выражать свои чувства признательности по адресу лиц благодеющих. Начало

---

[1] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. II. S. 13.
[2] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. II. S. 546.
[3] *Иречек И. К.* История болгар. С. 575.
[4] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 90.
[5] Ersch und Gruber. Encyklopädie. Bd. 87. S. 31.
[6] Ibid. Bd. 84. S. 209.

таким выражениям было положено еще в царствование Магомета II. Один афонский монах, Критовул (как думают, впоследствии секретарь самого Магомета), написал книгу, заключающую «описание славных дел» завоевателя Византии. Сочинение представлено было Магомету, знавшему греческий язык. В предисловии к своему произведению Критовул помещает посвятительное письмо Магомету II и говорит: «Блистательные дела царей персидских, римских и эллинских рассказаны разными историками, а деяния Магомета II блистательнее и превосходнее их...». Затем автор превозносит Магомета, прибегая к искажению и замалчиванию фактов, не подходящих к тону сочинения.[1] Не принимая на себя оценки поступка Критовула, предоставим слово одному немецкому ученому, который говорит: «Не радостное явление, что грек, и притом афонский монах, выступает в качестве историографа и панегириста султана Магомета» и прибавляет: «Очень жаль, что бедствия эпохи доводят греческую льстивость до сочинения такого рода произведений».[2] Как бы в pendant Критовулу другой греческий писатель того же времени, некто Георгий Трапезунтский, пишет льстивый панегирик тому же Магомету; в этом произведении Георгий, преступая всякие границы, именует завоевателя Византии «сверкающей звездой, ослепительным светочем»; по его словам, в Магомете «чудодейственным образом соединились мудрость, храбрость, скромность, милосердие, справедливость, какого соединения не встречается ни в одном из смертных».[3] Так приветствуема была в Греции эпоха утверждения магометанской власти в христианской Византии.

Нам не удалось собрать многочисленных известий, служащих к удостоверению, что и иерархия под влиянием тех преимуществ и прав, какими одарила ее Порта, заявляла о своих чувствах признательности по отношению к мусульманской власти. Но это и не особенно нужно; дальше будут приведены такие факты, которые покажут, что признательность не только существовала, но и обнаруживалась в соответствующей деятельности. Для характеристики же чувств, которыми наполнялась душа облагодетельствованных, приведем лишь немногие

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* История Афона. Ч. III. Отд. 2. СПб., 1892. С. 448–449; *Погодин М.* Обзор источников по истории взятия Византии турками // ЖМНП. 1889, март. С. 213–214.

[2] *Hertzberg.* Bd. II. S. 547–548.

[3] *Погодин М.* Указ. соч. С. 214–215.

отрывочные указания в подобном роде. Известный Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис в начале XVII в. так писал русскому царю Михаилу, восхваляя достоинства тогдашнего султана Османа: «Осман нас любит, — писал патриарх царю, — и заботится о нас»; рисуя идиллическую картину, Лукарис заявляет: «Мы, христиане, наслаждаемся свободой, пользуются свободой наши церкви и дома, и мы ни в чем не имеем стеснения от его власти; живем в добре, пребываем в мире и благодарим султана».[1] Положим, патриарх, докладывая так нашему царю, делает вид, ради этого последнего, будто он пишет под диктовку представителей Порты в Константинополе, но нет сомнения, что если такие вещи патриарх и не сказал бы без особенного побуждения русскому государю, то во всяком случае это именно и сказал бы, если бы его попросили по чистой совести сделать оценку турецкого правительства по его отношениям к Церкви.

Теперь мы хотим сказать об одном явлении, в котором ярко выражается признательность константинопольской иерархии к турецкому режиму, — явлении, по правде сказать, очень странном, настолько странном, что мы не решились бы оповестить о нем в нашем сочинении, так как имели лишь один источник, и несколько мутноватый, если бы не нашли подтверждения для этого явления в словах известного русского востоковеда, покойного архимандрита Антонина (Капустина), настоятеля Иерусалимской миссии. Но к делу. Оказывается, что константинопольская иерархия позволяла себе иметь близкие отношения, доходившие до побратимства, с такими лицами, с какими меньше всего мыслимо это побратимство, — с янычарами, этими грубейшими солдатами печального прошлого. Иерархия Константинопольского патриархата дружила с этими врагами христианства и вписывала свои имена в списки янычар, хотя, конечно, вписывала их фиктивным образом. Лица, принадлежащие к иерархии, оправдывали этот свой поступок благонамеренными целями; они уверяли, что будто они делали это для пользы христианства, именно для того, чтобы в случае какой-либо церковно-общественной беды указать на свои связи с янычарами, как на доказательство лояльности и расположения христиан к иноверному правительству. Рассматриваемое побратимство иерархии и янычар

[1] *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Востоку в XVI и XVII вв. М., 1885. С. 306 (примеч.).

выражалось в следующих фактах. Многие архиереи вписывали свои имена в списки той или другой орты, или отряда, янычар; а также записывали в эти списки своих людей и своих преданных послушников, из которых впоследствии выходили епископы, архиепископы и патриархи, правившие злополучной Восточной церковью. Мало того, константинопольская иерархия, нисколько не стыдясь того, именовала в угоду янычарам свой церковный чин и порядок системой, или строем, «черного котла — cara-casan». Нужно знать, что кухонный котел играл большую роль в жизни янычар: обедать из общего котла значило для янычар выражать довольство всем, и в частности правительством, а опрокинуть котлы значило заявлять бунт против султана. Таким образом, cara-casan много значил в жизни янычар. Принимая название кара-казан, иерархия тем самым хотела выразить мысль, что счастье и беды этого грубого воинства близки для нее и что члены ее так же связаны друг с другом, как янычары, имеющие для этого центром их котлы. Лица, вносившие свои имена в списки янычар, а такими были и архиереи, по-видимому, немало тщеславились такой принадлежностью к почетной части турецкого войска, ибо они любили украшать себя символическими знаками, употреблявшимися среди янычар. Янычары — нужно сказать — делились на сто орт, или общин; каждая орта имела свои символические знаки, которые были запечатлеваемы на руке, на дверях казарм, где они жили, и тех кофеен, где они сходились. Такие же знаки носили на себе и те лица из константинопольского духовенства, которые значились в списках янычар. Рассказывают, что один греческий митрополит, человек видный по своему положению, даже присвоил себе наименование янычара и был известен с этим именем. Описанному нами явлению — говорим — мы сначала не придавали достоверного значения, сомневались в полной его реальности, тем более что о нем рассказывает грек Иаков Пициписс,[1] отступник от Православия в латинство. Но нашим колебаниям и сомнениям наступил конец, когда мы прочли у архимандрита Антонина в одном его восточном дневнике следующую заметку: «Кара-казан — так зовут укорительно и последовательно (правильно?) в Константинополе и *свои*, и *чужие* Великую Церковь, или Константинопольскую патриархию. В переводе прозвище это значит: черный котел. Какой существенный признак заключается

[1] *Pitzipios*. L'Eglise orientale. II et III partie. Rome, 1855. P. 84, 86.

в словах этих, скорее можно почувствовать, чем определить».[1] Разумеется, в 60-х гг. нынешнего века, когда писал отец Антонин и когда янычар давно не существовало, самого явления, о котором речь, уже не было, а было только очень твердое воспоминание о том, что было, да прошло, оставив, однако же, по себе след в языке и представлениях.[2]

Но переходим к историческим фактам, удостоверяющим, что греко-восточная иерархия и деятельно, сколько могла, помогала утверждению мира и благосостояния Оттоманской Порты. Это было совершенно естественно. Если Порта одарила иерархию необыкновенными правами, то, конечно, она дала их не даром. Историки утверждают, что «правительственная духовная власть Анатолийской церкви очень долго оставалась усердной носительницей и выразительницей турецкого владычества над греческим народом». Или, несколько иначе передавая ту же мысль, говорят: «Высшее духовенство Анатолийской церкви многих столетий было очень существенным и очень полезным фактором турецкого могущества».[3] В чем же именно все такое обнаруживалось? Все греко-восточные архиереи, по крайней мере в позднейшее время, обязывались смотреть за точным и неукоснительным сбором хараджа

---

[1] *Антонин (Капустин), архим.* Поездка в Румелию. СПб., 1879. С. 267. При другом случае тот же автор пишет, что один его собеседник говаривал (дело было на Востоке): «Все они (греческие архиереи) таковы! Один хуже другого! Все варились в том же кара-казане». «Хорошая вещь, — прибавляет от себя о. Антонин, — неограниченная свобода в Церкви, но именно в Церкви, а не кара-казане» (патриархия и кара-казан янычар здесь чуть не синонимы). См.: Там же. С. 87–88.

[2] Тот же архимандрит Антонин в другом своем дневнике, под заглавием «Вифиния», записанном в 1862 г., рассказывает следующий факт, свидетельствующий о великой услужливости греческих архиереев перед султанами. Султан Абдул-Азис (в 1862 г.) предпринял небольшое путешествие по своему государству. На пути султана лежал город Кий, чисто христианский. Нужно сказать, что султанское путешествие совпало с христианской Страстной неделей. Греческий архиерей города Кия (недалеко от Никомидии) встретил дорогого гостя у пристани в архиерейском облачении, причем ученики и ученицы местного христианского училища пели в честь султана стихи, а три девочки держали его портрет; затем архиерей и сам последовал за путешествующим султаном, преподнес ему какую-то молитву, сочиненную на турецком языке. Все это и само по себе любопытно, но любопытнее всего то, что архиерей совсем забыл, что была Страстная неделя, и пропустил службы даже Великой пятницы и Великой субботы. Нельзя же — царь! (Христ. Чтение. 1863. Т. II. С. 519–520).

[3] *Hertzberg.* Op. cit. Bd. II. S. 547; Bd. III. S. 78.

с райи в их епархиях.[1] Они сделались как бы некоторого рода чиновниками турецкого министерства финансов. Но это, конечно, не имеет еще большой важности. Важнейшее дело заключалось в том, что греко-восточная иерархия, в знак благодарности Порте за те привилегии, какими она, иерархия, пользовалась, приняла на себя ручательство за верность и преданность греко-восточного народа оттоманской власти султанам. Она обязана была держать народ в страхе и послушании перед иноверным правительством.[2]

Что обязана была делать иерархия и что она бралась делать, то, конечно, и делала, это само собой разумеется. Но делала она это, по мнению лиц, имевших возможность наблюдать ход дел на христианском Востоке, с такой избыточной готовностью, что в конце концов «бóльшая часть греческих архиереев ставила и ценила свое положение (т. е. свои привилегии и удобства жизни) гораздо выше и отечества (т. е. греческих народных идеалов), и свободы».[3]

Факты, в которых выразилось доблестное служение рассматриваемой иерархии пользам своего правительства, относятся собственно к XVIII и XIX вв. Более ранних фактов в том же роде мы не знаем. Вот первый факт, относящийся ко второй половине XVIII в. В 1770 г. проживали на Афоне, как говорится на покое, три Константинопольских патриарха — Кирилл V, Серафим II и Самуил I. Второй из них, когда узнал о том, что в Элладе началось движение с целью освободиться от турецкого владычества, покинул Афон и нашел себе приют на русском военном корабле, принадлежавшем к русскому флоту, крейсировавшему тогда в Архипелаге. Но не в этом суть дела. Почувствовав себя на свободе, Серафим начал рассылать окружные послания с воззванием к грекам продолжать начатое дело освобождения и не ослабевать. Некоторые из этих посланий были перехвачены Еврипским греческим митрополитом Гедеоном и доставлены в Константинополь тогдашнему патриарху Феодосию II. Этот последний через великого логофета передал послание Серафима Высокой Порте с изложением осуждения на поведение их автора. Затем Феодосий издал грамоты, в которых он

[1] *Бердников И. С.* Церковное право Православной Церкви//Правосл. Собеседник. 1890. Т. I. С. 210.

[2] *Hertzberg.* Op. cit. Bd. III. S. 78.

[3] *Pischon.* Die Verfassung der Griechisch-orthod. Kirche. S. 94.

обращается к греческому народу с увещанием пребывать верными султанской власти и отнюдь не слушать болтовни низверженного Серафима; объявлял, что Константинопольский синод лишил писателя воззваний всякого священнического достоинства и чина и совершенно его низринул, принимая во внимание, что Серафим апостат, смутотворец и муж кровей.[1]

За этим фактом очень скоро последовал другой, не менее любопытный. Когда в самом конце XVIII в. элладская молодежь под влиянием выдающихся греческих ученых и писателей, таких как Кораис, Евгений Булгарис и других лиц, получивших образование в Париже, Вене, Лейпциге и Мюнхене, начала вслух мечтать об освобождении своей родины от турецкой власти, то Порта встревожилась. Султан приказал тогдашнему Константинопольскому патриарху Григорию V (о нем подробнее ниже) поразить анафемой безбожных французов, что этот и исполнил. Интересно другое распоряжение султана, которое тоже с готовностью было исполнено другим высшим иерархом Востока в то же самое время. Султан приказал пользовавшемуся уважением патриарху Иерусалимскому Анфиму обратиться со словами увещания к жителям Эллады. Патриарх исполнил волю падишаха. Он написал и напечатал брошюру под заглавием «Отеческое наставление», в которой выразил свои турецкие патриотические чувства. В этом произведении Анфим говорил, что Божественное провидение утвердило оттоманское господство на том месте, где прежде владычествовали византийские императоры, наклонные к западным ересям, с той целью, чтобы эта новая власть сделалась охранительницей народа от западных заблуждений. Писатель всячески нападает на стремление греков к освобождению, называет это стремление порождением дьявола, выдумкой воображения, восстанием на благочестие, путем, ведущим к обнищанию, убийствам, хищениям, всякому нечестию. Внушал, что кто увлекается ложной свободой, тот лишится вечной жизни, венцов небесных, вечного блаженства. Побуждал облечься в те доспехи, о которых писал Апостол, и восстать против козней дьявола. Когда известный греческий ученый того времени Кораис прочел «Отеческое наставление» Анфима, то он заявил, что его блаженство сошел с ума или же он преобразился из пастыря в волка.[2] Вообще, по выражению одного писателя,

[1] *Σάθας.* Τουρκοκρατουμένη Ελλάς. Ἀθῆναι, 1869. Σ. 513.

[2] Ibid. Σ. 632–635.

это «наставление» казалось грекам «ушатом холодной воды, вылитым на их головы» (Bertholdy). — Другие факты в том же роде. Почти в то же время, о котором мы сейчас говорили, один греческий священник, Самуил, поставив целью своей жизни борьбу с исламом, принял на себя грозное имя «Страшного суда», возбуждал сулиотов (т. е. жителей северо-западной Греции (Эпира), отличавшихся особо воинственным нравом. — *Ред.*) в 1803 г. к восстанию; за это греческие архиереи предали его церковной анафеме как изменника законному государю.[1] В том же духе действовал известный Константинопольский патриарх Григорий V. Этот не желал лишиться благосклонности Порты[2] и многое делал, чтобы проявлять свою лояльность. В начале восстания придунайских княжеств в 1820 г., незадолго до своей известной несчастной кончины, патриарх, сообразуясь с видами Порты, поразил торжественной анафемой главаря восстания Александра Ипсилантиса и всех так называемых этеристов (т. е. членов тайной организации, готовившей Греческую революцию 1821 г. — *Ред.*).[3] Этот же самый Григорий при другом случае пошел еще далее. В 1807 г. англичане расположились флотом напротив Стамбула и грозили взять столицу Турции. Тогда Порта стала подозревать, что греки в заговоре с иностранцами и что сам патриарх на стороне врагов. Для того чтобы очистить себя от подозрений, Григорий предложил правительству помощь своего народа в защите города. Предложение было принято. И вот патриарх вооружился заступом и повел с собой 30 тыс. греков для укрепления береговых крепостей. Султан смотрел из сераля на зрелище и радовался. В награду ревностный патриарх получил от султана роскошную шубу, которую, по его словам, никогда не носил,[4] но, конечно, хранил как зеницу ока. Печальная смерть Григория V в 1821 г. всем известна. Она, по нашему мнению, нисколько не удивительна: патриарх хотел служить и нашим, и вашим и, как всегда бывает в таких случаях, — прогадал. Еще один и последний факт все в том же роде. Преемником Григория V

[1] *Pichler*. Geschichte der kirchl. Trennung. Bd. I. München, 1864. S. 442 (на основании английского сочинения Финлея).

[2] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 398.

[3] Ibid. Bd. IV. S. 20; *Базили К. М.* Очерки Константинополя. Ч. II. СПб., 1835. С. 129. Об этом сочинении говорят, что оно составлено на основании «Константиниады» патриарха Константинопольского Константия.

[4] (*Муравьев А. Н.*) Путешествие ко св. местам в 1830 году. Ч. I. СПб., 1840. С. 76–77.

был патриарх Евгений. Патриаршествование его было коротко, но знаменательно. В это время происходили бунты янычар, которые под влиянием элладского восстания требовали истребления всех христиан. Порта была терроризована. При таких обстоятельствах патриарх Евгений получил от Порты повеление представить в Константинополь всех тех христиан, которых патриарх считает неблагонадежными и склонными к восстанию. Епископы патриархата, уведомленные патриархом об этом требовании правительства, не без охоты принялись за инквизицию, удовлетворяя чувству мщения на некоторых, более самостоятельных из своих пасомых, и желая выразить свой турецкий патриотизм. И вот патриарх засадил в тюрьмы такое множество христиан, будто бы опасных в политическом отношении, что сами турки нашли нужным поумерить ревность греческих архиереев и пощадили жизнь большинства арестованных как людей совершенно невинных.[1]

Сами турки были очень благодарны греческим архиереям за их помощь, какую они оказывали правительству, сдерживая поползновения греков к освобождению от турецкой власти. «Четыреста лет, — так говорили образованнейшие турки, — мы господствовали над райями через их духовенство, которое всегда относилось к нам как верный союзник и влияние которого было тождественно с нашим. Что же будет тогда, — с грустью говорили те же турки, — когда ослабнет связь, посредством которой мы обуздываем эти массы, когда этот могущественный клир сам должен будет искать новых путей для удовлетворения своего честолюбия, когда он соединится с разнузданными (?) народами?»[2] Когда это будет? Во всяком случае, такое время не наступило. Это мы сейчас докажем.

Напрасно было бы думать, что греческая иерархия смотрит добрыми глазами на русских, исполненных, как известно, желания сокрушить владычество полумесяца над крестом в древне-православных странах. Греческие архиереи прекрасно знают, что ни откуда не грозит такой опасности для Оттоманской Порты, как со стороны России, но это отнюдь не радует их, а безмерно печалит. Греки толком не знают России, однако же, ослепленные своим филэллинством, смотрят на нее свысока и с нескрываемым пренебрежением. Попасть под владычество

[1] *Pischon*. Op. cit. S. 95–97.

[2] *Розен В. Р.* История Турции от 1826 до 1856 года. Пер. с нем. Ч. II. СПб., 1872. С. 265–266.

России, по их разумению, значит быть объятым невежеством и варварством. Греки так рассуждают: «Что общего между русским кнутом и благородной эллинской нацией? Между деспотизмом и свободой? Между скифским мраком и грацией юга? Что общего между этой светлой, благородной Грецией и мрачным Ариманом Севера? Мечты об их духовном союзе есть плод одного невежества толпы, для которой колокольный звон дороже возвышенных идей, доступных лучшим грекам».[1] В таком пренебрежительном тоне греки относятся к русским не с недавних пор, не только в XIX в., а и раньше относились они так же. Даже в середине XVII в. какие-то греческие купчишки, торговавшие своими гнилыми товарами в Москве, потом изволили разглашать в Константинополе разные небылицы о России. Например, они рассказывали, что учителей здесь нет, и что сам царевич (Алексей, сын Михаила Федоровича) учился у них, купцов, «играть древком», что будто какой-то чернец «заклял русских», чтобы они отнюдь «не ходили войной против татар», и что будто русские слушались этого чернеца. Они насмехались над самим русским царем, что будто занявшись изготовлением серебряного чана для крещения королевича (датского?), он забыл про все важнейшие дела.[2] Но пренебрежение к русским, как будто бы менее культурному народу, чем сами греки, еще не единственная причина, заставляющая главным образом высшее духовенство побаиваться русского завоевания Константинополя. Иерархия боится, что с изгнанием турок из Европы русскими эти последние заставят архиереев жить и действовать по церковным канонам, от чего эти архиереи совсем отвыкли. Один очень образованный греческий епископ в 60-х гг. XIX в. говорил то именно, что думают все прочие архиереи, когда заявлял: «Вы, славяне (т. е. русские), — наши естественные враги. Мы должны отныне поддерживать турок. Пока существует Турция, мы еще обеспечены. Панславизм опасен нам».[3] В результате всех указанных отношений греков, и в особенности греческих архиереев, получилось то, как засвидетельствовал один русский путешественник по Востоку, что «начиная от последнего монаха и кончая такими предста-

[1] *Леонтьев К. Н.* Из жизни христиан в Турции. Т. I. С. 180, 184.

[2] (*Муравьев А. Н.*) Сношения России с Востоком. Ч. II. СПб., 1860. С. 298–299.

[3] *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия, славянство. Т. I. С. 13.

вителями Церкви, как патриархи, все греческое духовенство ненавидит нас безотчетно, но от души».[1]

Представим несколько фактов той ненависти, какой одушевлены в отношении к нам высшие иерархи Греческой церкви. Факты эти производят нравственно тяжелое впечатление, а потому мы воздержимся от всякого комментария. Пусть они сами за себя говорят.

Преосв. Порфирий (Успенский) в одном из своих трудов, посвященных изучению греческой церковной жизни, передает такой рассказ, или из диковин диковину, как выражается автор. Константинопольский патриарх Мелетий (правил Церковью неполный 1845 г.), когда он представлялся султану Абдулу-Меджиду, поцеловав его ногу, сказал: «Ныне отпущаеши раба твоего, владыко, по глаголу твоему с миром, яко видеста очи мои спасение твое, еже еси уготовал». Повествователь прибавляет: патриарх этот был друг турок и *враг русских* и будто говаривал: «Дайте мне хоть небольшой кусок тела какого-нибудь русского, и я изрублю его на мельчайшие части».[2]

Тот же преосв. Порфирий в другом своем сочинении повествует: «В 1854 году, когда длилась война нашего Севастополя, Вселенский патриарх, конечно Константинопольский (но какой — у автора не сказано, вернее всего Анфим VI), по желанию и повелению султана Абдул-Меджида извитийствовал и обнародовал молитву для православных христиан, в которой испрашивались у Бога победы нашим врагам, а нам (т. е. нашему христолюбивому воинству) — поражение. В молитве читалось: "Господи Боже наш, Боже Авраама, Исаака и Иакова, Иже премудростию вся создавый... Сам и ныне святый Царю славы, приими от нас, смиренных и грешных рабов Твоих, приносимое Тебе моление о державнейшем, тишайшем и милостивейшем царе и самодержце, султане Абдул-Меджиде, владыке нашем. О, Господи, Боже милости, услыши нас, смиренных и недостойных рабов Твоих, в час сей и удержи его необоримою силою, воинство же его укрепи, даруя ему повсюду победы и добычи, разруши вражды восставших на державу его, и вся к пользе его устрой, да тихое и безмолвное житие проживем, славяще всесвятое Имя

---

[1] *Елисеев А. В.* Путь к Синаю в 1881 году. СПб., 1883. Изд. Императорского Православного Палестинского об-ва. С. 7.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Первое путешествие в Афонские монастыри. Ч. II. Отд. 1. Киев, 1877. С. 2.

Твое, Отца и Сына и Св. Духа. *Аминь*"». И нет сомнения, что Константинопольский патриарх и греческие архиереи не одними устами молились Богу при этом, но и всем сердцем. «Эта молитва, — добавляет автор, — была прислана и на Афон. Но здесь ее не читали ни в церквах, ни в кельях».[1]

Или вот, наконец, эпизод из последней русско-турецкой войны из-за Болгарии. Когда русские заняли Болгарию, Константинопольская патриархия, основываясь на ложных донесениях Адрианопольского греческого митрополита Дионисия, туркофила, постоянно досаждала русской власти жалобами на стеснение греков в религиозном отношении со стороны болгар. Между тем русское военное начальство старалось держать себя равно внимательно и к греческому, и к болгарскому духовенству. Граф Тотлебен, главнокомандующий русской армией, например, с намерением удовлетворить и греков, и болгар ходил в Филиппополе по праздникам к богослужению в один день в греческую, а в другой — в болгарскую церковь; но этим он не достиг желанной цели. Ибо греки продолжали косо смотреть на русских. Интересно, что когда граф Тотлебен возвращался из Ливадии, значит, от самого русского государя в Адрианополь, то навстречу ему вышло духовенство разных исповеданий — болгары, армяне, евреи и даже мусульмане; все они явились к графу, чтобы засвидетельствовать благодарность за оказываемое им русским начальством покровительство, — явились все, за исключением греческого митрополита Дионисия. Русские военные начальники вынесли из этого и подобных фактов заключение, что «отношения греческого духовенства к русским были недружелюбные и что оно старалось выказать эти чувства даже в мелочах». Известно, что Адрианополь потом опять отошел к туркам. Когда же прибыл сюда новый турецкий генерал-губернатор Реут-паша, то греки подготовили ему торжественную встречу, и в произнесенной при этом речи между прочим было сказано: «Долго мы были в плену, наконец-то видим мы нашего избавителя».[2]

Но довольно. Если, как говорится, от добра добра не ищут, то греческим иерархам, облеченным обширной неканонической властью в отношении к своим паствам, нечего еще больше желать. Всякие победы

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* История Афона. Ч. III. Отд. 2. С. 595. (Греческий текст молитвы см. в нашем введении.)

[2] *Теплов В. А.* Греко-болгарский церковный вопрос. СПб., 1889. С. 170–172; *Бердников И. С.* Церковное право Православной Церкви//Правосл. Собеседник. 1890. Т. II. С. 120–121.

и одоления над турками невыгодно отзовутся не только на кармане, но и на душевном спокойствии и честолюбии восточных епископов.[1] Греческое высшее духовенство поэтому вовсе не желает свержения турецкого ига.

Остается сказать хоть несколько слов об отношении греко-восточного народа, ставшего турецкими подданными, к Оттоманской Порте.

Еще византийский вельможа Лука Нотарий, современник падения Византии, говорил: «Лучше чалма, чем папская тиара»[2] пусть будет в Византии. И эти слова сделались как бы лозунгом для многих православных стран, которым по падении Византийской империи приходилось делать выбор: подчиниться ли туркам или соседним католическим державам — венецианцам и австрийцам. Турция, в особенности со времен Магомета II, приобрела немало мирных завоеваний среди православных народов, сделавшихся теперь, по падении Византии, близкими соседями турок. Что же привлекало подобные народы к туркам? Прежде всего — сравнительная веротерпимость этих мусульман. «За немногими исключениями, мусульманство всегда отличалось гораздо большей терпимостью, чем католичество. Не в одной фанатической храбрости и энергии турок, а преимущественно в их религиозной терпимости и в их понимании религиозной нетерпимости латинского Запада заключается тайна их удивительных успехов в войнах с Австрией и Венецией».[3] Внешнее обращение турок с православными, например с греками, было гуманнее, чем римско-католических держав. «Хотя для османов все христиане были не более как свиньи одной и той же щетины, но правительство турецкое (именно правительство) никогда не заходило так далеко, как венецианское, римско-католическое, формально предписывавшее своим проведиторам обращаться с вероломными (т. е. не римско-католическими) греками, которым-де нужны только хлеб да побои, — обращаться как с дикими зверями и сбивать их когти и зубы».[4]

---

[1] Проф. И. С. Бердников говорит: «Для Вселенской патриархии дороже всего соблюдение национальных (т. е. грекофильских) интересов. Направление поистине далекое от духа Христова — духа мира и любви». Справедливые и дорогие слова, — дорогие тем, что нашего автора никто не дерзнет заподозрить в так называемом либеральничаньи (Правосл. Собеседник. 1890. Т. II. С. 118).

[2] По свидетельству Франдзия.

[3] *Ламанский В.* Об истории изучения греко-славянского мира. СПб., 1871. С. 26.

[4] *Гервинус.* Указ. соч. С. 13.

Под влиянием представлений о турецком народе, более толерантном и гуманном по отношению к православным, чем католические правительства, страны, еще не вошедшие в состав Турции, не желали идти под владычество римских католиков и вступали в подданство турок. В царствование еще Магомета II две православные страны — Сербия и Босния присоединились к державе этого султана только потому, что не захотели подчиниться папистам. Во времена Магомета II Сербией управляла Елена, происходившая из рода Палеологов. Она хорошо понимала, что сохранить совершенно независимой Сербию теперь невозможно, а потому ей пришла в голову мысль отдать Сербию в качестве лена папскому престолу и таким образом найти себе защитников в римско-католическом мире против турок. Но она жестоко ошиблась в расчетах. Бояре, узнав о планах Елены, всячески воспротивились им, ибо они пуще всего берегли свою отеческую веру. Чтобы избавить свою страну от папизма, они вошли в сношения с Магометом II, изъявляя готовность от имени Сербии отдаться в подданство султана. Конечно, для султана была очень выгодна такая комбинация. Как оказалось потом, обе стороны остались взаимно очень довольны. Когда в 1458 г. Магомет с войском пришел в Сербию, многие города добровольно отворяли ему ворота, а бояре столь же добровольно отдавали ему же ключи от городов. Более услужливые бояре были награждены от султана или деньгами, или поместьями. И Сербия стала провинцией Турецкой империи.[1] Нечто подобное случилось и с Боснией. Королева-мать Екатерина, заправлявшая ходом дел в Боснии, очень желала, чтобы хоть часть государства осталась ей во владение на правах самостоятельного царства. Но как сохранить эту часть? С одной стороны — сильные римско-католические державы, с другой — могущественные турки. Долго думала она, как поступить, и наконец решилась для народного и личного блага принять ислам и поставить себя под покровительство турок.[2] Это было при Магомете II.

И впоследствии многие страны, соседние с Турцией, если им нужно было разрешить вопрос о том, под каким владычеством лучше жить — под турецким или, например, венецианским, то они всегда склонялись в пользу первого. Обладание венецианцев островом Кипр

[1] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. II. S. 113–117.
[2] Ibid. S. 143–147.

доставляло этой державе постоянные хлопоты и опасения, как бы жители этого греческого острова не отпали от ее владычества и не перешли к туркам. Так, в 1560 г. венецианский Совет Десяти требует у своей собственной администрации на Кипре точных сведений о тех киприотах, которые ездят в Константинополь для того, чтобы внушить туркам мысль захватить Кипр. Через три года, в 1563 г., тот же Совет Десяти требует от своих правителей Кипра сообщения подробностей о заговоре, недавно открытом между киприотами и имеющем целью отложиться от Венеции и отдаться туркам. В 1569 г. венецианский баил в Константинополе доносил тому же Совету Десяти о прямых сношениях киприотов с турками с целью же отдаться под их власть. Один влиятельный киприот говорил флотскому турецкому начальнику, что все островитяне призывают турок к себе на помощь, что они уверены в даровании турками им свободы.[1] На греческом острове Кандии, подчиненном венецианской власти, видим то же самое. «Греческое население острова Кандии, как и киприоты, не терпело венецианцев, радовалось их неудачам и желало перейти к туркам».[2] Очень интересный факт в этом случае относится к 1572 г. Венецианский Совет Десяти писал администрации острова Кандии, чтобы она обратила самое бдительное внимание на одного греческого священника, который, находясь на острове, внушал грекам, чтобы они твердо держались своей Церкви, и который объявлял им, что скоро придут турки на остров и избавят его жителей от власти венецианцев, как они сделали недавно на острове Кипр. Мудрый Совет Десяти рекомендует чинам своей администрации утопить этого священника или иным подобным образом развязаться с этим беспокойным человеком; но только следовало сделать это по возможности секретно.[3] В двух континентальных странах — в Албании и Далмации — в XVII в., когда заходила речь у их обитателей о том, чье господство лучше — венецианское или турецкое, предпочтение

[1] *Lamansky.* Secrets d'état de Venise. Documents... P. XVIII, XIX (второй пагинации) et p. 34. Petersb., 1884. Сейчас упомянутый влиятельный киприот говорит: «Turchi daranno la liberta a tutti». В этих словах выражается надежда, что при турках киприотам можно будет жить свободнее; а в словах «e servirano in favor di essi Turchi» выражается желание киприотов содействовать предприятию турок занять остров.

[2] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 20.

[3] *Lamansky.* Op. cit. P. XXII (второй пагинации).

всегда отдавалось этому последнему. Жителями этих стран были албанцы и славяне; те и другие в большинстве православные. Вот пример рассуждений тех лиц, которые в Албании и Далмации тянулись в сторону турок. «Стоять под властью венецианцев тяжело; если что венецианцы обещают, то этого не сделают, а между тем налагают тяжкое ярмо на шею; они последнюю свободу отнимают; кто принимает подданство венецианцев, те делаются людьми, не имеющими ни имени, ни чести; увы, турки отнимут земли, но останется вера православная».[1]

Все эти желания киприотов, кандийцев, албанцев и далматинцев исполнились. Они сделались подданными султана: киприоты в XVI, а все остальные в XVII в.

Интересно вот что: по-видимому, и сербы, и боснийцы, о которых мы говорили выше, и киприоты с кандийцами, албанцами и далматинцами стремились под владычество турок затем, чтобы сохранить неповрежденную христианскую веру, какую исповедовали перечисленные народности; но что же оказалось на деле? Лишь только мечты их исполнились и турки овладели ими, как ренегатство приняло среди них замечательно широкие размеры. В Сербии уже в XVI в., если поверим свидетельству какого-то Георгиевича (по-видимому, серба), мусульманство сделало быстрые победы над христианским народонаселением, столь быстрые, что, по словам Георгиевича, «пройдет еще немного времени, и об имени христианском, пожалуй, не останется и памяти».[2] Что-то подобное случилось и в Боснии, где мусульманский элемент и христианский уравновесились.[3] В Кандии (Крите) дела пошли нисколько не лучше. После того как этот остров во второй половине XVII в. перешел под власть турок, «курмулиды, сильное критское племя, на Мессарской долине, перешли тогда впервые к исламу, хотя и оставались тайными христианами. На рубеже XVII и XVIII вв. западные путешественники замечали, что обитатели Кандии во множестве отпадают от христианства».[4] Численность как магометан, так и христиан здесь почти сравнялась.[5] В Албании произошло еще большее падение христианства. Дворянство и вообще более влиятельные фамилии ринулись в ислам. А за дворянством и прочие

[1] *Lamansky*. Op. cit. P. XXIII (второй пагинации) et p. 90–91.
[2] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 362.
[3] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 132.
[4] *Гервинус*. Указ. соч. С. 21.
[5] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. III. S. 132.

смертные. «В земле албанцев (в конце XVII и в начале XVIII в.) христианское духовенство было в таком упадке, что во многих приходах по двадцать лет не появлялось ни одного духовного лица».[1]

Что это могло бы значить? Почему те самые народности, которые видели в турках избавителей от нетолерантного и фанатического владычества римско-католических государств, вдруг сами делаются мусульманами, когда их желание стать под власть турок исполнилось? Как это понимать? Есть основание полагать, что это отступничество, ознаменовавшее XVII и начало XVIII в., падает на римо-католиков, а не православных христиан. Один римско-католический писатель нашего времени, касаясь рассматриваемого времени в истории Турции, говорит: «В 1703 г. так много отпало от своей веры римо-католиков, что, казалось, как будто бы против римско-католической религии существует какой-то заговор».[2] Очень интересное известие! Оно и действительно подтверждается историческими фактами. Так, в Албании около середины XVII в. число христиан римско-католического исповедания упало с 350 тыс. до 50 тыс., причем разность поступила в пользу магометан.[3] Здесь же в Албании в епископии Скутарийской в течение 30 лет число римо-католиков с 20 тыс. опустилось до 12 тыс.[4] Можно утверждать, что отступничеством от веры и в Боснии ознаменовали себя именно римо-католики.[5] Удивительно то, что отступничества римо-католиков в начале XVIII в. в самом Константинополе были так поразительно часты, как никогда этого не было раньше.[6] Итак, в очень печальном явлении — ренегатстве, — которое замечается в XVII в., кажется, нет оснований винить греко-восточных христиан. Переходили в ислам, по крайней мере большей частью, римо-католики, которые, конечно, раньше не желали видеть у себя господства полумесяца, и, попав во власть турок, не обнаружили мужества.

---

[1] Ibid. S. 128; *Гервинус*. Там же.

[2] *Pichler*. Op. cit. Bd. S. 438.

[3] *Hertzberg*. Op. cit. Bd. I. III. S. 129.

[4] *Pichler*. Op. cit. Bd. I. S. 438.

[5] По историческим показаниям, в XVI в. крестьяне, сельские жители, принадлежали к римско-католической религии и терпели гонения от своих помещиков, перешедших в ислам. Вообще, римско-католическая религия имела очень многих последователей в Боснии. Они-то, без сомнения, и запятнали себя ренегатством. См.: *Neigebaur*. Die Süd-Slaven. Leipzig, 1851. S. 196, 199.

[6] *Гервинус*. Указ. соч. С. 21.

Непонятным остается главным образом слишком сильный прирост мусульманства в XVII в. в Кандии, где народонаселение было греческое и где сами жители, как манны небесной ждали своего освобождения от власти венецианцев и подчинения туркам. Но, как кажется, дело несколько разъяснится, если обратим внимание на то, что Кандия не одно столетие была под владычеством венецианцев-папистов, что все дворянство здесь было латинское, что здесь поселилось множество колонистов, пришельцев из Италии и Венецианской республики, и что, наконец, здесь же было в рабском, забитом состоянии много арабов.[1] Все эти обитатели острова и помимо греков могли выделять из себя элементы ренегатства. Но, конечно, и греки не были святыми. Кандия долго была под суровым владычеством венецианцев-папистов; поэтому нет ничего удивительного, если известная часть из здешних греков, вследствие стеснений от венецианцев, приняла папизм, и что она же теперь, по завоевании острова турками, не желая быть жертвой турецкого мщения (турки не любили римо-католиков), обратилась в ислам. Как бы то ни было, нельзя себе представить, чтобы турки своих же давнишних друзей в Кандии — греков православного исповедания — так стеснили тотчас после того, как остров попал в их руки, что те вынуждены были принять магометанство. Впрочем, нужно сказать, во всей этой истории, о которой у нас речь, есть довольно-таки много неясного.

Несомненно одно: греки, особенно константинопольские (нужно отдать им честь!), замечательно верно хранили свою православную веру и не расположены были менять ее на религию Магомета. Мы знаем, что они умели так искусно устроиться, что и достигали высших государственных должностей — драгоманов, великих драгоманов, господарей, — и в то же время оставались вдалеке от магометанства. Не то нужно сказать о разных других народцах, населявших в особенности глухие провинции Турции — об албанцах, боснийцах и пр. Они охотнее переходили в ислам: у них не было прочной культуры, крепкого понимания христианства, укоренившихся исторических христианских традиций и пр., а потому они не могли, подобно грекам, встречать ислам отпором. Историк Турецкой империи Гаммер, описывая XVI в., представляет целый список великих визирей, визирей (министров), разных высокопостав-

[1] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. IV. S. 692, 694, 714, 722, 728. Ср.: *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас, патриарх Александрийский. С. 100, 117.

ленных особ в сухопутном и морском войске и в администрации, но насчитывает между ними лишь три-четыре грека (принявших ислам, вероятно, при исключительных обстоятельствах, вроде десятины с мальчиков). Главный же контингент исламизма давали: албанцы, боснийцы, герцеговинцы, хорваты, русские (славяне?) и венгры.[1] Значит, если нам говорят, что до 1573 г., с которого турецкий элемент начал занимать видное место на разных государственных ступенях, «все платные и почетные должности на султанской службе принадлежали христианам», обратившимся в ислам (слова венецианского баила);[2] если далее нас уверяют, согласно свидетельству отличных знатоков и тонких наблюдателей Турции — венецианских послов, — что из румелийского населения (европейской части Турции) состоял (в XVI в.) весь турецкий флот, вся султанская гвардия — пехота и кавалерия, и что из него же (этого населения) постоянно черпался и обновлялся весь личный состав высшей военной и политической администрации — причем само собой разумеется, что эти правящие и служилые классы состояли из ренегатов, — то нужно утверждать, что все подобные ренегаты принадлежали не к греческой народности, а албанской, боснийской, хорватской и т. д. Слабые в культурном отношении элементы турецкого населения легко поддавались влиянию ислама. Недаром Гаммер, описывая XVI в. Турецкой империи, когда особенно были в силе и почете в Империи не турки, а инородцы, замечает: «Османское государство, если поднялось подобно колоссу на суше и на море, то этим оно одолжено не своей турецкой грубости и мужеству, но греческой и славянской утонченности и хитрости, албанской и далматинской неустрашимости и вероломству, боснийской и хорватской твердости и упорству, вообще храбрости и бессовестности всех этих ренегатов, и талантам, и властолюбию жителей стран, завоеванных турками».[3] Напрасно только во главе этих добровольцев-приспешников Турции Гаммер ставит греков, ибо из его же списка лиц, правящих в Оттоманской империи XVI в., помещенного после сейчас приведенной его характеристики народностей, открывается, что греков насчитывается в этом случае очень мало: один-другой, да и обчелся. Правильнее поступает профессор Ламанский, отнюдь не грекофил,

[1] *Hammer*. Geschichte des Osmanisch. Reiches. Bd. II. S. 434–435.
[2] *Zinkeisen*. Op. cit. Bd. III. S. 249.
[3] *Hammer*. Op. cit. Ibid.

который, перечисляя народности, своим трудом и способностями создавшие благополучие Турецкой империи в XV и XVI вв. и готовые положить свой живот за иноверцев-турок, на первом месте при этом ставит албанцев, а на самом последнем — греков.[1] Греки всегда были себе на уме и не очень уж охотно шли на службу интересам турок, дорожа своей верой, которой приходилось бы жертвовать, если бы они захотели иметь многие значительные административные должности. По справедливому выражению одного русского посланника в Турции из времен Петра I, греки оставались «запазушными (тайными) врагами» турок.[2] Греки пользовались, чем было можно от турок, но себя туркам не продавали.

Каким образом сделались ренегатами эти лица, занимавшие многие правительственные посты и выгодные служилые места у турок, эти албанцы, хорваты и т. д.? Было бы напрасно о них думать, что все они насильственно обращены турками в ислам; такого рода людей между ними было очень мало. Это были добровольцы, шедшие на службу султану ради временных выгод. Оказывается, что предпочтение, обнаруживаемое Портой регенатам по сравнению с природными турками, служило источником постоянного недовольства для последних; «они роптали на свое унижение; их возмущало, что ими управляют боснийцы и албанцы».[3] Спрашивается, могли ли бы турки завидовать преимуществам, получаемым ренегатами от Порты, если бы эти ренегаты пригнаны были в лоно мусульманства палками, а не пришли бы добровольно? Да и могли ли ренегаты быть хорошими администраторами, какими они были на самом деле, если бы они при данных условиях нехотя должны были принять на себя обязанности по управлению?

Сознаем, что нам следовало бы еще сообщить сведения о приватных и домашних отношениях христиан к туркам. Но мы, помимо воли, так распространились о взаимных отношениях этих народностей с разных других сторон, что принуждены на сейчас указанный вопрос отвечать сокращенно до последней возможности. Спешим прежде всего отметить следующий любопытный факт: «Восточные христиане привыкли к турецкому языку, они даже любят его. В Малой Азии есть много греков,

[1] *Ламанский В.* Могущество турок... С. 11.
[2] Там же. С. 21.
[3] Там же. С. 11.

не знающих по-гречески. В их церквях вся служба совершается по-турецки».[1] До конца XVII в. было множество таких случаев, что греческие девицы-христианки выходили замуж за турок, оставаясь христианками. Наконец, на это печальное явление было обращено внимание одного Константинопольского патриарха, который сделал распоряжение, чтобы гречанки в том только случае выходили замуж за турок, если готовы отуречиться, — и примеры выхода гречанок за мусульманских мужей почти прекратились.[2] Греки охотно принимали к себе в дом турок и, как кажется, даже научили их пить запрещенное Магометом вино.[3] Вообще, мало-помалу турки и греки так сжились между собой, что для наблюдателя очень нелегко было различить турка от не турка. Рико пишет: «Греки живут между турками, на одних и тех же улицах, часто под одной и той же кровлей. Дети тех и других играют вместе, воспитываются вместе. У тех и других почти одни и те же нравы, они мало отличаются друг от друга, если не принимать в расчет религиозной разницы».[4]

Вообще, греки, или точнее греческая райя, относились к туркам миролюбиво и добродушно, незаметно было ярких следов приниженности и раболепства.

Но кто-нибудь скажет: «Да как же это так? А многочисленные челобитные греков и вообще восточных христиан, обращенные к русским в былое время, челобитные, повествующие о злосчастиях христианско-восточного люда? Ведь они же напечатаны во многих томах?» — Ну что ж? Эти тома дали материал русским ученым для толстых сочинений. Вот простое разрешение лишь по видимости мудреной загадки.[5]

---

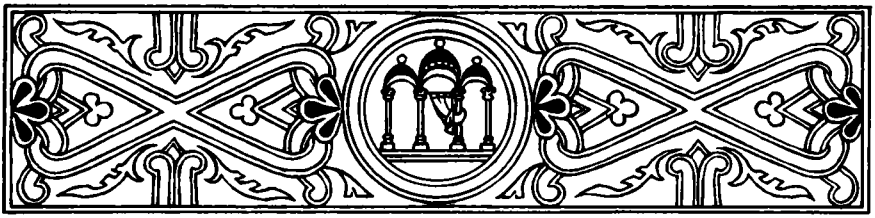
[1] *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. Т. II. С. 344.

[2] *Ricaut.* Op. cit. P. 314–316.

[3] *Elssner.* Neueste Beschreibung. S. 334–335.

[4] *Ricaut.* Op. cit. P. 11.

[5] Мы только мимоходом касались вопроса о притеснениях, каким иногда подвергались христиане в Турции. Но этот недочет совершенно достаточно восполняется проф. Н. А. Скабалановичем в вышерекомендованной его статье «Политика турецкого правительства...». Здесь разъяснены смысл, объем и значение указанного явления. См. в особенности с. 445–454, 457–458 (Христ. Чтение. 1878. Т. II). Вообще должны сказать: того, что сделано уже другими, мы не желали бы повторять в наших очерках.



# Константинопольская патриархия

Ὁ πατριάρχης καθέζετκι εἰς τόν πατριαρχικὸν θρόνον αὐτοῦ ὡς κύριος καὶ δεσπότης τῆς οἰκουμένης, καὶ κρίνει καὶ ἀποφασεις ποιεῖ, καὶ τίμια πατριαρχικὰ γράμματα οἱ χριστιανοὶ επέρνουν εἰς τάς υποθέσεις αὐτῶν, καὶ ἔχουν τὸ βέβαιον εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην.

Historia Patriarchica, ad finem.

Одной из главных задач нашего труда будет историческая жизнь Константинопольских патриархов, патриархов — хорошо знаем это, — часто озлобляемых, унижаемых, гонимых, изгоняемых и умерщвляемых; едва ли не в большинстве случаев — унижающихся, роняющих свой сан и достоинство, корыстолюбивых и порочных; положим, редко — совершенно невежественных, еле бредущих по части греческой грамоты; положим, еще реже — шатающихся по улицам столицы с протянутой рукой; живущих в грязном и вонючем Фанаре, не знающих, что такое дворцы прелатов, но все же великих своим авторитетом и влиятельным положением во Вселенской церкви.

*Лебедев А. П.*

С наименованием «патриархия» соединяются неодинаковые представления. Иногда этим названием обозначается просто место жительства Константинопольского патриарха в столице Турции, иногда же им указывается на ту систему управления, которой руководствуется патриарх и подчиненные ему архиереи в своей церковно-общественной деятельности; а в других случаях тем же словом обозначается вся вообще жизнь и деятельность Константинопольских патриархов с теми особен-

ностями, которые характеризуют этих иерархов в течение всей истории Греческой церкви турецкого периода, причем имеются в виду исторически сложившиеся и теперь проявляющиеся черты умственного, нравственного, церковно-общественного и материального положения этих самых патриархов — не такие черты, которые возникли и продолжают обнаруживаться в силу церковных и гражданских законов страны, а которые создаются влиянием и условиями действительной жизни, всегда разнообразной и неуклонно действующей в том или другом направлении и образующей то, что называется силой обстоятельств. Мы станем понимать слово «патриархия» в этом последнем, широком смысле, который позволит нам подвести под это понятие явления очень разнородного свойства. Само по себе понятно, что проявления свойств Константинопольской патриархии наблюдаются всего яснее на самих же Константинопольских патриархах, этих характеристических исторических личностях, вокруг и около которых и будут вращаться наши рассуждения и сообщения.[1]

---

[1] Кроме тех источников, которые были нами перечислены и оценены в особой главе, более или менее существенную помощь при написании нами настоящего очерка будут оказывать нам следующие авторы и их сочинения: 1) *Μανουὴλ Γεδεών.* Πατριαρχικοὶ Πίνακες (Κωνσταντινούπολις, 1890). Это заглавие греческий автор затем поясняет так: «Историко-биографические сведения о патриархах Константинопольских, начиная от Андрея Первозванного до Иоакима III, или Фессалоникийского (36–1884)». Где и какое получил образование автор, Мануил Гедеон, к сожалению, мы сведений не имеем. Знаем только, как свидетельствует сам автор, что волей патриарха Константинопольского Иоакима III (1878–1884), 1 мая 1883 г. он был назначен редактором основывавшегося официального патриаршего журнала (посвященного, кроме официальных известий, и науке) под заглавием «Ἐκκλεσιαστικὴ Αλήθεια»; поручая редакторство этого журнала Гедеону, патриарх, кроме того, возложил на него обязанность составить и издать исторический каталог (или списки) всех патриархов Константинопольских (Σ. 707–708). Эту обязанность Гедеон выполнил неукоснительно, и в результате получился обширный том под вышеприведенным заглавием. Сочинение Гедеона «Πίνακες», должно сказать, принадлежит к лучшим произведениям церковно-исторической греческой литературы нашего времени. Честь и хвала автору! Впрочем, должны оговорить, наши похвалы и вообще наши замечания по поводу книги Гедеона будут относиться только к той ее части, которую мы достаточно изучили и которая посвящена истории патриархов турецкого периода (Σ. 469–709). Прямо заявляем, что, имея такого серьезного и многоученого руководителя, как Гедеон, мы защищены от грубых ошибок и можем идти вперед, не опасаясь встретить на дороге непреодолимых затруднений. Советами

и указаниями Гедеона мы будем пользоваться с доверием и признательностью. Автор заслуживает этого. По части греческих источников, касающихся истории Константинопольских патриархов, он читал и знает все существенное. В научном отношении автор — значительная сила. Вся книга испещрена многочисленными цитатами, взятыми прямо из источников. Кроме греческих произведений, автор цитирует и латинские, и французские, и немецкие сочинения. Но по части иностранной литературы его знакомство ограничивается немногим, что, впрочем, нельзя ставить автору в особенную вину. Жаль только, что при изложении знаменательного правления Церковью Иеремии II он не пользовался сочинениями известного немецкого ученого Герлаха: с Герлахом Гедеон знаком лишь при посредстве сочинений греческого ученого Сафы. Автор ведет свое дело так: прежде всего очень точно отмечает годы правления известного патриарха, дает его характеристику (если для этого есть материал), приводит биографические сведения о патриархе и в заключение перечисляет церковно-административные акты, которые относятся к истории изучаемого им патриаршества. Почти все очерки патриархов равны между собой по объему: автор не увлекался. Новейшим патриархам, о которых, конечно, у него было гораздо больше сведений, чем о более ранних, он, однако же, отводит в своей книге не больше места, как и более древним. Видно, что не материал господствует над автором, а автор хозяйничает над материалом. Это очень похвально. Но важнее всего то, что Гедеон пишет с отверстым чувством для восприятия и возвещения чистой истины. Ни малейшей тенденции, ни малейшего желания прикрасить и разубрать картину у него нет. Он пишет, подчиняясь долгу историка и призванию христианина не говорить лжи. Мы должны высоко ставить труд Гедеона, правдивый и чуждый тенденциозности! Какая разница между трудами римско-католических ученых, описывающих историю пап, и трудом прославленного грека Гедеона, описывающего историю дорогой ему патриархии: первые стараются умалчивать о темных сторонах в истории папства, а второму и на мысль не приходило такое постыдное дело. После тех похвал, которыми мы осыпаем Гедеона, читатель вправе спросить: неужели труд Гедеона — совершенство? Нет, этого мы не станем утверждать. В нем есть недостатки. К существенным недостаткам произведения Гедеона нужно отнести его тщательное умолчание обо всех тех неблаговидных поступках, какие допускало турецкое правительство по отношению к Константинопольским патриархам. Такое замалчивание со стороны Гедеона указанных фактов простирается очень далеко. Например, он лишь в двух-трех неясных словах упоминает о весьма важном событии — столкновении патриарха Нифонта II (XV в.) с турецким правительством (Σ. 488); он, Гедеон, обходит полным молчанием обстоятельства, при которых в начале XVI в. был лишен патриаршества по воле султана ни в чем не повинный патриарх Иоаким I (Σ. 497). Но виднее всего рассматриваемый недостаток в том, что автор совсем ничего не говорит об обстоятельствах смерти таких патриархов, о которых достовернейшим образом известно, что они были жертвами турецкого деспотизма. Известно, какой смертью умер знаменитый патриарх XVII в. Кирилл Лукарис: он был казнен через задушение по воле Порты, причем тело его было брошено в море; история смерти Кирилла

подробно описана очевидцами. А между тем у нашего автора встречаем относительно смерти Лукариса лишь следующую загадочную фразу: «Руки благочестивых рыбаков отыскали тело св. патриарха (где и почему?) и с честью погребли его» (Σ. 563). Или: Гедеон ни одним словом не упоминает о трагических обстоятельствах, при каких произошла смерть столь известного патриарха текущего века Григория V; вместо всяких подробностей по этому поводу автор отделывается следующей лаконичной фразой: «Григорий восседал на патриаршем троне до 10 апреля 1821 г., когда и умер» (ότε ἀπέθανε) (Σ. 684). Само по себе понятно, что разбираемый недостаток мало чувствителен для тех читателей книги Гедеона, которые сами занимались или занимаются историей патриархов турецкого периода; но в какое неловкое положение может поставить себя читатель, наводящий справку у Гедеона и не имеющий возможности наводить других справок, да и не догадывающийся, что эти последние нужны при существовании на свете сочинения Гедеона? Спрашивается, отчего произошел этот недостаток? Неужели виной этого турецкая цензура? Неужели турки начинают стыдиться того, что когда-нибудь они позволяли себе казнить патриархов Константинопольских? Мы склонны думать, что лишь излишняя осторожность заставила Гедеона решительно умалчивать о непохвальных деяниях Порты, поскольку эти деяния имели прикосновение к истории патриархов. Интересно, однако же, что очень нередко в сочинении Гедеона встречаются такие заметки: патриарх Софроний II «пользовался уважением и любовью со стороны Порты» (Σ. 665); или, рассказывая о патриархе Неофите VI (конец XVIII в.), автор упоминает об одном неважном деянии при нем и говорит, что оно произошло «вследствие обычной милости Высокой Порты» (Σ. 678). А это и подобное — что значит? По-видимому, политика в Турции еще примешивается к ученой деятельности. Ссылки Гедеона на различные источники замечательно точны. Но все же встречаются изредка и неприятные исключения из этого правила. Так, иногда автор отсылает своего читателя за справками к той или другой книге, а случается и к нескольким сразу, не принимая на себя труда указать страницы рекомендуемых им книг. Нужно, наконец, заметить, что, по нашему мнению, вообще Гедеон — человек ума не очень бойкого. На последней странице своей книги М. Гедеон заявляет, что издание книги стоило очень дорого: 5000 франков. Можно порадоваться, что автор изыскал такие значительные средства на свое издание; 2) *Ζαχαρίου Ματθᾶ.* Κατάλογος τῶν πρότων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει (Навплия, 1837). Мы обладаем переводом книги Маты, напечатанным в «Христ. Чтении» под следующим заглавием: «Исторический список епископов, а потом патриархов Константинопольских». Мы, впрочем, поведем далее речь исключительно о той части сочинения, которая заключает «списки Константинопольских патриархов от взятия Константинополя турками до 1836 года», на котором оканчивается труд Маты (Христ. Чтение. 1862. Т. I и II). Кто такой Захария Мата? Каким научным авторитетом он обладает? До этих вопросов нам нет никакого дела, потому что хотя какой-то навплийский архидиакон Захария Мата и существовал на свете, но указанной книги совсем не писал, а дозволил только поставить на чужой книге свое ничем не известное имя. Подлинным автором книги оказывается знаменитость: современник

Маты известный греческий ученый Константин Икономос. Само по себе понятно, что мы никогда не догадались бы, что «каталог» написал не Мата, а Икономос, если бы нам со стороны не указали на это любопытное обстоятельство. В этом отношении нашими просветителями были Гедеон и Сафа. Первый из них говорит: «Считаю нужным упомянуть, что раньше других Софокл Икономос (сын К. Икономоса) объявлял во всеуслышание — и это было при жизни Захарии Маты, — что "каталог" патриархов, носящий имя этого последнего, есть сочинение Константина Икономоса» (Σ. 357). Константин же Сафа в своей «Ново-эллинской филологии» пишет, не входя в подробности, что то же сочинение хотя и носит имя Маты, но принадлежит по своему происхождению К. Икономосу (Σ. 736). Возникает вопрос: что это значит? Как понимать, что какой-то неведомый Мата поделился своим именем с Икономосом, а Икономос, несмотря на свою ученую и историческую известность, укрывался под чужим, ничего не значащим именем? На эти вопросы мы не встречали ответов в литературе; да и самих вопросов, кажется, никто из ученых не ставил. Между тем, по нашему мнению, есть возможность ответить на подобные вопросы. Для того, чтобы решить их, нужно прежде всего уяснить себе: каким научным авторитетом обладает рассматриваемый «Каталог» Икономоса (будем называть автора настоящим его именем)? Но и этим вопросом опять-таки никто не интересовался; исключение представляет К. Сафа, но Сафа у Икономоса разбирает слегка лишь хронологию некоторых патриархов турецкого периода, не принимая на себя труда ставить и решать другие вопросы относительно книги. Возьмем на себя труд определить научный авторитет изучаемого сочинения Икономоса. Едва ли нужно прибавлять, что сам Икономос отнюдь ни одной строчкой своего сочинения не помогает критику ориентироваться в тех вопросах, о которых у нас речь. Научный авторитет каждого исторического сочинения (помимо талантов автора), несомненно, больше всего зависит от того, какими источниками пользуется автор, и как он это делает. Какие же источники у Икономоса? Источники его не новы — и при некотором внимании их можно достаточно разглядеть. Начало рассматриваемой части «Каталога», т. е. рассказ о патриархе Геннадии Схоларии, написан под влиянием византийского историка Франдзия, с некоторыми существенными прибавками, которые могли остаться в голове автора от чтения разных книг в разное время, затем «Каталог», описывая правление Константинопольских патриархов, начиная от преемника Геннадия до Иеремии II, т. е. до 70-х гг. XVI в., довольно рабски придерживается известного труда Дамаскина Студита (в переделке Малакса) «Historia Patriarchica», причем местами присоединяются мысли самого автора, Икономоса, но мысли малого научного значения. Там, где кончается рассказ о патриархах указанной «Historia Patriarchica», составитель «Каталога» берет в руки «Церковную историю» Мелетия Афинского и выписывает из нее известия о Константинопольских патриархах конца XVI и всего XVII в., привнося иногда сюда заметки о тех же патриархах из сочинения Досифея Иерусалимского «О патриархах Иерусалима». Но все на свете имеет конец: наступил конец и тем источникам, из которых так легко было Икономосу выписывать известия касательно патриархов Константинопольских конца XVI и XVII в. Нужно было Икономосу

искать еще какой-нибудь источник для греческой церковной истории XVIII в. Поиски для автора не составили труда. Он хватается за «Церковную историю» Вендотиса, представляющую собой продолжение «Истории» Мелетия Афинского (о Вендотисе несколько подробнее скажем в своем месте) и описывающую историю патриархов Константинопольских почти всего XVIII в., и начинает компилировать Вендотиса. Но вот беда, Вендотис очень не мягок в отзывах об упомянутых патриархах, а между тем Икономосу по одной причине, о которой сейчас упомянем, непременно нужно было, чтобы патриархи выглядели лучше, чем их рисует продолжатель Мелетия. Как поступить при таких обстоятельствах? Икономос ничуть не растерялся. Он отыскал одну истинно достойную сожаления книжонку (отыскал если не в рукописи, то у Фабриция) некоего Димитрия Прокопия, писателя XVIII в., под заглавием «Краткий перечень ученых греков» («Ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμησις τῶν λογίων Γραικῶν». Vid. Sathas. Biblioth. T. III. Σ. 480 κ. λ. π.), в которой между прочим заключаются характеристики патриархов Константинопольских первой половины XVIII в. со стороны их образованности. Все характеристики эти чрезмерно похвальны и замечательно шаблонны. Они так похожи одна на другую, как будто бы автор (Прокопий) сам у себя списывал их. Книжонка Прокопия так ничтожна, что Гедеон, если не ошибаемся, только чуть ли не один-другой раз цитирует ее. Но для Икономоса она оказалась кладом. Похвальные отзывы ему пришлись очень кстати. По Вендотису и Прокопию Икономос описывает краткую историю патриархов Константинопольских XVIII в. до патриарха Самуила (до последней четверти этого века). Затем всякие определенные источники для Икономоса оскудевают (ибо тогда еще не было издано, например, Макрея), и потому с патриарха Самуила до 1836 г. (XIX в.) нашему составителю «Каталога» пришлось самому собирать сведения по истории Константинопольских патриархов. Откуда брал эти сведения Икономос, это может решить только грек, ученый, конечно. Да и этот, полагаем, не раз запнется в решении вопроса, так как Икономос мог описывать XIX в., как современник, по неписанным, а потому неопределенным источникам. Вот качества труда Икономоса. Едва ли кто решится обвинять нас в излишней строгости суждения, если мы скажем, что произведение Икономоса отнюдь не могло служить к его славе. Такой ученый человек, как Икономос, — и вдруг сочиняет незначительную компиляцию. Вот, по нашему мнению, причина, почему Икономос не подписал своего имени на произведении, а взял для этой цели малоизвестное имя какого-то Маты, конечно, с доброго согласия этого навплийского архидиакона. Но и после всех этих разъяснений остается открытым вопрос: да зачем самому Икономосу нужно было сочинять такую не способную прославить имя сочинителя компиляцию? У Икономоса была особая практическая цель, которая и объясняет очень достаточно самое его предприятие. Когда жители Мореи (Морея есть испорченное слово «Ромея»), к которым принадлежал и сам Икономос, отложились от турецкого владычества, то у них явилось непреодолимое желание отложиться и от патриарха Константинопольского и учредить у себя автокефальную Церковь. Икономос не сочувствовал этой последней мысли и старался удержать своих земляков от разрыва с Константинопольской патриархией. Чтобы дать своим стараниям в этом

отношении бóльшую силу, Икономос, как мы полагаем, и написал свой «Каталог», который должен был доказывать жителям свободной Греции, что они грешат, приписывая патриархам злоупотребления и деспотизм; но что, напротив, эти патриархи были, как показывает история, людьми очень достойными. Таково, по нашему мнению, происхождение «Каталога» Икономоса. Что намерение Икономоса при составлении его «Каталога» действительно состояло в том, чтобы поднять престиж Константинопольских патриархов, это можно наблюдать на самых первых страницах труда указанного ученого, где читаем: «Доныне не прервалась и вовек не оскудеет златая цепь (sic!!!) достойных преемников Первозванного (св. Андрея) и пастыреначальников Великой Церкви» (Христ. Чтение. Т. I. С. 613). Так как цель у Икономоса была утилитарная, то ему и не было надобности очень много заниматься изучением истории патриархов: ему нужно было лишь нахватать известное число фактов, служащих его цели, а больше автор ни о чем и не заботился. Поэтому же Икономос очень обрадовался вышеупомянутой книжонке Прокопия, благодаря которой он мог смягчать резковатые отзывы Вендотиса о Константинопольских патриархах XVIII в. Какое же значение в науке может иметь «Каталог» Икономоса? Для истории патриархов XV, XVI, XVII и большей части XVIII в. «Каталог» этот имеет очень малое значение: почти все его содержание полностью можно отыскать в первоисточниках. И мы видим, что Гедеон почти совсем избегает цитировать Икономоса, когда дело идет о патриархах указанных веков; точно так же будем поступать и мы. Для конца XVIII и начала XIX в. труд Икономоса сохраняет значение, но небольшое, потому что цель его произведения тенденциозна. Гедеон иногда берет Икономоса себе в советники, когда дело идет о временах, которые давний ученый знал в качестве современника; последуем и мы мудрому примеру константинопольского историка. Сочинение Икономоса не так давно (1884 г.) в оригинале вышло вторым изданием в Афинах и почти ничем не отличается от прежнего. Этим вторым изданием владеем и мы. Русский перевод книги сделан, по словам проф. И. Е. Троицкого, кандидатом Академии Сахаровым, служившим при Афинской миссии; 3) *Γεδεών.* Χρονικὰ τοῦ πατριαρχίκου οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ («Хроника патриаршего дома и храма» — в Константинополе). Κωνσταντινούπολις, 1884. Вот еще сочинение Гедеона. Оно имеет своей задачей проследить те перемены, какие претерпевало резиденция патриарха в столице. Для нас оно важно постольку, поскольку разъясняет дело по отношению к турецкому периоду. Патриарх Константинопольский, как известно, не сразу стал жить в Фанаре, а перед этим он последовательно жил еще в разных частях Константинополя. Как и при каких обстоятельствах это произошло — вопросы любопытные. Впрочем, должны оговориться, что детальная разработка вопросов о патриаршем доме и храме, как это находим у Гедеона, при тех небольших размерах, какие должен иметь наш труд, и при скромности задачи, нами на себя принятой, представляет почти роскошь для нас; но известно, что по части ученых пособий приятнее изобилие, чем недостаток. Сочинение написано частью на основании первоисточников, частью на личных наблюдениях автора. В русской литературе ссылок на эту книгу мы, кажется, совсем не встречали; 4) *Ματθαίος Κιγάλας.* Νέα σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν («Новый синопсис

разных историй — от сотворения мира до настоящего времени»). Венеция, 1637. Это сочинение Матфея Кигалы, или Кикалы, совершенно неизвестно в русской науке. Мы ни у одного русского писателя не встречали следов пользования «Синопсисом» Кигалы; мало того, один русский ученый историк, найдя в иностранном источнике, относящемся к XVIII в., упоминание о «Хронографии» Матфея (т. е. о «Синопсисе» Кигалы), даже усомнился, что существовала на свете «Хронография» Матфея, принял указание на Матфея за ошибку автора и предложил читателю вместо имени Матфей читать Дорофей (Монемвасийский). Так мало у нас знают историки XVII в. Матфея Кигалу! О «Синопсисе» этого историка, быть может, следовало бы вести речь при «обзоре источников» (каковой сделан нами раньше); но принимая во внимание полную несамостоятельность «Синопсиса», там речь о нем была излишней. Тем не менее, по некоторым своим сторонам «Синопсис» может оказывать нам хотя и не существенную, но добрую услугу — при написании истории патриархов турецкого периода; вот почему мы и решились сказать здесь о нем несколько слов. Константин Сафа весьма недоволен рассматриваемым трудом Кигалы и смотрит на появление его в свет как на одно из темных пятен в истории греческой литературы. Нам часто приходится не соглашаться с этим пресловутым ученым греком; на этот раз мы тоже не считаем себя вправе соглашаться с Сафой. Сафа утверждает, что «Синопсис» есть плод гешефтмахерства, что это произведение составлено Кигалой по настоянию венецианского типографа XVII в. Антония Юлиана, который, видя блестящий успех уже известного нам (см. наш «Обзор источников) исторического сочинения Иерофея Монемвасийского, вышедшего после недавнего его первого издания тоже венецианским типографом Пинеллом уже вторым изданием, — решился подорвать успех указанной книги, а для этого он и подговорил Кигалу составить подобную же историческую книгу, которая могла бы конкурировать с сочинением Иерофея. Кигала, по словам Сафы, охотно взялся за это; но вместо того, чтобы составлять свою книгу, он кое-как переделал труд Иерофея, уже раз напечатанный, и присоединил кое-какие рассказы от себя, — и вот явилась на свет «Νέα σύνοψις» (*Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Προλόγ. Σ. 18). Как ни значителен авторитет Сафы в науке, мы должны, однако же, не обинуясь, сказать, что все наговоренное этим ученым по поводу «Синопсиса» Кигалы есть плод невнимания к тому вопросу, о котором решился трактовать самонадеянный грек. При каких внешних обстоятельствах появился труд Кигалы, для нас не имеет большого значения; и с этой стороны Кигалу защищать мы не намерены (тем более, что Сафа и не указал, на чем он основывает свои инсинуации). Но что касается отношения «Синопсиса» Кигалы к «Хронографии» Иерофея (о ней — как мы уже заметили — была речь в главе «Обзор источников»), то мы решительно убедились, что там, где Кигала мог ***не*** пользоваться сочинением Иерофея, он им и в самом деле не пользовался. Оговоримся, впрочем, что мы рассуждаем о той для нас важнейшей части «Синопсиса» Кигалы, которая излагает греческую церковную историю турецкого периода (XV и XVI вв.). Весь этот обширный отдел «Синопсиса» Кигалы, начиная от Геннадия Схолария до патриарха Иеремии II, изложен этим историком *не* по Иерофею. Сафа, произнося свой неумолимый приговор

над Кигалой, введен был в заблуждение как тем, что вообще Кигала походит на Иерофея, причем торопливый грек не взял на себя труд проверить, как далеко простирается это сходство, так и тем, что конец «Синопсиса» заимствован из «Хронографии» Иерофея, но на это есть уважительная причина, которой Сафа не понял. Мы сказали, что весь обширный отдел «Синопсиса», описывающий патриархов от Геннадия до Иеремии II, не заимствован из Иерофея; и это совершенно верно. Дело невозможное сравнивать два труда — Кигалы и Иерофея во всех подробностях. Ограничимся одним примером. Говоря о патриархе Нифонте (конец XV в.), Кигала пишет, что родом он был пелопоннесец, что мать его была римлянка, или ромейка (Ρωμαία), утверждает, что одним из трех лиц, казненных в это патриаршество по приказанию султана, был иеромонах по имени Антоний (Σ. 448–449). Всех этих известий нет у Иерофея (Σ. 431 по изданию 1798 г.). (Другие примеры в том же роде приведем ниже, при удобном случае.) Спрашивается, каким образом Кигала, будучи, по словам Сафы, лишь плагиатором Иерофея, мог знать и писать такие вещи, которых не сообщает этот последний? Ларчик просто открывается: Иерофей и Кигала, описывая указанный отдел истории, пользовались одним и тем же источником — «Хронографией», сочиненной Дамаскином Студитом. (См. о Дамаскине в «Обзоре источников».) Если мы станем сравнивать Кигалу в тех случаях, где он отличается от Иерофея, с «Historia Patriarchica» в «Турко-Греции» (например, о патриархе Нифонте p. 139–140 этой «Historia»), несомненно, написанной по Дамаскину, то для нас станет ясно, что Кигала, как и Иерофей, имел один общий источник — и что поэтому-то Кигала, с одной стороны, походит на Иерофея, а с другой — отличается от него. Разница Кигалы от Иерофея оттого и получилась, что этот историк вовсе не компилировал Иерофея, а писал независимо от него, имея руководителем именно Дамаскина Студита. Остается еще решить вопрос: как Кигала пользовался трудом Дамаскина — в рукописи ли (подобно Иерофею, который читал и пользовался трудом Дамаскина в рукописи. См. об этом в «Обзоре источников») или же при посредстве «Historia Patriarchica», напечатанной в «Турко-Греции» (в 1584 г.)? Для нас не остается никакого сомнения в том, что Кигала читал Дамаскина в рукописи — как и Иерофей, — а не читал его в «Турко-Греции». Доказательства нашего мнения мы находим в следующем: у Дамаскина Студита не было рассказов ни об Арсении, ученом митрополите Монемвасийском времен патриаршества Пахомия I, ни рассказа о том, как Иеремия I спасал константинопольские церкви от разрушения их султаном (как удостоверяет в том Сафа, изучивший рукопись Дамаскина в Святогробской библиотеке в Константинополе); того и другого рассказа нет и у Кигалы, как не имеется их и у Иерофея. Разумеется, это не случайность. Конечно, можно было бы думать, что у Кигалы нет сейчас упомянутых рассказов потому, что он списывал у Иерофея, который, по уверению Сафы, читал Дамаскина в рукописи, следовательно, без вышеупомянутых позднейших прибавок, имеющихся в «Турко-Греции». Но так рассуждать невозможно, когда нами выше указано (и будет не раз указано потом — и еще более доказано), что Кигала в разбираемом отделе его труда писал независимо от Иерофея. Итак, составляя обширный отдел своего «Синопсиса», охватывающий

Кто-нибудь и когда-нибудь напишет полную историю Константинопольских патриархов от эпохи падения Византийской империи до близких к нам времен. Такую историю, впрочем, можно было бы и теперь уже писать, но только мы отнюдь этого делать не станем. Такая история не нашла бы ни издателя, ни читателей. Ввиду этого мы ограничиваемся

---

историю патриархов от середины XV до 70-х гг. XVI в., Кигала не пользовался трудом Иерофея; он писал здесь по тому же самому источнику, каким пользовался и Иерофей. Что касается заключительных страниц «Синопсиса», где излагается история правления патриархов конца XVI в. — Иеремии II, Пахомия II и Феолипта II, то, нет сомнения, рассказы, сюда относящиеся, Кигала взял у Иерофея; но взял он их единственно потому, что только Иерофей и описал подробно и обстоятельно эти времена; должно сказать здесь, что и в настоящее время историк Греческой церкви, хотя и с глубоким прискорбием (от чего зависит это глубокое прискорбие, уясним в своем месте), вынужден прибегать к пользованию все той же некрасивой и пристрастной повестью Иерофея, когда историку нашего времени приходится раскрывать историю названных трех патриархов. Итак, если описание Кигалой патриаршествований Константинопольских иерархов от Геннадия до Иеремии II составлено не самостоятельно и если история остальных патриархов XVI в. им написана, несомненно, по Иерофею, то имеет ли какое-либо научное значение труд Кигалы? Можно подумать, что не имеет, а на самом деле — имеет. У Кигалы можно найти ценные варианты, когда он говорит о патриархах от Геннадия до Иеремии II, здесь же у него встречаются эпитеты, синонимы, своеобразные пересказы уже известного, имеющие значение комментария к другим известным источникам. Далее, раз нами доказано, что Кигала пользовался в своих рассказах о патриархах до Иеремии II не трудом Иерофея и не «Турко-Грецией», а рукописью «Истории» Дамаскина, то для науки открывается возможность при помощи как Иерофея, так и Кигалы (которые оба пользовались трудом Дамаскина в рукописи) составить себе понятие о том, какова «История» Дамаскина, и до сих пор еще не напечатанная, несмотря на ее великое значение в науке, чем отличается от нее та «Патриаршая история», которая составлена на основании труда Дамаскина и вошла в состав «Турко-Греции»? Вопросы более чем любопытные. Несмотря на такое значение Кигалы, не только русские и западно-европейские ученые совсем не привлекают себе в советники этого историка, но даже и греческие писатели, вроде усердного и многосведующего Гедеона, пренебрегают, к сожалению, автором «Синопсиса». Во всяком случае, надеемся, что после наших разъяснений честь Кигалы, замаранная Сафой, снова восстановится — и он опять станет «благоговейнейшим в иереях», как он именуется в заглавии его книги, и что книга его, назначенная «на общую пользу» (как сказано в том же заглавии), действительно не лишена такого значения. Матфей Кигала, нужно сказать, был греческий иерей с острова Кипр, проживавший в Венеции, что тогда случалось часто: в XVII в. в Венеции грекам так же приятно жилось, как теперь иностранцам в Париже.

краткой характеристикой Константинопольской патриархии, которую было бы удобно напечатать и которая, надеемся, найдет не совсем малочисленный круг читателей.

Чтобы не слишком много мудрствовать над планом, который должен руководить нашим предприятием, мы остановимся на самом простом и обычном в подобных случаях плане: сначала воспроизведем факты, разъясняющие интеллектуальную сторону жизни патриархов изучаемого периода, потом соберем черты, характеризующие нравственную личность тех же патриархов и их церковно-общественную деятельность, наконец, опишем их материальное положение, которое составляет не такой простой вопрос, как где-либо в других странах.

Хорошо понимаем, что этот обычный и довольно часто встречающийся план не есть лучший.

Лучше всего было бы описывать патриархов[1] и их деятельность в хронологическом порядке, переходя от описания одного патриарха к другому, но такой план, кроме того, что потребовал бы для своего осуществления много места в печати, должен был бы вести к частому повторению рассказов одинакового характера, имеющих значение в отдельной биографии[2], но лишенных значения в истории как разъяснительнице общего

[1] Считаем нужным сделать следующее пояснение: 1) Мы будем цитировать ниже не одно, а три сочинения М. Гедеона, поэтому там, где у нас для краткости цитирования будет упоминаться одна фамилия — Гедеон — с указанием страницы, но без дальнейших пояснительных слов, читатель должен иметь в виду главнейшее из произведений этого автора — «Πατριαρχικοὶ πίνακες», на которое нам очень часто придется ссылаться. 2) Так как наукой принято, а нами разъяснено, что сочинение «Каталог», известное с именем Маты, в действительности принадлежит К. Икономосу, то если нам случится назвать автора этого сочинения в нашем тексте, мы будем именовать его настоящим именем (Икономос), а в примечаниях удержим то имя, какое автору присваивается в печати и литературе (Мата). 3) В подобном же роде (как Мату — Икономоса) мы будем именовать в тексте и цитировать в примечаниях и «Хронографию», известную с именем Дорофея Монемвасийского: ученым Сафой удовлетворительно разъяснено (см. наш «Обзор источников»), что автором этой «Хронографии» был Иерофей — митрополит Монемвасийский, а не Дорофей, а потому, если в тексте нам будет нужно поименовать автора рассматриваемой «Хронографии», то мы будем именовать его настоящим его именем (Иерофей), а в примечаниях удержим тот псевдоним, под которым труд Иерофея издан и известен в печати и литературе (Дорофей).

[2] Если бы мы взяли на себя задачу рассказать историю патриархов в последовательном порядке, одного за другим, рассказать хотя бы кратко, то у нас вышло

развития и общего движения тех или других сторон исторической жизни. Впрочем, мы по возможности дадим место и требованиям этого лучшего плана, не отступая много в то же время от плана, нами принятого.

Первым Константинопольским патриархом после падения Византийской империи был, как известно, Геннадий Схоларий. О нем мы скажем отдельно, сейчас же, не вводя его личность в ряд других патриархов. Так поступим потому, что, во-первых, он заслуживает такого особенного внимания историка, а во-вторых, факты, относящиеся к кратковременному правлению Геннадия Церковью, требуют строгой критической проверки, а эта проверка их может дать удовлетворительный результат только тогда, когда они будут проанализированы в совокупности.

Геннадий (в миру — Георгий) родился около 1400 г. или в Константинополе, или на острове Хиосе. Получил образование у константинопольских учителей, главным образом у Матфея Камариота (который оставался наставником в патриаршей школе и после падения Византии) и у известного Марка Евгеника. По окончании образования он и сам был наставником в Константинопольской «академии», затем получил сначала должность царского судьи, а потом государственного секретаря. Само собой понятно, что это было еще до катастрофы, низвергшей Византийскую империю. Об образованности Геннадия ученые держатся (и вполне справедливо) самого высокого мнения. Он был славен как законовед, считался человеком красноречивым, как ритор, и превосходил других в качестве богослова и философа[1]. Но мы не намерены распространяться о Геннадии как о представителе века Палеологов, а будем говорить о нем исключительно как о первом патриархе, избранном при первом султане на византийском троне, — Магомете II.

---

бы нечто подобное тому, что написал Гедеон, но при всем уважении к нему, Гедеоном мы быть не желаем: во-первых, потому что, излагая историю патриархов турецких времен, нам пришлось бы написать столько же, сколько и он написал (т. е. 241 страницу и даже более, так как Гедеон остановился на 1884 г.), а этого, пожалуй, много для нашей скромной цели; во-вторых, сочинение Гедеона во всяком случае сочинение скучное, имеющее значение лишь в смысле книги справочной и не рассчитанной, как говорится, на «большую публику», между тем мы вовсе не собираемся погребать свой труд в ожидании немногих охотников до скучных книг, а искренно желаем, чтобы нас читали побольше. Поэтому наш план, несмотря на его несовершенство, нам более пригоден, чем какой-либо другой.

[1] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Ἀθῆναι, 1868. Σ. 12.

При каких исторических обстоятельствах Геннадий был избран в патриархи? По-видимому, этот вопрос такого рода, что много трудиться над его решением нет необходимости: источников для решения его существует немало, и притом достаточно компетентных; но тем не менее мы должны прямо сказать, что вопрос этот и до сих пор (несмотря на сотни писателей, занимавшихся им) не разъяснен и не решен достаточно точно. К нашему удивлению, оказывается, что мы должны начинать дело с самого начала. Разгадка этого, по-видимому, странного явления заключается в том, что все историки, принимаясь за решение указанного вопроса, без дальних хлопот брали во внимание какой-нибудь один источник, нимало не заботясь ни о сравнении его с другими, ни о том, чтобы дать себе отчет о тех противоречиях, какими переполнены источники. Не сделанное другими сделаем мы сами, как умеем.

Существуют три наиболее авторитетных рассказа относительно обстоятельств избрания Геннадия в патриархи, из которых тем или другим, иногда смешивая их, позднейшие историки и пользуются, смотря по вкусу или случайности. Эти рассказы следующие: во-первых, Георгия Франдзия, очевидца падения Константинополя и современника события; во-вторых, рассказ, заключающийся в известной «Historia Patriarchica», изданной Крузием, и, наконец, рассказ, находящийся в «Historia Politica», изданной тем же Крузием. Начнем наш краткий разбор с первого рассказа. Франдзий говорит, что в третий день по падении Константинополя Магомет II с триумфом въехал в столицу и первым делом объявил, чтобы все попрятавшиеся от страха люди (греки) оставили свои убежища, так как им нечего бояться опасностей; затем он распорядился, чтобы и все бежавшие из города (греки) спокойно возвращались в свои дома, так как султаном давалось им право жить сообразно их религии, как было прежде. А также он приказал, чтобы жители (греки) избрали себе нового патриарха. «Вследствие этого последнего приказания, — замечает Франдзий, — собрались архиереи, какие только случились здесь, а также некоторые немногие клирики и народ; собравшиеся затем избрали известного Геннадия патриархом».[1] Вот рассказ Франдзия. Нет сомнения, в общем он очень прост и пробуждает доверие к себе. Но вот что непонятно в нем и что делает его сомнительным: вероятно ли, чтобы султан на третий же день по завоевании Константинополя дал

[1] *Frantzae* Chronicon majus. Lib. III. Col. 893//PG. T. 156.

приказание избрать патриарха и чтобы архиереи, клирики и народ с необычайной торопливостью выполнили волю нового повелителя Византии? Это невероятно. Сам Франдзий дает основание считать его рассказ сомнительным. Он сначала говорит о том, что султан приказал всем попрятавшимся и разбежавшимся грекам свободно возвращаться восвояси, и затем, — не объяснив того, было ли исполнено или нет это распоряжение султана, — прямо приступает к рассказу об избрании патриарха клиром и народом. Но само по себе понятно, что если указанное нами выше распоряжение о возвращении греков в столицу не сейчас же было приведено в исполнение, — а это, конечно, невозможно было сделать, — то факт избрания первого патриарха произошел не на третий день после завоевания Константинополя и даже не очень скоро после этого события, потому что нужно было значительное время, чтобы напуганный, ограбленный, разоренный народ вернулся в столицу. А если, сообразно словам Франдзия, мы будем представлять дело так, что приказание султана об избрании патриарха было исполнено раньше возвращения греков из более или менее отдаленных мест, куда они было разбежались, то мы никак не можем дать себе отчета в том, кто же мог избрать патриарха в опустелом городе, в который сначала нужно было снова привлечь греков? Да и откуда, как по мановению волшебного жезла, взялись бы архиереи и клирики, участие которых в избрании патриарха необходимо предполагается рассказом самого Франдзия? Нет, рассказ Франдзия не может удовлетворять историка, критически относящегося к историческим свидетельствам. Несмотря на явную несообразность рассказа Франдзия, однако же, даже новейшие и лучшие историки и до сих пор повторяют его в своих исторических трудах.[1] Как случилось, что Франдзий, будучи современником, интересовавшимся событиями, и человеком образованным, мог так напутать — решить этот вопрос нелегко. К. Сафа хочет объяснить рассматриваемую странность тем, что Франдзий писал на основании слухов,[2] но ведь слухи можно проверять. Не естественнее ли объяснять путаницу в рассказе византийского историка тем, что он писал свою «Хронику» в старости и больной и потому

[1] Имеем в виду известного Пихлера, Гаммера, историка «Оттоманского царства», Икономоса (Мату), проф. Скабалановича, Стасюлевича («Осада и взятие Константинополя») и др.

[2] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 25.

не все твердо помнил? Столь же неудовлетворительно, как и рассказ Франдзия относительно обстоятельств избрания Геннадия, повествование об этом событии в «Historia Patriarchica». Повествование это довольно длинно, но, к сожалению, мы должны войти во все его подробности. Рассматриваемый историк поступает еще страннее, чем Франдзий, когда заставляет султана Магомета назначить выборы чуть ли не в самый день падения Константинополя (29 мая). Рассказ начинается известием, что султан Магомет, въехав в столицу и принимая поздравления с победой, с удивлением заметил, что Константинопольский патриарх не явился приветствовать счастливого победителя. Такое неуважение к своей личности — по рассказу историка — возбудило его сильный гнев, и он, призвав к себе клириков (откуда они взялись?), начал их спрашивать, почему патриарх не явился приветствовать его как своего законного царя? Клирики, по словам автора, отвечали, что в Константинополе уже давно нет патриарха, что последний патриарх самовольно оставил кафедру, а что на его место нового патриарха избрано не было (нужно сказать, что слова, влагаемые здесь в уста клириков, заключают действительную историческую истину). Тогда гнев султана остыл, и он приказал им выбрать в патриархи того, кого они сами хотят[1]. Повествование это, находящееся в «Historia Patriarchica», ниже всякой критики. Не говорим уже о хронологии, она ни с чем не сообразна, — и весь-то рассказ о беседе Магомета с клириками висит в воздухе. Франдзий ни словом не упоминает о таком событии. Да и взятый сам по себе, рассказ обличает собственную нелепость. Прежде чем начать речь о беседе Магомета с клириками, автор заявляет, что этот султан и раньше очень хорошо был знаком с Константинополем и всеми порядками в нем, так как подолгу жил в нем еще когда был жив его отец — Мурат. Но если Магомет в самом деле знаком был с положением дел в Константинополе, то он, конечно, должен был знать, что патриарха в Константинополе давно нет: патриарх был слишком важным лицом, чтобы об отсутствии его не было всем известно. Далее, автор настойчиво внушает читателю мысль, что будто Магомет сильно гневался, не видя патриарха, который, по его соображению, должен был явиться на поклон к новому властелину Византии. Но гнев султана не имеет для себя достаточного мотива, судя по рассказу автора. Прежде чем гневаться, самое

[1] Historia Partiarchica. P. 79. (Edit. Bonn.).

простое благоразумие требовало, чтобы султан прежде всего навел справки: в столице ли патриарх? Не бежал ли он? Или не убит ли? Рассказывая о том, что султан гневался на патриарха за неявку к нему, историк в то же время заявляет, что Магомет очень сильно желал побеседовать с патриархом о христианской вере и поучиться у него божественному. Но, конечно, нужно допускать уж что-нибудь одно: или то, что султан сильно гневался на патриарха, предполагая, что он не является к нему из упорства, или то, что он сильно желал побеседовать с константинопольским первосвятителем о божественных предметах. Допускать одновременное существование в душе Магомета и гнева, и религиозных порывов может только автор разбираемого рассказа. Затем автор передает известия о том, как происходило само избрание Геннадия в патриархи и его интронизация. Но и эта часть повествования не выдерживает критики. Автор, сообщив краткие сведения о Геннадии, уверяет, что архиереи, откуда-то призванные клириками, избрали Геннадия в патриархи[1] (несмотря будто бы на его сопротивление — о чем ничего не говорится в других источниках), совершили малое провозглашение его патриархом (μικρὸν μήνυμα), а потом в присутствии народа и великое провозглашение (μέγα μήνυμα) и наконец повели его в храм Свв. Апостолов, где и его рукоположил митрополит Ираклийский.[2] Рассказ этот — явная выдумка автора; он ничем не подтверждается, заключает в себе внутренние противоречия и переполнен аналогиями, взятыми из более позднего или более раннего времени. В самом деле, то, что клирики бегали по окрестностям Константинополя и собирали архиереев для совершения избрания патриарха, нимало не вероятно. Такое измышление явилось у автора в качестве естественного результата, полученного от того лишенного всякой вероятности утверждения разбираемого историка, что будто султан допрашивал константинопольских клириков, почему не явился к нему на поклон патриарх, и что будто он приказал им избрать нового пастыреначальника столицы. А что касается разглагольствований автора о малом и великом провозглашении Геннадия

[1] Проф. И. И. Малышевский («Александрийский патриарх Мелетий Пигас». Киев, 1872) говорит: «Избранием Геннадия озаботились *клирики* (курсив автора) константинопольские, какими были не только духовные, но и миряне из знатных фамилий города» (С. 3). Клирики времени Геннадия и из числа знатных лиц, из аристократов! В самом деле?!

[2] Historia Patriarchica. P. 80.

патриархом и посвящении его Ираклийским митрополитом, то все это аналогии, взятые автором частью из прежнего времени, а частью из более позднего, — аналогии, для которых нет оснований в том, что мы знаем об избрании первого патриарха из «Хроники» Франдзия: акт избрания Геннадия, конечно, происходил донельзя просто. Не до парада же было! Наконец, живописуя избрание Геннадия на Константинопольскую кафедру, автор явно договорился до странности, когда уверяет, что посвящение Геннадия теперь же происходило в храме Свв. Апостолов; но ведь храм-то этот сначала нужно было получить от султана, которому по праву завоевателя принадлежали все монументальные публичные здания в столице, а потом уже располагаться в нем по своему усмотрению?! Наш автор и сам потом сообразил, что нельзя было архиереям вести Геннадия в храм Свв. Апостолов, не получив сначала права на владение им от самого султана; а потому через несколько строк, как ни в чем не бывало, он рассказывает о том, как Магомет, убедившись в мудрости Геннадия и почувствовав к нему расположение, отдал в его распоряжение храм Свв. Апостолов.[1] Это так и было на самом деле, но где и как происходила хиротония Геннадия — мы ничего не знаем. Можем сделать следующее предположение, и его нужно признать очень вероятным: Геннадий был хиротонисан (нужно помнить, что Геннадий не был архиереем

[1] Не говорим уже о том, что рассказа о беседе султана с клириками, об отыскании и собрании архиереев этими последними для поставления патриарха и пр. нет у Франдзия (это уже нам известно), но и До(Ие)рофей, и Кигала дают ясно понять, что весь разбираемый рассказ в «Historia Patriarchica» есть чистейшая несообразность с исторической действительностью. До(Ие)рофей (Βιβλίον ιστορικόν. Венеция, 1798. Σ. 419) хотя и сообщает известия об избрании Геннадия по «Historia Patriarchica» (по ней одной), но не говорит ни о деятельности клириков, имеющей целью отыскание и созвание архиереев, ни о двояком провозглашении Геннадия патриархом, ни о посвящении его в архиереи в храме Свв. Апостолов митрополитом Ираклийским; а известную беседу султана с клириками заменяет (конечно, не без умысла) следующим известием: «Прибыл султан в город, спросил (кого — умолчено) о патриархе, и ему сказали, что патриарха нет; тогда он приказал избрать нового патриарха, руководствуясь в этом случае хитростью, ибо желал, чтобы город опять наполнился народом». А что касается Кигалы, он совсем избегает известий «Historia Patriarchica», когда ему приходится говорить об избрании Геннадия; он говорит об этом событии исключительно на основании «Historia Politica» (об известиях касательно избрания Геннадия в этом источнике речь впереди). Значит, и Иерофея, и Кигалу смущал рассказ в «Historia Patriarchica».

до избрания в патриархи) в храме Свв. Апостолов, с этим вместе он сделался и патриархом, но это произошло после того, как султан утвердил его избрание в патриархи и отдал названный храм в распоряжение новопоставленного предстоятеля Константинопольской церкви.

Спрашивается, каким образом мог возникнуть такой переполненный небылицами рассказ в «Historia Patriarchica»? Автором этого сочинения, как известно, был митрополит Артский Дамаскин Студит, рукописью которого воспользовался Малакс, исполняя желание Крузия иметь у себя историю патриархов турецкого периода. Но Малакс, который, как утверждает Сафа (см. «Обзор источников»), иногда пополнял рассказы Дамаскина, на этот раз ни в чем невиновен: случаи, где Малакс позволил себе сделать дополнения к повествованию Дамаскина, известны, благодаря опять-таки Сафе (см. там же), а к сообщениям же о Геннадии этот не делал никаких прибавок. Значит, вся ответственность падает исключительно на первоначального автора — Дамаскина. Откуда взял свои известия Дамаскин, мы ничего не знаем. Возможно, что он их не сочинял сам, а брал откуда-нибудь со стороны, например из предания. Чтобы не слишком строго судить Дамаскина за его погрешности в указанном случае, мы должны сказать, что ему не была известна «Хроника» Франдзия, которая могла бы служить для него регулятором, по крайней мере до известной степени, в вопросе об избрании Геннадия. Во всяком случае, мы делаем, как нам кажется, очень вероятную догадку, что Дамаскин, сообщая разбираемый нами рассказ, лишь варьировал другой рассказ о Геннадии, а именно тот, который находится в третьем из вышеуказанных нами источников — в «Historia Politica»,[1] которая по своему

[1] Сравнение текста «Historia Patriarchica» с текстом «Historia Politica» в том месте, где речь идет о Геннадии, приводит к следующим результатам: «Historia Patriarchica». P. 79: καὶ τοὺς εἶπε, ὅποιον θέλουν νακάμουν («Historia Politica». P. 27: καὶ εκλεξάμενοι ὃν ἂν θελωσι); «Historia Patriarchica». Ibid.: ὅτι νὰ κάμουν πατριάρχην, τὸ ἔκαμε τέχνην διὰ νὰ ἀκούουν οἱ χριστιανοὶ ὅτι ἔχουν πατριάρχην καὶ νὰ τρέχουν εἰς τὴν πόλιν («Historia Politica». Ibid.: ἐποίησε τοῦτο ἐντέχνως, ἵν' ἀκούσωσιν οἱ ἀπανταχοῦ Γραικοὶ καὶ συναθροίζονται ἐν τῇ πόλει); «Historia Patriarchica». P. 80: ἔκλεξαν Γεώργιον, ὁ ὁποῖος ἦτον κριτής. ἦτον δὲ ἄνδρας ἁγιώτατος, καὶ εὐλαβέστατος («Historia Politica». Ibid.: ἐξελέξαντο Γεώργιον κριτὴν, ἄνδρα ἅγιον καὶ εὐλαβῆ); «Historia Patriarchica». P. 81: ἔδιδε του βασιλεὺς μέ τὸ χέρι του τὸ δικανίκι («Historia Politica». Ibid.: ἰδίας χερσὶ δέσωκεν αὐτῷ δεκανίκιον); «Historia Patriarchica». Ibid.: ἐδωκέ τὸν καὶ ναόν τῶν ἀποστόλων («Historia Politica». P. 28: ἔχε καὶ τὸν ναὸν τῶν ἀποστολων); «Historia

происхождению приписывается, впрочем, самому же Дамаскину (как это делает Сафа; см. «Обзор источников»).

Лучше прочих рассказов о событии избрания Геннадия повествование об этом предмете, находящееся в «Historia Politica». Оно лучше, впрочем, не тем, что богаче известиями или более компетентно, а тем, что оно дает ясный и точный ответ на вопрос о времени, когда именно Геннадий был избран в патриархи, хотя и сам рассказ о событии, несмотря на его краткость, дает удовлетворительное разъяснение этого последнего. Из «Historia Politica», приписываемой по ее происхождению, как мы сейчас сказали, Дамаскину и пересланной потом Феодосием Зигомолá к Крузию в Тюбинген, где она в первый раз и была напечатана, — открывается, что избрание Геннадия случилось далеко не вдруг, а что между фактом падения Константинополя и актом избрания Геннадия много воды утекло. Здесь говорится, что по завоевании Константинополя Магомет первым делом озаботился приведением города в благоустроенный вид, учредил полицейскую стражу, назначил судей и вообще ввел административный порядок. А устроив необходимые дела в Константинополе, Магомет совсем уехал из завоеванной столицы и стал жить в Адрианополе[1] (о патриархе в то время еще у него, по-видимому, и думы не было). Долго ли он оставался в Адрианополе, в точности неизвестно.

---

«Historia Patriarchica». Ibid.: ἠγάπησε πολλὰ τὸν πατριάρχην («Historia Politica». P. 30: ἠνάπα αὐτὸν πατριάρχην). Ясно, что автор «Historia Patriarchica» брал фразу за фразой в порядке и последовательности, с некоторыми пропусками (один раз со значительным пропуском) из «Historia Politica», и присоединял к ним свои неизвестно откуда взятые комментарии, которые, как мы видели, не имеют под собой исторической основы. Автор, значит, работал очень незамысловато. Как известно, «Historia Politica» по своему происхождению приписывается Дамаскину, который считается и автором «Historia Patriarchica». Отсюда возникает вопрос: списывал ли автор сам у себя, т. е. написав «Historia Politica», стал ли он потом на ее основании создавать рассказ об избрании Геннадия в «Historia Patriarchica»? Или же «Historia Politica» не была его собственным трудом (а только случайно приписывается ему), и он, лишь основываясь на ней, выводил свои узоры в написанной им «Historia Patriarchica»? Решение этого вопроса превышает наши силы и средства; но как бы ни был решен этот вопрос, во всяком случае необходимо принять, что «Historia Politica» более первоначальное произведение, чем «Historia Patriarchica», которая, по крайней мере в указанном нами примере, представляет дальнейшую обработку данных первой из сейчас названных «Историй».

[1] Historia Politica. P. 24–25 (Edit. Bonn.).

Думают, что он пробыл здесь до осени 1453 г., а может быть, и до весны следующего, 1454 г.; из Адрианополя Магомет не прямо вернулся в столицу, а побывал еще в городе Пруссе в Вифинии. Во всяком случае, вернулся он снова в Константинополь не раньше весны 1454 г.,[1] а потому раньше этого времени и избрания Геннадия в патриархи быть не могло. Уже по тому самому не могло произойти выбора Геннадия в патриархи и его посвящения в скором времени после падения Константинополя, что, как оказывается, и Геннадия-то в это время в столице не было. Ввиду грозящей катастрофы (падения Константинополя) или, точнее, после нее Геннадий убежал в Адрианополь, где поблизости с величайшей тщательностью и скрылся в какой-то деревеньке: он, конечно, боялся быть схваченным и проданным в плен. И многого потом труда стоило отыскать его в сельском уединении. Думают, что в поисках его принимал участие и султан Магомет.[2] Разве все это могло произойти быстро и без запинок? Но продолжим рассказ, находящийся в «Historia Politica». Когда султан после продолжительного отсутствия возвратился в столицу и увидел, что христиане не делают религиозных собраний (вероятно, здесь речь идет о собраниях синода и торжественном праздновании важнейших праздников), то обратился с вопросом к своим приближенным, а равно к своим секретарям из христиан о том, что это значит. Понятно, что в ответ было получено заявление, что греческие христиане не имеют патриарха. Тогда султан, вероятно, под влиянием христиан, бывших на его службе в качестве секретарей,[3] дал повеление, чтобы собрался греческий христианский народ и выбрал себе патриарха, какого пожелают (ход дела, заметим, очень натуральный и описание безыскусственно).

---

[1] В «Historia Politica» после упоминания об устроении Магометом дел в Константинополе рассказывается, что до времени избрания патриарха Магомет сделал еще много дел; но так как эти известия представляются не согласными с правильной хронологией, то мы, основываясь на изысканиях Сафы, упоминаем здесь лишь о том, сколько времени Магомет, по удалении в Адрианополь, не бывал в столице, что так важно для нашего вопроса (*Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 25). Думаем, что мы не допускаем непростительной вольности, внося в рассказ из «Historia Politica» основательную заметку из Сафы.

[2] *Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Πρόλογ. Σ. 26.

[3] Этих самых секретарей султана автор сочинения «Historia Patriarchica», неизвестно почему, превратил в христианских клириков (вероятно, для того, чтобы придать больше церковности избранию Геннадия).

Очень уместным представляется здесь добавление писателя, что, давая подобное дозволение, Магомет руководствовался не чувством какого-нибудь расположения к христианам, а просто этой милостью он хотел привлечь к себе сердца своих новых подданных и заставить их снова вернуться в столицу из того рассеяния, к какому привело их падение столицы и водворение здесь иноверной власти. Затем создатель «Historia Politica» сообщает краткие сведения о личности новоизбранного патриарха — Геннадия; эти известия уже нам встречались прежде. Наконец, писателем делается замечание, что султан подчинил патриарху церкви Константинополя и все церкви всех прочих епархий Константинопольского патриархата, как это было при патриархах до завоевания Константинополя.[1] (Весь рассказ этот при его замечательной простоте дышит исторической правдивостью.) Таково сказание автора «Historia Politica». Мы находим, что наука должна придавать ему большое значение и считать его наиболее достоверным. Это сказание тем более драгоценно, что оно в главном и существенном не разнится с вышеприведенным сказанием Франдзия, современника события. Если выбросить из рассказа Франдзия об обстоятельствах избрания явные несообразности, то известия этого византийского историка и автора «Historia Politica» вполне совпадают, что не может не служить к подтверждению достоверности повествования этого последнего автора. Кто писал «Historia Politica» — сам ли Дамаскин Студит или же он нашел это в готовом виде и присвоил себе, — во всяком случае нужно благодарить судьбу, что она сохранила до нашего времени такой памятник седой старины, как «Historia Politica».

Что же последовало далее, после того как Геннадий был избран патриархом и ему возвещено от имени султана, что он будет иметь такие же права, какие имели его предшественники по кафедре? Последовало представление Геннадия Магомету II. Это обстоятельство всеми более авторитетными древними писателями описывается почти одинаково. Но лучше всех изобразил его Георгий Франдзий. Его повествование производит сильное впечатление на читателя своей ясностью, правдивостью и прямотой. Вот что говорится у Франдзия. Желая в отношениях к христианам показать себя подражателем византийских христианских императоров, Магомет тотчас по избрании Геннадия на Константинопольскую кафедру пригласил его во дворец. Когда он прибыл к султану, новый

[1] Historia Politica. P. 26–27.

властелин Византии принял его с большой честью, разделил с ним трапезу и много беседовал. В разговоре султан наобещал ему много хорошего. Автор «Historia Politica» прибавляет к этому, что Магомет между прочим сказал Геннадию: «Да будет патриаршество твое благополучно, охотно буду исполнять твои желания, даю тебе храм Свв. Апостолов, где ты и станешь жить». Когда окончилась трапеза, а с ней и беседа двух глав — мусульманской и христианской — греческого мира, тогда султан передал Геннадию многоценный жезл, как это делали и византийские императоры при первом представлении им новоизбранного патриарха; наконец, он проводил его до выходных дверей дворца,[1] здесь уже приготовлена была прекрасная лошадь, богато разукрашенная; она назначалась в подарок новоизбранному святителю столицы. Подобным же образом поступали и византийские императоры, когда провожали нового патриарха. Геннадий сел на коня — честь, которой была лишена греческая райя, — и двинулся по направлению к храму Свв. Апостолов, который по воле султана должен был стать резиденцией патриарха. Многочисленная султанская свита, блестящая и пестрая своим поразительным разнообразием, отправилась в путь вместе с Геннадием, окружив его как кольцом. Наконец новоизбранный патриарх приехал к месту назначения[2] и водворился около великолепного храма, служившего прежде усыпальницей императоров. Автор «Historia Patriarchica» к этому рассказу присоединяет сведение, что султан весьма полюбил патриарха за его ум и религиозность. Так ли сильно полюбил Геннадия султан за ум и благочестие, этого мы не можем утверждать со всей решительностью: в глазах Магомета и Геннадий все же был гяур. Но, несомненно, ему было приятно, что избран именно Геннадий, враг унии, папства и, следовательно, Запада, а султану было очень выгодно в интересах политики, чтобы во главе греков стоял недруг папы и Запада. Это могло служить гарантией, что патриарх не будет интриговать против нового властелина и искать

[1] Кигала (Σ. 428) присовокупляет, что Магомет, кроме того, подарил Геннадию известную сумму денег золотом. Этот писатель, рассказывая историю избрания патриарха, держится исключительно показаний «Historia Politica», в отличие от Дорофея (Иерофея), который эту же историю (Σ. 419) рассказывает исключительно по «Historia Patriarchica». Вот еще новый факт, доказывающий, что Кигала не списывал воровски у Иерофея, как инсинуирует Сафа.

[2] *Frantzae* Chronicon majus. Col. 894–895; Historia Politica. P. 27–28; Historia Patriarchica. P. 81.

помощи своему народу там, где искали ее императоры — Палеологи — в борьбе с османами.

О самом патриаршествовании Геннадия немного можно сказать любопытного. Это зависит не только от того, что наши источники не богаты в этом отношении, но и от того — и это главное, — что Геннадий правил Церковью очень короткое время. Он вскоре отказался от кафедры. До сих пор, согласно показаниям общеизвестных источников, полагали, что Геннадий восседал на престоле или пять лет, или столько же лет с несколькими месяцами[1]. Но теперь самым определенным образом на основании вновь открытых свидетельств, предъявляемых К. Сафой и М. Гедеоном, стало несомненно, что всего-навсего первый патриарх Турецкой империи правил столичной Церковью лишь два года.[2] Разумеется, в два года нельзя много сделать и самому энергичному патриарху; положим, Геннадию отнюдь нельзя отказывать в деятельных способностях и энергии, но все-таки и он едва ли много мог сделать для блага Церкви в такое время, когда всем христианам Греции, начиная с самого патриарха, нужно было прежде всего думать о том, как устроить modus vivendi. Потому-то ничем особенным и не было ознаменовано это патриаршествование замечательнейшего по уму и учености из патриархов турецкого периода.

При Геннадии произошло перенесение патриаршей резиденции от храма Свв. Апостолов в монастырь Всеблаженной (т. е. Богоматери). Причина перенесения во всех лучших источниках указывается одинаково. Место вокруг храма Свв. Апостолов было очень пустынно: война с турками и последовавшее за падением Византии бегство греков из отечества привели к тому, что окрестности этого храма походили на пустыню. Кроме того, близ самого храма был найден убитый. По одним известиям (Франдзий), это был турок, по другим — какой-то неизвестный человек. Подобное обстоятельство привело в страх патриарха. Если убитым был турок, само собой понятно, что это могло вести к неприятным столкновениям с Портой, а если убитый и не был турком, то все же у патриарха появилась боязнь за личную безопасность и за жизнь своих приближенных. Как бы то ни было, под влиянием указанного инцидента Геннадий решился переселиться в более людное место. О своем намерении он

[1] Historia Politica. P. 31; Historia Patriarchica. P. 94.

[2] *Sathas*. Op. cit. Σ. 26; *Γεδεών*. Σ. 473.

доложил Магомету II, который вполне благосклонно принял известие. Согласно желанию патриарха, султан предоставил ему право перейти на жительство в храм Всеблаженной. Гедеон думает, что патриарх перебрался на новое место жительства или в конце 1455, или начале следующего года.[1] Храм Всеблаженной составлял часть древнего женского монастыря, не покинутого монахинями и в то время, когда патриарх пожелал взять этот монастырь себе под патриархию. Монахини были переведены в какой-то монастырь Предтечи, что в Трулле. Так патриарх водворился на новом месте. Монастырь, сделавшийся патриархией, был очень удобен: севернее храма находился прекрасный дворец, в котором, конечно, и поселился патриарх, вокруг жило много народу, и ничто не напоминало пустынных окрестностей храма Свв. Апостолов.[2] Судя по имеющемуся у нас плану Константинополя XVI в., место, где находилась патриархия после ее перенесения, было прекрасное; сама патриархия имела очень внушительный и почтенный вид — она походила на замок, а вокруг была обширная площадь и простор.[3] Патриархи оставались при храме Всеблаженной почти до самого конца XVI в.

В новой патриархии Геннадий имел удовольствие принимать у себя редкого гостя — имеем в виду султана Магомета. Источники удостоверяют, что будто бы случайно султан раз ехал мимо патриархии, обратил на нее внимание, захотел нанести визит патриарху, что, конечно, и исполнил. Беседа Вселенского патриарха с падишахом, по известиям источников, имела очень знаменательный характер. Султан, питая уважение к христианской вере, долго беседовал с Геннадием, интересуясь разными богословскими вопросами. Мы, однако же, не думаем, чтобы визит султана был случаен, а равно не допускаем, чтобы Магомет искренно интересовался христианской религией. Магомету не сразу, конечно, удалось помирить цивилизованный греческий народ с новым варварским правительством; между тем, султан хотел привлечь на свою

---

[1] *Γεδεών.* Χρονικὰ τοῦ πατριαρχ. οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ. Σ. 52.

[2] *Frantzae* Chronicon. Col. 895–896; Historia Politica. P. 28; Historia Patriarchica. P. 81–82; *Γεδεών.* Χρονικὰ τοῦ πατριαρχ. οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ. Σ. 52–54 (но только напрасно Гедеон, говоря о переводе монахинь в монастырь Предтечи, цитирует какого-то грека Паспатиса: ему следовало бы цитировать Франдзия).

[3] *Caedicius.* Ancien plan de Constantinople, imprimè entre 1566 et 1674. Переиздан недавно в Константинополе, но год нового издания не обозначен. См. также рисунки патриархии XVI в. в «Турко-Греции» и у *Heineccii.*

сторону образованных греков. С этой целью он при первой возможности дал им право избрать патриарха; а теперь с той же самой целью он посетил патриарха и поговорил с ним о христианской вере.[1] Известно, по достоверным рассказам, что Магомет будто бы так заинтересовался богословским разговором с патриархом, что просил его изложить на бумаге главные мысли, высказанные Геннадием в беседе с высоким гостем. К чему это? Опять единственно затем, чтобы показать грекам, как он дорожит-де их религией. Султан, по нашему мнению, явно обнаружил свою тенденцию, когда приказал богословский трактат, сочиненный, согласно воле султана, Геннадием, даже перевести с греческого на турецко-арабский язык.[2] Ведь известно, что султан кроме родного турецкого и арабского, владел еще греческим языком. Зачем понадобился перевод? Опять, думаю, затем, чтобы внушить грекам мысль, как султан будто бы полюбил своих новых подданных. Богословский трактат Геннадия, представленный Магомету, сохранился до нашего времени.[3] Некоторые ученые позволяют сомневаться в полной подлинности этого интересного документа,[4] но нужно сказать, что подобное сомнение ни на чем не основано. Те из ученых, которые по роду своих занятий имели случай специально изучить трактат Геннадия, заявляют о полной его подлинности.[5] Со своей стороны, относительно содержания рассматриваемого трактата мы должны сказать, что даже у самых известных богословов древности не часто можно встретить такую способность просто, ясно и точно излагать догматы христианства, как находим это в рассматриваемом памятнике. Особенно замечателен такт, с которым христианский архиерей излагает христианские истины перед могущественным

---

[1] Проф. И. И. Малышевский в своем сочинении о Мелетии (С. 4), упоминая о перенесении патриаршей резиденции в монастырь Всеблаженной, замечает: «Султан посетил и *новый* храм патриарший, беседовал с Геннадием — и это уже не в первый раз». Отсюда следует, что будто бы Магомет II посещал и прежний патриарший храм. Но такое заявление противоречит всем источникам.

[2] Historia Politica. P. 29–31; Historia Patriarchica. P. 83–93.

[3] Это сочинение Геннадия находится в «Historia Patriarchica». P. 83–93. Кроме того, оно напечатано в «Турко-Греции», у Кигалы, у Киммеля (Monumenta fidei. Но здесь оно находится только в латинском тексте и притом с вариациями).

[4] *Zinkeisen*. Geschichte des Osmanisch. Reiches. Bd. II. S. 10.

[5] *Kimmel*. Monumenta fidei. Pars I, prolegomena, II–III. Jenae, 1850; *Gass*. Gennadius und Pletho. Bresl., 1844. S. 10.

мусульманином: деликатный и умный собеседник ни одним словом не затрагивает чувствительных струн иноверного султана, оставаясь, однако же, нелицеприятным проповедником истины.

Русский ученый, профессор И. И. Малышевский в числе действий, ознаменовавших патриаршество Геннадия, указывает на борьбу этого патриарха с симонией, допускавшейся со стороны греческих архиереев. Г-н И. И. Малышевский пишет: «На дальнем Востоке, давно уже порабощенном мусульманами, существовал (особый) вид платы за поставление на архиерейство — эта плата взималась иноверной властью. Патриарх Геннадий в своем известном (?) ответе на разные вопросы синаитов внушал не соблазняться этой платой, как печальной необходимостью. Но хуже, прибавлял он еще, это зло в наших странах (в его патриархате); у нас продают и покупают архиерейство — христиане. Мы старались искоренить это зло и даже подавали (добрый) пример, рукополагая многих архиереев не только безо всякой мзды, но и с нашими издержками, потому что они были из пленных; но нимало не преуспели».[1] Мы не знаем, действительно ли Геннадий говорит здесь о своих

[1] «Мелетий Пигас» и пр. С. 11. Автор говорит, что это место находится в *известном ответе* (Геннадия) на вопросы синаитов. Но этот «ответ», или послание, вовсе не так известно, как можно думать на основании слов г-на Малышевского. Поименованный автор, как это мы встречаем теперь и еще увидим ниже, почему-то далеко не всегда имеет обыкновение делать точные ссылки на книги, какими он пользуется. Нашими личными усилиями (хотя мы знакомы с сочинениями Геннадия по изданиям Миня и Гасса) мы отыскали лишь отрывок из указанного послания в книге преосв. Арсения (Иващенко) «Летопись церковных событий» (С. 560–561. Изд. 2-е. 1880). А что касается оригинала послания, то он нам остается неизвестным (от напечатан в очень редкой книге XVII в. «Ἱεροκοσμικὴ ἱστορία» Нектария, патриарха Иерусалимского, которой у нас нет). Взамен оригинала, благодаря указаниям достоуважаемого проф. Е. Е. Голубинского, мы нашли перевод послания Геннадия в книге преосв. Порфирия (Успенского) «Первое путешествие в Синайский монастырь» (С. 138–143. СПб.., 1856). Мы сравнили выдержку из этого послания, находящуюся у проф. Малышевского, с отрывком из послания у преосв. Арсения и с целым посланием у преосв. Порфирия и нашли, что киевский профессор тоже оригинала памятника не видел, а заимствовал свою выдержку или из сочинения преосв. Арсения, или из книги преосв. Порфирия, так как его выдержка буквально сходна с текстом перевода у двух этих авторов, из которых первый (преосв. Арсений), несомненно, заимствовал Геннадиев отрывок, помещенный им в «Летописи», у преосв. Порфирия. Почему-то проф. Малышевский не процитировал *своего* источника.

временах, а не о временах прошедших? Но если он говорит о своих временах, то остается непонятным, неужели архиереи в короткое правление Геннадия и при тех печальных обстоятельствах, которые перевернули весь порядок жизни в Византийской империи, не уврачевались хоть на некоторый срок от своих старых недугов? Давая место приведенному известию, мы, однако же, находимся в некотором недоумении по поводу его содержания.[1]

Геннадий правил Константинопольской церковью лишь два года, и в мае 1456 г. он отказался от патриаршей кафедры. Почему Геннадий патриаршествовал столь недолго? Что было причиной его отречения? Вопросы, на которые нет в науке прямого ответа. Существует один рассказ, записанный в «Historia Patriarchica» и наводящий на мысль, что Геннадий должен был оставить кафедру из-за женщины: «Ищите женщину» (cherchez la femme) — по-видимому, и на нем оправдалось это изречение нашего времени. А рассказывается в указанном источнике следующее: жила-была красавица попадья (по-гречески παπαδία). Она была действительно красавица (πολλὰ ἔυμορφη). Нехорошо было, однако же, то, что при своей редкой красоте она очень рано овдовела. Вдовье положение дало ей излишнюю свободу, а пользоваться свободой она не умела. Она начала вести зазорную жизнь, сделалась притчей во языцех, тем более что она и не старалась прикрывать свою нравственную наготу фиговым листом. А так как ее дом отстоял недалеко от патриархии, то скоро узнал

[1] Содержание послания действительно возбуждает недоумения. (Жаль, что мы не имеем оригинала.) Так, в послании, с одной стороны, говорится: «Мы терпим и скрываем недостатки (симонию) пастырей здесь (конечно, в Константинополе!), где *есть свобода* делать и не делать зла», причем та страна, где живет автор, противополагается странам, находящимся в порабощении. (Выходит, что послание написано до падения Константинополя? А ведь в это время Геннадий не был патриархом.) С другой стороны, в нем же сообщается: «У нас нет ни царства, *ни Церкви свободной*, ни торжественности... и сколько истязаний от неверных» (*Порфирий (Успенский), преосв.* Указ. соч. С. 142–143). А эти слова указывают, что Константинополь уже пал и неверные им завладели. Как разобраться среди этих противоречий? (Опускаем указание других несообразностей послания.) Уж Геннадий ли писал послание? Содержание документа так темно, что оно, кажется, сбило с толку и самого́ многоученого преосв. Порфирия, ибо он допускает (явно ошибочную мысль), что Геннадий сделался патриархом еще *до падения* Константинополя. Автор, например, пишет: «В 1453 г. пало Греческое царство. *Тогда* святительствовал в Константинополе патриарх Геннадий» (Там же. С. 138).

о ее нравственной погибели и патриарх Геннадий. Будучи ревностным пастырем, он желал наставить заблудшую овцу на путь истинный: увещевал попадью бросить позорную жизнь — увещевал ее и келейно, и в присутствии синода; но потерянная женщина не изменила своего поведения. Мало того, по внушению духа злобы, она начала даже клеветать на патриарха: рассказывала всем, что однажды Геннадий призвал ее к себе как будто бы для увещаний, на самом же деле хотел было совершить над ней насилие. В Константинополе поднялся говор. Одни защищали патриарха, другие нападали на него. Тогда патриарх в один из праздников объявил всенародно в церкви, что если эта женщина говорит о нем правду, то она получит благоволение в очах Божиих, а если она распространяет ложь, то после ее смерти тело ее не обратится в персть — в наказание за клевету. Скоро злосчастная умерла, и тело ее не обращалось в прах: в гробу она лежала точно живая, и только что не говорила (μόνον δέν ὁμίλιε)[1]. Рассказ этот с некоторыми видоизменениями повторяет и Иерофей Монемвасийский[2]. Легендарность рассказа бросается в глаза, и не стоило бы большого труда доказать его фантастичность. Но мы считаем за лишнее дело брать на себя критику приведенного рассказа, потому что в нем совсем нет речи о том, о чем мы говорим теперь, — об отречении Геннадия от кафедры. Из рассказа не видно, чтобы этот инцидент — допустим на минуту его действительность — заставил Геннадия удалиться от дел правления. И, однако же, не только писатели второстепенные, но и сам М. Гедеон — представитель теперешней церковно-исторической науки в Константинополе — утверждают, что будто красавица-попадья была причиной отречения Геннадия от кафедры.[3] Как приходят к такому оригинальному выводу разные другие писатели, нас это мало интересует; остановимся лишь на рассмотрении того, каким образом получился этот неожиданный вывод у Гедеона. Константинопольский ученый отлично понимал, что из рассказа о прелюбодейной красавице нельзя сделать ровно никакого заключения по вопросу об отречении Геннадия. Поэтому он старается дать рассказу надлежащий смысл через сопоставление его с другими известиями об обстоятельствах отречения Геннадия, находящимися в том же памятнике, где заключается

[1] Historia Patriarchica. P. 119–120.

[2] *Δωροθέος*. Βιβλίον ἱστορικόν. Σ. 426–427.

[3] *Γεδεών*. Σ. 472.

и первоначальная повесть о попадье. Не мешает пояснить для читателя, что рассказ об этой последней личности помещен в памятнике при изложении истории одного позднейшего патриарха, правившего Церковью 20 лет спустя после Геннадия, а известия об отречении Геннадия изложены в памятнике там, где им и надлежит быть, — при передаче сведений о первом патриархе турецкой эпохи. Что же это за известия об обстоятельствах отречения Геннадия? Какую связь они имеют с повествованием о необыкновенной попадье? В памятнике об отречении Геннадия говорится, что в Константинопольской церкви возникло много больших соблазнов, почему патриарх и решился оставить свой пост. Он созвал собор и представил грамоту, в которой написал свое отречение. Архиереи, клирики и весь народ стали упрашивать Геннадия изменить свое намерение, но Геннадий остался непреклонным.[1] Гедеон, приводящий этот рассказ подле и после повествования о злосчастной попадье, почему-то воображает, что сейчас переданное летописное сказание об отречении Геннадия служит выводом из повествования о попадье; но мы решительно не видим ни малейшей связи между двумя представленными рассказами. Непонятно, как Гедеон не обратил внимание на то важное обстоятельство, что хотя автор памятника, в котором заключаются вышеизложенные два рассказа, знал оба эти рассказа, но не поставил их в генетическую связь, а передал их при изложении истории разных патриархов (Геннадия и Максима) и отнюдь не сделал того вывода, какой делает Гедеон и ему подобные решительные и смелые историки. А коль скоро автор первоисточника не сделал указанного вывода, последующие историки лишены права поступать вопреки намерениям своего руководителя в науке. Гедеон, по-видимому, придает большое значение в рассказе об отречении Геннадия фразе, что тогда, т. е. перед временем отречения, «возникли в Константинополе многие и большие соблазны»; но что можно построить на этой общей фразе? Ровно ничего. Она не дает никакой определенной мысли исторического достоинства. Да и нужно помнить, что эту самую фразу тот же самый автор весьма часто вставляет в свои рассказы и к делу, и не к делу; это его loca topica (общее место. — *Ред.*).[2] Затем древний

[1] Historia Patriarchica. P. 94. Ср.: *Гедеών.* Σ. 473.

[2] Historia Patriarchica. P. 96 (σκάνδαλα — при патр. Иоасафе I); Ibid. P. 101 (πολλὰ σκὰνδαλα — при патр. Марке); ibid. P. 108 (σκὰνδαλα — при Дионисии). Патриаршества этих ближайших преемников Геннадия взяты подряд.

рассказчик о событии отречения Геннадия говорит, что архиереи, клирики и *весь* (ὅλος) народ упрашивали Геннадия не покидать кафедры; но такое общее моление не представимо, если примем во внимание рассказ о всеобщем соблазне из-за попадьи, соблазне, разделившем на две партии и жителей столицы, и жителей пригорода, о чем наш историк говорит очень настойчиво. Значит: или было общее моление, но в таком случае не было сейчас указанного деления в народе на партии; или если были партии, то не могло быть общего моления. Одно из двух. А следовательно, два рассказа, о которых у нас идет речь, не стоят в связи между собой, противоречат один другому, чего, кажется, совсем не замечает или не хочет замечать Гедеон. Итак, по нашему мнению, не следует «искать женщину» в вопросе об отречении Геннадия. Так многие и делают, т. е. пикантный рассказ о попадье оставляют без малейшего внимания. Так делает и К. Сафа, и нужно отдать ему честь — поступает похвально.[1] Он думает, что Геннадий оставил бремя правления Церковью потому, что пожелал душевного покоя и решил остаток дней своих посвятить уединению и молитве. Нужно сказать, что, высказывая подобное соображение, Сафа не остается одиноким со своим мнением. Нет, в пользу этого ученого говорит и такой источник, как «Historia Politica». Здесь говорится, что Геннадий потому отказался от правления, что пожелал уединения и неразвлеченного жития.[2] Мотив для отречения Геннадия возможный. Но, к сожалению, он ничего решительно не говорит ни уму, ни сердцу историка. Такой мотив обыкновенно выставляется тогда, когда не знают, что еще можно было бы сказать. Это объяснение события едва ли кого удовлетворит. — Рассмотрим еще одно и последнее объяснение, которое дается, когда хотят выяснить причину оставления кафедры Геннадием. В старинном жизнеописании Геннадия, написанном на латинском языке (напечатанном, между прочим, и у Миня), приводится отрывок из какого-то сочинения, будто бы Геннадиева, — сочинения, по-видимому, имеющего целью объяснить, почему этот патриарх покинул кафедру. В этом отрывке упор делается главным образом на распущенность монахов, которые и прежде, и теперь служили будто бы тормозом, препятствующим делам церковным идти своим чередом.[3] Но

[1] *Σάθας*. Νέοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 18.

[2] Historia Politica. P. 31.

[3] *Renaudotii* De Gennadii vita. Col. 264–265//PG. T. 160.

мы не приписываем ни малейшего значения рассматриваемому отрывку.[1] Во-первых, этот отрывок известен только в латинском тексте, и нет его на том языке, на котором говорил и писал Геннадий; во-вторых, ученые-греки не знают никакого акта отречения Геннадия и, насколько я знаю, никогда не пользуются подобным актом для разъяснения удаления Геннадия от патриаршей деятельности; в-третьих, документ беден содержанием и носит черты риторики; в-четвертых, в некоторых отношениях он противоречит достоверным историческим известиям; например, в нем говорится, что Геннадий избран в патриархи «собором многих епископов, как европейских, так и азиатских», но это противоречит твердым летописным показаниям.[2]

Итак, мы не имеем в своем распоряжении точных данных, которые бы давали нам возможность уяснить побуждения, заставившие Геннадия покинуть кафедру. История не знает ничего определенного по этому вопросу. Со своей стороны, думаем, что заставить Геннадия оставить свой пост могло что-нибудь очень важное, непреоборимое. С иноверным правительством патриарх был в наилучших отношениях; духовенство его любило и уважало. Не здесь нужно искать повод к его отречению. В то время, время тяжелое и мудреное, какое наступило с падением Византии и утверждением мусульманской Империи, всякий уважающий себя человек, любящий свой народ и свое призвание, — а таким и был Геннадий, — мог покинуть многотрудное служение Церкви и своему народу только по причине, от него не зависящей, какова, например, болезнь. Думаем, что единственно слабость здоровья заставила Геннадия искать успокоения от дел правления. Перенеся так много нравственных потрясений, нужно полагать, он заболел и физически. Некоторым основанием для нашей догадки служит вскоре последовавшая кончина Геннадия. Компетентные греческие летописцы ничего не говорят о времени смерти Геннадия. Гедеон тоже не делает никаких предположений о том, когда умер этот патриарх. Но Сафа[3] утверждает, что он скончал-

[1] Из русских писателей полное доверие оказывает этому документу, кажется, только один проф. И. И. Малышевский (Мелетий Пигас. С. 7).

[2] Франдзий при рассказе об избрании Геннадия говорит только о таких архиереях, какие нашлись в Константинополе, и о «немногих клириках» (*Frantzae.* Col. 893); «Historia Patriarchica» при том же случае отмечает лишь несколько архиереев соседних мест (ἐσύναξαν μερικοὺς τοὺς πλησίον ἀρχιερεῖς) (P. 80).

[3] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 18. Ср.: *Γεδεών.* Σ. 474.

ся около 1460 г. Мне кажется, что смерть Геннадия случилась еще ранее. Дело в том, что Сафа, указывая эту дату, руководствовался еще старыми представлениями о продолжительности патриаршества Геннадия, т. е. полагал, что он управлял Церковью не два года (что совершенно правильно), а пять лет (что не точно); поэтому, сообразно новым исчислениям лет правления Геннадия, можно утверждать, что смерть его, вероятно, последовала на столько же лет раньше, на сколько следует сократить время его патриаршествования, т. е. допустить, что Геннадий умер около 1457 г.

Вот наши сведения о патриаршествовании Геннадия Схолария.

## I
## *Константинопольская патриархия по ее интеллектуальной стороне*

Материалы, относящиеся к этому отделу истории Греческой церкви, немногочисленны, но не потому, что они не сполна дошли до нас, а потому, что патриархи изучаемого нами времени мало оставили по себе следов, которые бы давали нам право вести длинные рассуждения об их образованности и просветительной деятельности. Относительно некоторых Константинопольских патриархов турецкого периода нам не удалось встретить никаких сведений, которые позволили бы составить определенное понятие о степени их образованности; это более всего, кажется, зависит от того, что они по своим интеллектуальным качествам не выделялись из ряда прочих священников данного времени. Впрочем, есть и такие патриархи, о которых в науке упрочилась лестная репутация как о людях интеллигентных, но есть, напротив, и такие патриархи, которые по своим интеллектуальным качествам и отрицательному отношению к науке и просвещению стояли много ниже того церковного положения, какое они занимали.

Во второй половине XV в. выше всех прочих патриархов по своей образованности и просветительной деятельности стоял, конечно, Геннадий Схоларий. Но о нем должно сказать, что по своей образованности и научным стремлениям он превосходил не только патриархов второй половины XV в., но и патриархов всех последующих веков до наших дней. Выше, на основании показаний одного греческого ученого, мы сказали

о серьезном научном образовании Геннадия и его великой ученой славе как оратора, богослова и философа. Для подтверждения этой характеристики нам следовало бы вести речь о сочинениях Геннадия, но подобная задача не входит в наши планы.[1] Перечислим тех из преемников Геннадия, которые относятся к XV в. и об образовании которых сохранились хоть сколько-нибудь определенные сведения. Марк Ксилокаравис, родом из Константинополя, правивший Церковью еще во времена Магомета II, именуется у летописца весьма ученым человеком,[2] без указания каких-либо подробностей относительно его ученых достоинств. У того же летописца восхваляется за образованность патриарх Максим III, родом из Пелопоннеса, тоже занимавший кафедру при жизни Магомета. Он называется в летописи наилучшим знатоком богословия; в миру он носил имя Мануила и занимал должность великого экклесиарха, требовавшую от него знания церковных законов; он был известен в свое время как неутомимый проповедник, поучавший народ во все праздничные дни, — проповеди его приписывается большое влияние на слушателей. По другим известиям, кроме основательного знания древнегреческого языка он владел также еврейским, арабским и латинским языками.[3] Об этом Максиме III рассказывают, что как человек образованный он пользовался почти таким же уважением со стороны Магомета II, как и знаменитый Геннадий. Летописец говорит, что слава о великой учености и дарованиях патриарха дошла до султана; поэтому последний обратился к нему с приказанием, но не лично, чтобы Максим истолковал для него христианский Символ веры. Патриарх сделал, что ему было приказано, и заслужил своей прекрасно исполненной работой полное благоволение Магомета.[4] В одном источнике к этому еще добавляется, что повелитель мусульман распорядился, чтобы толкование Максима было переведено на более понятный язык его соплеменников, т. е. на турко-

[1] Вообще, говорить о писателях Греческой церкви мы не намерены. Кто знаком с такими сочинениями, как «Новоэллинская филология» Сафы, «Новая Греция» Завиры, «Эллинская библиография» Леграна, тот понимает, что еще не наступила пора рассуждать о писателях в Греции изучаемого периода. Нужен усердный труд, дружная работа нескольких поколений, чтобы сделать возможными сколько-нибудь серьезные рассуждения об этих писателях.

[2] Historia Patriarchica. P. 101.

[3] Ibid. P. 115–116; *Γεδεών*. Σ. 486.

[4] Historia Patriarchica. P. 117; Historia Politica. P. 47–48.

арабский язык.[1] Если вся эта история с толкованием Символа не есть легенда, возникшая на основании действительного факта изложения христианского вероучения для Магомета Геннадием, то следует полагать, что своим поступком султан еще раз хотел зарекомендовать себя с наилучшей стороны в глазах греков: настоящего интереса к христианской религии у него не было, а напускное внимание к этой религии могло быть, несомненно, выгодно для него, примиряя, по возможности, греков с иноверным владычеством в христианской Византии. У Иерофея Монемвасийского встречается известие, что будто Магомет, ценя умственные качества Максима, призывал его к себе для собеседования о предметах христианской веры.[2] Это известие, к нашему удивлению, попало даже и в русскую церковно-историческую литературу.[3] Но было бы гораздо лучше, если бы это известие оставалось навеки погребенным там, где оно хранилось до сих пор. Нет ни малейшего сомнения, что заметка Иерофея о личном собеседовании Магомета с Максимом есть измышление писателя, который по аналогии с известным рассказом о Геннадии и его беседе с султаном, безо всякого основания внес в свой исторический труд заметку, что и с Максимом Магомет тоже лично беседовал о вере; но такого известия не встречается в других, более компетентных памятниках, а это очень важно. Нельзя сказать, чтобы Иерофей не имел основания сообщать сведения о таком многознаменательном факте, как личная беседа Магомета и патриарха Максима; у него было основание. Таковым для него служила неведомо откуда взятая им легенда, но легенда, нужно сознаться, чудовищная и не совсем пристойная. Читатель, надеемся, позволит нам рассказать эту легенду. Однажды Магомету захотелось позабавиться на счет монашеского одеяния. Кстати же у него был громадный и страшный меделянский пес (ἀπὸ τὴν Λουμπαρδίαν); пес был ученый: он умел стоять на задних лапах и в таком положении умел даже ходить, хотя и немного. Султану пришла на ум блажь одеть пса в монашеское одеяние. Так и было сделано. Затем султан пригласил к себе патриарха и начал ему говорить, что у него, султана, находится в гостях чужестранный монах, тоже носящий монашеское платье, как и сам патриарх; и что этот монах желает получить от

[1] *Κιγάλας*. Σ. 442. Ср.: Historia Politica. P. 48.

[2] *Δωρόθεος*. Σ. 427.

[3] *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас... С. 13.

него посвящение в церковный сан; при этом Магомет прибавил: «Дай ему, чего он просит». Патриарх потребовал, чтобы султан показал ему этого самого монаха. Тогда привели пса, одетого по-монашески и в камилавке. Патриарх, увидев, в чем дело, не растерялся, но сказал Магомету: «Я думаю, что этот монах больше относится к твоему ведомству, чем к моему». А в доказательство, что это и в самом деле так, Максим попросил, чтобы принесли немного мяса и немного пальмовых плодов (κουκία). Султан исполнил просьбу патриарха. Тогда Максим сказал своему властелину: пусть будут даны твоему монаху и мясо, и плоды, если он будет есть мясо и не станет касаться плодов, то значит он тебе подведом, а если, наоборот, станет есть плоды и оставит без внимания мясо, то значит он мне подведом. Опыт сделан, результат его понятен сам собой. Султан удивился мудрости патриарха.[1] Вот тот отмеченный историком случай, который дает ему основание утверждать, что между султаном и Максимом происходили личные собеседования о вере. Разумеется, такого события быть не могло. Но не в этом дело. Те ученые, которые, опираясь на известие Иерофея, говорят, что с Максимом, «как и с Геннадием, Магомет II любил вести беседы о христианской вере», должны бы приводить и сейчас рассказанную историю, ибо эта история служит единственным доказательством для Иерофея правоты разбираемого нами его известия. Если же поступать так нецелесообразно, то и наука, щадя свое достоинство, однажды навсегда должна отбросить рассматриваемое известие, как гнилой плод, произращенный невежеством историка XVI в. Таким образом, ученую славу патриарха Максима следует поубавить. С Геннадием сравнивать его нельзя. Досужая фантазия силится поднять повыше ученый авторитет Максима; но историческая наука должна стоять настороже неприкрашенной истины. — В конце XV в. славился своей образованностью патриарх Нифонт, родом из Пелопоннеса. Он происходил из богатой и образованной семьи. Своим личным образованием, впрочем, он обязан мужам большей частью монашеского чина, не составившим себе имя в истории просве-

[1] *Δωροθέος*. Σ. 427–428. Благоразумный Кигала (Σ. 443–444), хотя, как нам уже известно, и пользовался иногда известиями Иерофея (Дорофея), но на сей раз с пренебрежением отбросил сказки этого последнего о мнимых беседах Магомета с Максимом. А у нас еще и теперь книга Иерофея (Дорофея) считается «очень замечательным хронографом», которым будто бы необходимо пользоваться в интересах успешного развития церковно-исторической науки!

щения. Нифонт, сделавшись патриархом, являлся особенно учительным пастырем. Его проповедническое слово производило большое впечатление на слушателей, так как оно отличалось плавностью и обилием мыслей.[1] Возле немногих патриархов второй половины XV в., относительно образованности которых имеются достаточные свидетельства, в это же время встречаем на Константинопольской патриаршей кафедре и таких лиц, которые, если вполне поверим источникам, чуть ли не были чужды всякого образования. Говорим о патриархе Рафаиле I, сербе, занимавшем кафедру еще при Магомете II. О нем говорят, что он совсем не понимал греческого языка и объяснялся со своими подчиненными только при посредстве переводчика. Разумеется, что такой патриарх представлял странное явление. Кигала именует его хуже варвара.[2] Впрочем, есть возможность несколько смягчить суровые суждения о нем историков. Но сделаем это при другом случае, где нам придется сказать о Рафаиле несколько подробнее.

Обращаемся к XVI в. Нельзя не удивляться тому странному явлению, что образованных патриархов, если верить историческим показаниям, в течение указанного века было очень мало, так что мы должны причислить его к самым темным векам в жизни Константинопольской патриархии турецкого периода. И это тем более, что, напротив, свидетельства, удостоверяющие малую образованность или почти необразованность значительного числа патриархов того же века, встречаются гораздо чаще, чем это было бы желательно. К образованным патриархам с наибольшей уверенностью можно причислить только двух предстоятелей Константинопольской церкви XVI в. — Иеремию II и Митрофана III. Оба они неоднократно восходили на патриаршую кафедру во второй половине этого века. Иеремия, по прозванию Транос, родом из Анхиала, учился в Монемвасии, немного в Тернове (у Арсения), потом в Навпакте у знаменитого Дамаскина Студита (имя которого сияет яркой звездой в церковной историографии XVI в.), и, наконец, он слушал уроки у Матфея Критского, ученика Арсения Терновского. Умом, однако же, Иеремия не блистал; по отзыву Иерофея, ум его был тяжеловат (χοντρὸς). Этот отзыв тем более заслуживает внимания, что Иеремия

[1] Historia Patriarchica. P. 127–128; *Κιγάλας*. Σ. 448; *Γεδεών*. Σ. 188–189; *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 98–99.

[2] Historia Patriarchica. P. 114; *Κιγάλας*. Σ. 440.

между прочим был и учеником самого Иерофея. Стоит еще упомянуть о замечательной любознательности Иеремии. Будучи любителем науки, он слушал уроки словесности и философии в патриаршей академии в Константинополе в то время, когда он сам был уже патриархом.[1] Его интересовала вообще не только наука богословская, но и философия, и «многие другие науки». Иеремия был неутомимым церковным проповедником, «подобно мудрым древним патриархам».[2] Ему делают иногда упрек, что он отрицал пользу изучения еврейского языка для более глубокого изучения Св. Писания;[3] но ставить ему это в упрек в самом деле было бы притязательностью и непониманием духа того времени. Рядом с Иеремией по степени образованности должен быть поставлен и Митрофан III. Герлах, лично знакомый с этим патриархом и строгий судья представителей Греческой церкви своего времени, отзывается о Митрофане следующим образом: «Это — человек ученейший из всех греков». Гедеон называет его мужем прекрасно образованным и любителем науки. Он восстановил монастырь Св. Троицы на острове Халки и обогатил его достойной внимания библиотекой. Герлах посещал эту библиотеку и составил ее каталог. Митрофан водил знакомство и с папистами, и с лютеранами, т. е. отличался широтой воззрений.[4] — С достаточным правом можно считать человеком не чуждым образования и патриарха Иоасафа II, родом из деревни близ Яннины, правившего Церковью около середины рассматриваемого столетия. Он учился сначала в какой-то школе в Яннине, а потом в Навплии у известного своей просветительной деятельностью в качестве великого ритора при патриархе Иоанна Зигомалá. О нем говорят, что он знал арабский, персидский и турецкий языки и слыл знатоком церковной музыки (т. е. пения). Впрочем, сведения наши об Иоасафе как человеке образованном черпаются из не особенно надежного источника.[5] Относительно двух патриархов

---

[1] *Δωροθέος*. Ibid. (*Σάθας*. Σχεδìασμα περὶ τοῦ Ιερεμίον II: Παράρτημα. Σ. 9); *Γεδεών*. Σ. 519.

[2] Historia Patriarchica. P. 197. После этого нам кажется совершенно непонятным замечание преосв. Порфирия (Успенского), что «в XVI в. ни один из Константинопольских патриархов не проповедовал слова Божьего». См.: Проповедники в Константинополе//Труды Киев. Духовной академии. 1880. Т. II. С. 519.

[3] *Heineccii* Abbildung der Griechisch. Kirche. T. I. Leipzig, 1711. S. 41–42.

[4] *Gerlach*. Tagebuch. S. 59; *Γεδεών*. Σ. 516; Turco-Graecia. P. 512.

[5] *Δωροθέος*. Σ. 447; *Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 8; *Γεδεών*. Σ. 511.

XVI в. мы остаемся в некоторой нерешительности — причислять ли их к личностям просвещенным или же нет. Имеем в виду Иоакима I, открывающего своим патриаршим управлением XVI в., и Пахомия II, по прозванию Патеста, современника Иеремии II. Профессор И. И. Малышевский в своей докторской диссертации при одном случае называет Иоакима человеком «образованным». Но у греческого летописца этот самый патриарх называется прямо «невежественным» (ἰδιώτης) и совсем неопытным (νέος).[1] В других греческих источниках как будто бы присваивается Иоакиму некоторая степень образования, но что-то слишком нерешительно.[2] В той же нерешительности остаемся мы и по отношению к Пахомию II. Историк Иерофей Монемвасийский прямо и решительно объявляет Пахомия человеком «неграмотным» (ἀγράμματος). А в доказательство он приводит следующий факт: однажды потребовали патриарха Пахомия на суд к турецкому кадию (совершенно невероятное известие — скажем мы),

[1] *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас... С. 14; Historia Patriarchica. P. 135.

[2] Мелетий Афинский (Ἐκκλησ. ἱστορία. Т. III. Σ. 339) называет Иоакима ἀγαθὸς τὴν γνώμην (благой по уму. — *Ред.*), но это выражение составляет лишь перифраз другого выражения, находящегося в «Historia Patriarchica»: πολλὰ χρησιμώτατος (в полной мере наиполезнейший. — *Ред.*) и определяющего характер этого патриарха, но не имеющего никакого отношения к вопросу об образованности Иоакима. Такую замену сейчас упомянутого выражения из «Historia Patriarchica» сделал раньше Мелетия Кигала; у него вместо сейчас указанных слов читаем: χρήσιμος εἰς τὴν γνώμην (искусный в понимании. — *Ред.*), но вариант Кигалы (Σ. 453), по-видимому, усвоенный Мелетием, не уполномочивает нас отбрасывать ту характеристику Иоакима, какая принята нами выше на основании «Historia Patriarchica». — Вообще, очень любопытно наблюдать на примере Иоакима то, как иногда в науке извращаются показания первоисточников. «Historia Patriarchica» говорит об Иоакиме: ἰδιώτης, πολλά χρησιμώτατος (несведущий человек, но в полной мере наиполезнейший. — *Ред.*); До(Ие)рофей удерживает первое слово, но вместо двух остальных вставляет: χρήσιμος καὶ καλός (полезный и прекрасный. — *Ред.*) (Σ. 434); Кигала уже пропускает слово ἰδιώτης, а к выражению χρήσιμος, взятому из Иерофея, прибавляет от себя εἰς τὴν γνώμην (в уме, в сознании. — *Ред.*); Мелетий Афинский, имея под руками сочинение Кигалы, делает дальнейшую поправку, и у него получается ἀγαθὸς τὴν γνὼμην (благой по уму. — *Ред.*); Мата (Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 621) уже прямо и без церемоний пишет: «Иоаким — зрелый (γηραιός) по рассудительности *ученый*»; у проф. И. И. Малышевского (вероятно, на основании Маты), как мы уже сказали, он именуется просто, но ясно — «образованным», что должно быть переводимо греческим словом πεπαιδευμένος (благовоспитанный, получивший завершенное воспитание. — *Ред.*), означающим одну из высших похвал. Так, мало-помалу «идиот» превращается в «образованного». Круг развития характеристики замкнулся, крайности сошлись; дальше идти некуда. Остается возвращаться назад, в XVI в. — и давно пора.

патриарху же сопутствовал в качестве свидетеля против этого последнего и сам историк Иерофей; у кадия — уж неизвестно почему — Иерофей дал одну книгу Пахомию, чтобы он прочел что-нибудь в ней; но он не мог этого сделать; тогда турки (sic!) признали его невежественным и не заслуживающим быть патриархом.[1] Вся эта история, рассказанная очевидцем (!) Иерофеем, нам кажется донельзя нелепой. Если бы патриарх и в самом деле ничего не прочел из книги, какую подсунул ему Иерофей, в этом не было бы ничего удивительного: Пахомий мог не послушаться Иерофея по сознанию своего достоинства; но главное дело не в том: Иерофей подсунул Пахомию сочинения Фомы Аквината, значит латинского писателя. Удивительно ли, что Пахомий не прочел по-латыни, не зная латинского языка? Да и турки что за судьи в том, образован или необразован Пахомий? Турки и по-гречески-то не понимали, не говоря уже о латинской философии. Весь рассказ Иерофея — заметьте, «очевидца» — нам кажется чистейшей выдумкой. Во-первых, раньше того Пахомий был митрополитом Кесарийским. Можно ли представить себе митрополита человеком совсем невежественным, как хочет уверить в том Иерофей? А главное, есть свидетельство, которое приводит Гедеон, и из которого видно, что едва ли не наш Пахомий раньше, чем сделаться патриархом, был учителем математики и философии у самого султана Махмута III.[2] Итак, несмотря на показание современника и очевидца константинопольских событий конца XVI в., мы полагаем, что Пахомий II был скорее человеком образованным, чем невеждой: возможно, впрочем, что Пахомий был не силен по части богословия. — К числу патриархов малообразованных или даже совсем необразованных в XVI в. следует относить двух лиц: Иеремию I и Феолипта II. Иеремия, родом из селения близ Яннины, управлявший Церковью долгое время в первой половине XVI в., был человеком «необразованным и не получил надлежащего воспитания». Это свидетельство принадлежит Иерофею. Правда, этот писатель редко надежен в своих известиях, но на этот раз с ним нельзя не согласиться. Греческий летописец (автор «Historia Patriarchica») очень подробно говорит о жизни и

[1] *Δωροθέος*. Σ. 451 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 13). Этот автор, нужно сознаться, является одним из опаснейших подводных камней, каких должен бояться историк нашего времени. Со стороны недобросовестности (о которой много придется говорить нам ниже) мы не знаем, с кем бы его и сравнить: лучше всего его сравнить с современными нам так называемыми *разбойниками пера*.

[2] *Γεδεών*. Σ. 526.

деятельности Иеремии, но ни одним словом не упоминает о его прикосновенности к науке; он больше всего упирает на то, что этот патриарх был миролюбив и весьма смиренен.[1] Что касается Феолипта, современника Иеремии II, то его Иерофей называет, как и Иеремию I, человеком «необразованным». Думаем, что и на этот раз указанный греческий историк прав; этот вывод можно сделать из того, что М. Гедеон, несомненно, не желающий разделять многих воззрений Иерофея, не решается, однако же, ничего сказать в пользу просвещенности рассматриваемого патриарха; правда, он говорит, что Феолипт знал по-турецки, но знать в Турции по-турецки — т. е. уметь объясняться на этом языке — дело не великое.[2]

При изучении какого бы то ни было высококультурного народа, чем дальше движется его история, тем яснее обнаруживается умножение знаний, тем заметнее становится прогресс мысли и умственного развития; по-видимому, не совсем так идет дело в Греко-Восточной церкви. Например, XVII в., к обзору патриархов которого с их интеллектуальной стороны мы теперь приступаем, не только не богаче фактами, свидетельствующими об умственном преуспеянии Константинопольской патриархии, чем XV и XVI вв., но даже и еще беднее. По крайней мере, наши старания дать читателю точный отчет о состоянии патриархов этого, XVII в., в интеллектуальном отношении привели нас, как окажется сейчас, к результатам очень ничтожным. Источники, из которых можно бы черпать нужный материал, и малочисленны, и очень малосодержательны. Да и самая жизнь церковных руководителей, кажется, не блистала разнообразием религиозно-умственных интересов и не отличалась благороднейшими порывами, направленными к просвещению народа.

Число Константинопольских патриархов XVII в., о которых можно говорить с полной уверенностью как о лицах действительно просвещенных, замечательно скудно. Выше всех, кажется, стоял в этом случае известнейший патриарх, восседавший на патриаршей кафедре в начале этого века, — это Кирилл Лукарис. Но по некоторым обстоятельствам его жизни, служащим предметом спора в науке, мы намерены впоследствии говорить о нем подробно. А потому теперь скажем о Кирилле как представителе духовного просвещения лишь вскользь. Ограничимся

[1] *Δωροθέος*. Σ. 444 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 3). Ср.: Historia Patriarchica. P. 153.
[2] *Δωροθέος*. Σ. 452 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 14); *Γεδεών*. Σ. 548.

следующими двумя отзывами, найденными нами у двух иностранных авторов, относительно этого знаменитого мужа. Известный издатель очень важных памятников, имеющих значение в истории Греческой церкви (Monumenta fidei ecclesiae orientalis), говорит о Кирилле Лукарисе: «Он отличался замечательной любовью к науке, по учености он стоял выше своего века и своих современников в Греции, он имел близкое знакомство с сочинениями германских ученых; это был верный страж той Церкви, в которой он был предстоятелем, охранявший Церковь от всякого суеверия, он был презрителем и искоренителем невежества».[1] Положим, такой отзыв нельзя назвать вполне беспристрастным; но, несомненно, он верно намечает основные черты, из которых слагается интеллектуальный образ Кирилла. Другой, тоже, как мы сказали, иностранный писатель, так пишет о Кирилле: «Он понимал высокое значение народного греческого языка, он придал импульс к тому, чтобы Св. Писание через перевод его на новогреческий язык сделать общедоступным для народа; горячая и сильная борьба, которая ознаменовала его жизнь, дала его сочинениям (?) искренность и глубину, которых до сих пор здесь не знали».[2] Но перечислим других патриархов того же века, на которых нужно смотреть как на лиц, выдающихся по своей образованности. Современник Кирилла Лукариса, Афанасий Пателларий вызвал у М. Гедеона отзыв следующего содержания: Афанасий, родом из Крита, «был муж образованный, знаток эллинского (т. е. древнего) и латинского языка, проповедник слова Божьего, философ, филолог и поэт».[3] К сожалению, эта очень лестная характеристика Пателлария основывается на несколько мутном источнике — на Димитрии Прокопии, знания которого были очень ограниченны и отзывы которого серьезно ничем не подкреплены.[4] Но мы не станем на этот раз спорить ни с Гедеоном, ни с Прокопием из опасения лишиться и последних своих руководителей при изучении темноватого XVII в.[5] Затем от начала XVII в. перенесемся прямо к его концу.

---

[1] *Kimmel.* Monumenta... Pars I. Prolegomena. Jenae, 1850. P. XXXVII.

[2] *Mendelssohn-Bartholdy.* Geschichte Griechenlands. T. I. Leipzig, 1870. S. 23.

[3] *Гедеон.* Σ. 559.

[4] *Δημητρίου Προκοπίου.* Ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμησις τῶν λογίων Γραικῶν// *Sathas.* Bibliotheca Graeca. Vol. III. P. 485.

[5] Этот патриарх, к слову сказать, замечателен тем, что он лично посещал Русь. См. о нем статью проф. Н. Ф. Каптерева в «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения» (1889).

Здесь встречаем троих патриархов, которым следует дать место в нашем исчислении просвещеннейших патриархов. И прежде всего скажем о патриархе Дионисии IV Музелиме-Комнине. Он был родом из Константинополя, учился в патриаршей академии, считался мужем просвещенным. Он славился в качестве проповедника, не отпускавшего без поучения народ во все праздничные дни. Патриарх Дионисий собрал хорошую библиотеку, которую еще при жизни пожертвовал в Иверский монастырь на Афоне.[1] — Каллиник II, Акарнанский. Родившийся в селении близ Аграфы, он получил образование под руководством славного в то время наставника Евгения Этолийского. О Каллинике как человеке просвещенном есть некоторые подробности у Димитрия Прокопия, но ими не решается пользоваться Гедеон, и еще меньше склонны к тому же мы.[2] Так кратки наши сведения о Каллинике, но еще короче они о Неофите IV. Неофит, поставленный в патриархи из митрополитов Адрианопольских, отличался своим образованием в сонме современных ему архиереев, но дальнейших подробностей мы не имеем.[3] История знает очень немногих патриархов XVII в., которых можно причислить к лицам образованным. Некоторым утешением в этом случае может служить то обстоятельство, что зато и упоминания о малообразованных Константинопольских иерархах XVII в. тоже очень редки. С полной ясностью в этом отношении говорится в источниках собственно об одном патриархе — Гаврииле II. Этот Гавриил II возведен на патриаршую кафедру из митрополитов Ганских, занимая ее в самой середине XVII в. Был он человеком «совершенно (τελείως) непричастным науке». О нем рассказывают, что когда ему в бытность патриархом пришлось однажды совершать венчание какого-то константинопольского архонта, то он так плохо прочитал молитвы, что его вскоре отставили от должности за малограмотность.[4] Впрочем, и о патриархе Парфении IV Монгилале (был преемником Гавриила II) в одном источнике замечается, без приведения доказательств, что он был человеком «неграмотным и простым».[5]

---

[1] *Гедеών.* Σ. 595; *Μελετίου.* Τ. III. Σ. 468. Ср.: *Προκοπίου.* Σ. 482.

[2] *Гедеών.* Σ. 607; Ср.: *Προκοπίου.* Σ. 482.

[3] *Гедеών.* Σ. 608.

[4] *Μελετίου.* Τ. III. Σ. 466; *Δοσιθέου.* Ἱστορία περὶ τῶν πατριαρχευσάντων. Σ. 1176.

[5] См. недавно изданные, до сих пор неизвестные в печати, отрывки из «Истории» Досифея Иерусалимского: Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Τ. I. СПб., 1891. Σ. 276.

Если бы мы стали принимать во всей точности свидетельства касательно значительной образованности Константинопольских патриархов XVIII в., к обзору которого мы теперь обращаемся, то впали бы в значительную ошибку и преувеличения. Судя по историческим показаниям, относящимся к XVII в., в эти времена мало было патриархов просвещенных; а судя по тем же показаниям, относящимся к следующему XVIII в., выходит, что в эти времена почти все Константинопольские иерархи стояли на значительной степени образованности. Возможно ли себе представить, чтобы так необыкновенно был счастлив XVIII в. по сравнению с предшествующим, когда у нас идет речь о степени просвещенности указанных патриархов? Мы думаем, что на самом деле не было большой разницы по отношению к образованию между патриархами XVII и XVIII вв.; потому что XVIII в. не создавал никаких *особенно* благоприятных условий для богословского развития греков. Дело объясняется гораздо проще: источников относительно истории Греческой церкви XVII в. в науке известно мало, поэтому-то мы имеем мало сведений о жизни и деятельности патриархов этого века; напротив, XVIII в. той же Церкви по части источников много богаче, а потому и наши сведения о жизни и деятельности патриархов гораздо богаче. А главнее всего то, что источники XVIII в. сильно приукрашивают действительность: оттого-то так много известий, очень благоприятных для интеллектуальной репутации патриархов. Если дело просвещения в этом последнем веке и продвинулось вперед, то лишь на самую малость. Впрочем, с нашей стороны было бы слишком смело отрицать рассматриваемые показания источников относительно патриархов XVIII в. Мы с соблюдением возможного беспристрастия перечислим всех патриархов этого века, о просвещенности которых сохранились более или менее благоприятные известия. Наше дело считаем достаточно выполненным, если мы станем отмечать при случае уж слишком явные преувеличения в показаниях источников. — Патриарх Афанасий V. Он родился на Крите, правил Церковью в начале века и был возведен в патриарший сан из митрополитов Адрианопольских. Был муж, как о нем говорят, образованный, знаток эллинского, арабского и латинского языков, отличный музыкант (т. е. певец). Хотя эта характеристика заимствуется Гедеоном из Димитрия Прокопия, писателя, как мы уже упоминали, не особенно авторитетного, тем не менее она находит себе подтверждение в словах историка Вендотиса, который говорит, что Афанасий старался знакомиться с иностранными книгами

и сам перевел на греческий язык четырехязычный Менискиев «Лексикон».[1] Кирилл IV, родом из Лесбоса, преемник Афанасия V, получил у греческих писателей тоже лестную репутацию как человек солидный по

[1] *Гедеών.* Σ. 119; *Προκοπίου.* Ἐπαρίθμησις. Σ. 483; *Βενδότου.* Προσθήκη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Μελετίου Ἀθηνῶν («Прибавление к "Церковной истории" Мелетия Афинского». Иногда цитируется еще как 4-я часть «Церковной истории» Мелетия). Вена, 1795. — Хотя имя Георгия Вендотиса уже встречалось в нашем труде, речи о названном сочинении еще не было; поэтому прервем на некоторое время наше исследование о патриархах, чтобы сообщить хоть немногие сведения о «Прибавлении» Вендотиса. Книга эта заслуживает внимания. В России с этим сочинением, кажется, никто не знаком, по крайней мере мы не видели цитат из него в ученых трудах нашего отечества. Книга Вендотиса, так сказать, старая новинка. О личности самого греческого историка распространяться много нечего. Родом он из Закинфа, получил хорошее образование в итальянских университетах, потом проводил жизнь в Вене, Пеште и в Венеции, занимаясь, чем пришлось, например воспитанием детей в частных греческих домах. Когда некто Лампаничиотис случайно открыл рукопись «Церковной истории» Мелетия Афинского, то Вендотис взял на себя, по поручению этого первого, труд приготовить указанную рукопись к изданию ее в свет. Впоследствии он завел в Вене свою типографию, где между прочим напечатал свой собственный церковно-исторический труд под вышеозначенным заглавием: «Прибавление к "Церковной истории" Мелетия» (*Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 559–560). Известно (см. «Обзор источников»), что Мелетий довел «Церковную историю» до начала XVIII в.; для времени, до которого дожил Вендотис, она поэтому представлялась далеко неполной. Это побудило его составить продолжение Мелетиева труда, которое у него доведено до того года, когда напечатано это продолжение. Так возникло и появилось в свет «Прибавление к "Церковной истории" Мелетия», или 4-й том этой «Истории». Все хлопоты по изданию и отысканию средств на типографские расходы взял на себя Лампаничиотис, для которого, как видно из предисловия к «Прибавлению», эти хлопоты были нелегки. Здесь он жалуется на многие трудности, препятствия, неприятности, расходы и даже враждебное отношение к нему (все это весьма вероятно); затем он указывает, что все расходы по типографии взял на себя тогдашний господарь Валахии Мурузи (фанариот, конечно. Нельзя не быть благодарным и нам, историкам, в отношении к подобным фанариотам); кстати (или совсем некстати), издатель в том же предисловии внушает читателю купить и этот 4-й том «Церковной истории» вдобавок к прежним трем Мелетиевым томам, указывая на то, что в таком случае у читателя будет законченное и охватывающее все времена сочинение (это уже несколько по-торгашески!). Жаль, что сам Вендотис ни словом не отозвался в предисловии к своему же собственному произведению. А нам многое желалось бы услышать от него, например, какими источниками он пользовался? Много ли их было у него? Какого они были достоинства? Как он их классифицировал? Вендотис всего этого не сделал, и потому мы часто недоумеваем: откуда им взято

образованию. Гедеон говорит, что он славился как человек «образованный и знаток Св. Писания». К сожалению, эта характеристика взята греческим ученым из Димитрия Прокопия и ничем серьезно не подтверждается.[1] Преемником Кирилла IV был Косьма III. Родом из Хризополя Вифинского, он был не лишен как светской, так и богословской образованности. Этот отзыв извлекается из Димитрия Прокопия, но этот последний к своей характеристике присоединяет еще так много похвал патриарху Косьме за его просвещенность, что разборчивый историк не возьмется повторять их: не делает этого и Гедеон.[2] За Косьмой следует в порядке Константино-

---

то или другое известие или рассказ, та или другая характеристика? Что касается вопроса, наиболее нас интересующего — о патриархах Константинопольских XVIII в., описанных в книге Вендотиса, то мы должны сказать следующее: сведения о патриархах до Самуила I (до 60-х гг. столетия) достаточно обстоятельны, но зато остальные патриархи, от Самуила до Герасима, описаны автором чрезвычайно кратко, и чем ближе время к той эпохе, когда издана книга, тем сведения о патриархах становятся все скуднее и скуднее; последние патриархи, о которых пишет Вендотис, только поименованы. Отчего зависела такая разница в отношениях автора к патриархам до Самуила и после него, остается неясным. Во всяком случае сведения, даваемые Вендотисом о патриархах, в особенности когда они более или менее подробны, очень ценны для науки. Его характеристики типичны и цельны; быть может, они несколько суровы и желчны, но мы не имеем достаточных оснований сомневаться в их правдивости. Язык, каким автор характеризует патриархов, отличается лаконизмом, имеющим многие достоинства: в немногих метких словах Вендотис иногда дает больше, чем другой писатель уместит на целой странице. Наука ничего не проиграла оттого, что Мелетия продолжил Вендотис. Греческой богословской средой история патриархов у Вендотиса оценена по достоинству: ею пользовались в науке и будут пользоваться. Замечательно, что труд Вендотиса имеет формат, шрифт и бумагу совершенно такие же, какие мы видим и в трех томах «Церковной истории» Мелетия: сочинение Вендотиса по праву названо в заглавии и называется в цитатах других ученых 4-м томом Мелетия. Но замечательнее всего то, что Вендотис пишет тем же самым языком, каким написана «Церковная история» Мелетия. Отчего происходит такое сходство? Нам кажется, не оттого, что Вендотис подражал Мелетию, а оттого, что «История» Мелетия, найденная, как мы думаем, в необработанном — с формальной стороны — виде (см. «Обзор источников»), подверглась стилистической переработке во вкусе нашего автора, т. е. Вендотиса. Полагаем, что едва ли кто найдет нашу характеристику книги Вендотиса излишней, ибо если церковная история Греческой церкви должна стать настоящей наукой, то эта последняя и может начинаться только с более или менее серьезного изучения самих источников.

[1] *Γεδεών*. Σ. 620; *Προκοπίος*. Σ. 494.

[2] *Γεδεών*. Σ. 622; *Προκοπίος*. Σ. 494.

польских патриархов Иеремия III, тот самый Иеремия, по инициативе которого прислано было к нам в Россию при Петре I на греческом языке «Исповедание православной веры кафолической Церкви», получившее потом значение в качестве символического вероучительного памятника для нашей Церкви. Иеремию, который был родом с Патмоса, Гедеон называет человеком хорошо образованным; но, к сожалению, константинопольский историк свое суждение основывает как будто бы на словах Димитрия Прокопия, а словам этого Прокопия мы не расположены полностью доверять. Очень жаль, что Гедеон не указал: не имел ли он в своем распоряжении еще какого-нибудь свидетельства в пользу хорошей образованности Иеремии, кроме Прокопиева показания?[1] Еще более лестный отзыв можно встретить о патриархе Каллинике III, родом с Наксоса. Предполагают, что он учился в патриаршей Константинопольской академии; во всяком случае известно, что в начале XVIII в. он был схолархом (ректором) в этой академии. Каллиник, как о нем говорят, был муж многоученый, знаток эллинской словесности, священнопроповедник, философ (?) и сведущ по части толкования Св. Писания. В существе дела Каллиника едва ли можно причислить к подлинным патриархам столицы, ибо он внезапно умер от радости, что его избрали на такую высокую должность, умер, сделавшись жертвой апоплексии,[2] в 1726 г. Отзывы об одном из ближайших преемников Каллиника по патриархии — Серафиме I, родом из Кастании, очень хороши, но уж чрезвычайно кратки и ничем не подкреплены. Научно образованный и даже ученый — вот какое высокое значение приписывается Серафиму I.[3] В середине XVIII в. патриаршую кафедру украшал Каллиник IV, родом из Загоры в Фессалии. Церковный историк XVIII в. Сергий Макрей необыкновенно высоко ставит просвещенность Каллиника. В одном случае он называет его мужем «образованным», а в другом даже «многоученейшим между лицами учеными и образованными», прибавляя при этом, что он был «жарким ревнителем православных догматов». Икономос, кроме того, сообщает, что он написал историю Константинопольских патриархов от времен Геннадия (Схолария) до эпохи, когда жил Каллиник, но что история

[1] *Προκοπίος*. Σ. 493; *Βενδότου*. Σ. 6 (последний — по Д. Прокопию); *Γεδεών*. Σ. 622.

[2] *Γεδεών*. Σ. 627–628 (но основания для благоприятного отзыва для нас остаются не ясны).

[3] *Βενδότου*. Σ. 85; *Γεδεών*. Σ. 632.

эта в 30-х гг. нынешнего столетия оставалась еще не изданной.[1] Об указанном труде Каллиника мы ничего не знаем. Преемником Каллиника IV был Серафим II, родом из Эпира, «любитель наук», заботившийся о развитии церковного проповедования; интересовался обществом умных и образованных людей и охотно вел с ними беседы. Он устроил так называемую патриаршую философскую школу в Константинополе, которая имела четырех профессоров (среди них видное место занимал Евгений Булгарис); но эта школа недолго процветала. Макрей замечает, что благодаря указанной школе «Фанар сделался Афинополем», но, без сомнения, это только гипербола.[2] Через некоторое время после Серафима II на Константинопольскую кафедру восходит Самуил I Ханцерис, родом византиец, один из самых действительно просвещенных иерархов столицы XVIII в. Он учился в патриаршей академии, где и слушал уроки по греческой словесности и философии, был знаком с историей и сведущ в богословии. Самому ему приписывают очень большой ум. Впоследствии он является покровителем наук. «Побуждал юношество к приобретению знаний, поощрял переводы классических новейших сочинений на язык (ново)греческий и сам был писателем». Макрей уверяет, что Самуил сам ревностно проповедовал в храмах и располагал других к той же деятельности. Верим, что Самуил ревностно проповедовал слово Божье; но что касается до поощрения других, то строптивый характером патриарх едва ли умел это делать с той любовью и с тем снисхождением, без которых поощрение бывает малоуспешно. Преосв. Порфирий рассказывает следующий факт: однажды в патриаршей церкви (в Константинополе) говорил надгробное слово в присутствии Самуила и многочисленных христиан известнейший своим красноречием проповедник Никифор Феотоки. Но то ли не понравилось это слово Вселенскому владыке потому, что робко было сказано молодым священнопроповедником, или потому, что было очень длинно, но только случилось следующее: патриарх, приподнявшись со своей кафедры, сурово прервал проповедника и велел ему сойти с амвона. Тотчас молодой монах замолк и вышел из церкви: так-то иногда патриарх Самуил поощрял молодых проповедников! Самуилу приписывают заботу об умножении греческих

[1] *Σέργ. Μακραῖος.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (*Sathas.* Bibliotheca Graeca. Vol. III). Σ. 222, 224; *Γεδεών.* Σ. 684; Мата в журнале «Христ. Чтение». 1862. Т. I. С. 798.

[2] *Μακραῖος.* Σ. 229; *Γεδεών.* Σ. 650, 653.

элементарных школ.[1] К разряду патриархов, несомненно образованных, должны быть причислены и двое иерархов Константинопольских, правивших Церковью в самом конце XVIII в., — Герасим III и Григорий V (последний и в XIX в. еще дважды восходил на патриаршую кафедру). О достаточной образованности Герасима (родом с Кипра) свидетельствует то обстоятельство, что патриарх Самуил назначил его в свое время схолархом (т. е. ректором) патриаршей академии и поручил ему преподавание греческой словесности как человеку, удовлетворительно знакомому с «аттическими музами» (?). Аттестуя Герасима, Самуил письменно заявлял, что он «не нашел другого, лучшего схоларха», помимо Герасима.[2] Григорий V, родом из Димицана в Пелопоннесе, получил основательное образование. Сначала он учился на родине у двух иеромонахов, заправлявших образованием в первоначальных школах. Достигнув двадцатилетнего возраста, он поехал в Афины и здесь в продолжение двух лет проходил курс наук под руководством Димитрия Водаса, написавшего учебники по богословию и риторике. Но на этом образование Григория еще не закончилось. Он отправляется в Смирну и поступает в так называемую евангельскую школу (эта школа православная и имела курс гимназии). Закончил свое образование Григорий на Патмосе в школе, где предметом изучения были богословие и философия. Сделавшись патриархом, Григорий озаботился распространением просвещения в греческом народе. Немедленно по вступлении на святительскую кафедру в Константинополе он разослал окружные послания грекам о пользе образования, учреждении новых школ и улучшении уже существующих. По-видимому, Григорий заботился не только об устроении школ, но и о том, чтобы эти школы имели известное направление мысли. К последним годам его правления Церковью относится окружное послание, в котором он внушает, чтобы изучение философии не сопровождалось вредом для целости веры и чтобы философия находилась в подчинении «отчепреданному благочестию». Смысл этого циркуляра понимается различно: одни выводят отсюда заключение, что Григорий под конец стал

[1] *Βενδότης*. Σ. 195–196; *Μακραῖος*. Σ. 234, 246, 260; *Γεδεών*. Σ. 657–858; *Maurer*. Das Griechische Völk. Bd. I. S. 429; *Порфирий (Успенский), преосв.* Проповедники на островах Средиземного моря // Труды Киев. Духовной академии. 1880. Т. I. С. 207.

[2] *Γεδεών*. Σ. 673; *Γεδεών*. Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Κωνσταντινούπολις, 1883. Σ. 176.

ненавистником просвещения, другие же усматривают в этом циркуляре намерение отклонить от греческих школ подозрительное око турок, наконец, третьи понимают его буквально, не вдаваясь в толкования. О Григории известно, что он с большой ревностью и очень часто произносил проповеди. По смерти этого патриарха племянник его Ангелопул собрал сочинения своего дяди и издал их в двух томах: судя по заглавиям этих сочинений, среди них нет замечательных.[1]

Таким образом, мы видим, что в XVIII в. насчитывается очень много образованных Константинопольских патриархов. Но здесь еще перечислены не все патриархи, которых выдают за просвещенных. В отношении некоторых из тех патриархов, которых считают за образованных, мы сильно сомневаемся: действительно ли они принадлежат к этому почетному классу. О них теперь и скажем несколько слов. Сюда относятся двое патриархов — Софроний II и Прокопий. Софрония II (родиной которого была деревенька близ Дамаска), управлявшего Церковью в последней четверти XVIII в., очень расхваливает за образованность историк Сергий Макрей. Он называет Софрония умным, сведущим, учительным. Этот же писатель и Кесарий Дапонте[2] приписывают ему прекрасное знание арабского и турецкого языков. Первый из них не знает, как еще превознести проповеднический талант Софрония; он уверяет, что каждое его слово и каждый оборот речи были целым поучением; он же пишет, что проповедник отличался необыкновенной глубиной и влиянием на слушателей: он будто бы обнаруживал «сладостность, силу и ум самого Иоанна Златоуста». Все эти черты, в которых описывается просвещенность Софрония, нам кажутся очень подозрительными. Прежде всего мы, не без причины, мало знаем о том, где обучался и умственно развивался Софроний. Макрей говорит, что он проходил курс обучения в Иерусалиме; но об иерусалимских школах XVIII в. никак нельзя сказать, что они были хороши. Значит, все его образование не превышало программы низших школ. То верно, что он владел языками (турецким и арабским), но нельзя сомневаться, что это было знание не научное, а практическое, навык говорить на этих языках, навык, определявшийся

[1] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 620, 622, 624; *Γεδεών.* Σ. 675, 685; Мата в журнале «Христ. Чтение». 1862. Т. II. С. 43, 48, 52–53.

[2] О Кесарии Дапонте и значении его сочинения в историографии см. «Обзор источников».

родиной Софрония в Антиохийском патриархате (где кроме турецкого языка был в употреблении и арабский) и местами его первоначального церковного служения — сначала митрополитом в Алеппо, а потом патриархом в Иерусалиме (в том и другом местах арабский элемент был очень силен). Что касается его проповедничества, допустим, что он проповедовал без запинки и красноречиво, но ведь это есть плод не образования, а природных способностей, привычки, силы воли и чтения подходящих книг. Недаром Гедеон, несмотря на все комплименты, какие посылает Макрей (и Дапонте) по адресу Софрония II, говорит о нем, что он «причастен образованию» и никак не больше — отзыв более чем скромный. А мы, со своей стороны, зная, что Гедеон все же, хоть и немного, склонен (положим, инстинктивно) выставлять Константинопольских патриархов насколько можно в приличном виде, считаем не безосновательным указать и еще несколько низшую степень образования, на какой стоял Софроний.[1] Теперь скажем о патриархе Прокопии, правившем Церковью на несколько лет позже Софрония II. Родом из Пелопоннеса, Прокопий, по отзыву Гедеона, являлся человеком образованным и любителем науки. Но такой отзыв нам кажется преувеличенным. Нужно представлять себе Прокопия стоящим много ниже действительно образованных патриархов XVIII в. Думаем, что, делая свой отзыв о Прокопии, наш Гедеон не оценил тех данных, которые можно почерпнуть из источников. Называя Прокопия образованным, Гедеон цитирует известного нам историка Сергия Макрея; но его цитата на этот раз ошибочна. Макрей не может быть поставлен в числе свидетелей, удостоверяющих факт образованности рассматриваемого патриарха. Прежде всего, Макрей, конечно, не без цели упоминает о том, что Прокопий происходил от самобеднейшей семьи, которая, конечно, не могла и помышлять о надлежащем научном воспитании будущего иерарха. Затем тот же Макрей замечает, что он воспитывался у своего брата, митрополита Ганского и Хорского. Больше ни о каких учителях Прокопия у Макрея не говорится. Ясное дело, что Прокопий не получил сколько-нибудь правильного и систематического образования. Правда, Макрей называет этого патриарха φιλομαθής (любителем науки или учения), но этот термин указывает на склонности Прокопия, а не указывает на то, к какому результату

[1] *Μακραῖος*. Σ. 302, 306, 316, 321; *Δαπόντε*. Κατάλογος ἱστορικὸς ἀνδρῶν Ἐπισήμων (*Sathas*. Bibliotheca Graeca. Vol. III). Σ. 83–84; *Γεδεών*. Σ. 665.

привели его эти склонности.[1] Спрашивается, на каких же основаниях можно признавать Прокопия образованным человеком? А между тем Гедеон именует его πεπαιδευμένος — настоящим образованным человеком, ибо этот эпитет у греческих писателей употребляется только по отношению к лицам в значительной и даже очень значительной степени просвещенным.[2] Итак, и Прокопия, подобно Софронию II, нельзя причислить к патриархам, блиставшими научным образованием на Константинопольской кафедре. Нет сомнения, он был еще менее образованным иерархом, чем Софроний.

Об одном патриархе XVIII в., Кирилле V, по прозванию Каракалос, до нас дошли известия столь смешанного характера, что затрудняешься: куда его причислить — к достойнейшим ли по своему образованию иерархам или же к лицам противного лагеря? Время правления этого патриарха падает на середину XVIII в. Родом из Навплии, он сначала учился в монастырской школе в Димицане, а потом поступил в очень известную школу на Патмосе, но отсюда он был изгнан за свой неуживчивый характер (Гедеон). Выходит, как будто бы, что он неуч, человек невежественный. Но, однако же, его патриаршая деятельность не только не дает права на такой вывод, но и склоняет как будто бы к противоположному выводу. О нем сообщают, что к лицам, составлявшим педагогический персонал, он относился внимательно: заботился о развитии способов общественного воспитания и образования и принимал близко к сердцу вопрос об умножении школ. Он сделал то, чего никто до него из числа патриархов сделать не догадался: устроил школу на Афонской горе, и устроил ее очень хорошо, так что, по гиперболическому выражению современника, она являлась чем-то вроде классической академии или лицея (Икономос и Макрей). Но в подробности о школе Афонской пускаться не станем: для этого будет еще случай. Все это прекрасно.

---

[1] *Γεδεών.* Σ. 670; *Μακραῖος.* Σ. 361–362.

[2] Этот похвальный отзыв получился у Гедеона путем следующей, имеющей очень мало общего с истинной наукой манипуляции: о Прокопии у Макрея говорится: παιδευθεὶς παρὰ τῷ ἀδελφῷ; из этих, ничего особенного не значащих слов у Гедеона получилась многознаменательная характеристика патриарха: πεπαιδευμένος (!!); еще Макрей, правда, упоминает, что Прокопий был φιλομαθὴς, но ставит это слово наряду со следующими: φιλοδίκαιος, φιλογάθος, следовательно, он придает первому эпитету, несомненно, нравственное значение, а Гедеон употребляет его для характеристики интеллектуальной стороны личности патриарха.

Но историки (Гедеон), с другой стороны, указывают, что не кто иной, как сам же Кирилл Каракалос и способствовал быстро последовавшему упадку Афонской школы. Дело в следующем: лишенный патриаршей кафедры, Кирилл проживал на св. Горе, в ските св. Анны, и стал донимать преследованиями лучшего профессора Афонской академии (как иногда называют рассматриваемую школу) и подготовил эту самую школу к упадку.[1]

Упомянем наконец о таких патриархах XVIII в., которые, по ясным свидетельствам, принадлежали или к малообразованным, или же к совсем необразованным иерархам: нужно сознаться, что и в XVIII в. встречались на столичной кафедре патриархи и этого последнего разряда. К числу малообразованных Константинопольских иерархов указанного века следует отнести Гавриила III, правление которого столичной Церковью совпало с первыми годами знаменитого века просвещения. Родом из Смирны, Гавриил III, по отзыву Гедеона, «был причастником посредственного образования». Но если мы прочтем те строки из «Перечня» ученых греков, который сочинен Д. Прокопием, то увидим, что усилия этого писателя сказать хоть что-нибудь в похвалу просвещенности патриарха кончаются полнейшей неудачей: заметно, что хвалить Гавриила ровно не за что, если станем оценивать его личность по интеллектуальной ее стороне.[2] То же самое должно сказать о Мелетии II (правил Церковью в 60-х гг.). Мелетий, родом с острова Тенедоса, по словам М. Гедеона, «не лишен был кой-какого образования». Разумеется, этого мало для такой важной особы, как Константинопольский патриарх.[3] Необразованным патриархом, относящимся к XVIII в., считают Киприана (правил столичной Церковью в первые годы века). Он был невежественен и пьяница (Вендотис).[4] Другим и последним необразованным патриархом Константинопольским тех же времен оказался Неофит VI, родом

[1] *Μακραῖος*. Σ. 218–219; Мата в журнале «Христ. Чтение». 1862. Т. II. С. 796; *Γεδεών*. Σ. 642, 645. — Очень странно, почему Гедеон и Вендотис, если не ошибаемся, совсем не упоминают об устройстве Кириллом недолговечной, но все же знаменитой Афонской школы, или академии (иногда ее же называют гимназией)?

[2] *Προκοπίου*. Σ. 482–483; *Γεδεών*. Σ. 614.

[3] По-видимому, свой отзыв Гедеон (Σ. 661) делает на основании слов Макрея (Σ. 273).

[4] *Βενδότης*. Σ. 5. Ср.: *Elssner*. Fortsetzung der neusten Beschreibung der Griech. Christen in der Türck. Berlin, 1747. S. 77.

с острова Патмоса, державший в своих руках бразды церковного правления несколько раньше середины рассматриваемого века. По одним данным, он был человек «неученый» (Гедеон), по другим — «простой и почти неграмотный» (Вендотис). Значит, и в «век просвещения» на Западе и на Востоке повторяются все прежние примеры невежества, — там, где ему не должно быть места.[1]

Об истекшем XIX в. в рассматриваемом отношении скажем коротко. Это мы сделаем из опасения, что мелкота известий и скрупулезность критики этих последних, привнесенные в обзор и этого века, могут слишком утомить внимание читателя, потерпевшее достаточно испытания и на предшествующих страницах. Прежде всего мы станем говорить о патриархе XIX в. по имени Константий I. Мы отводим ему первое место не потому, чтобы его правлением открывался XIX в. истории Греческой церкви, этого не было — Константий патриаршествовал в 30-х гг., — а потому, что имя это очень знаменательно в истории христианского просвещения в Греции. Константий был действительно ученый патриарх. Можно сказать, что по учености он был первым преемником Геннадия Схолария на патриаршей кафедре Константинополя. Древняя столица Византийского царства почти 300 лет не видела такого образованнейшего патриарха, каким является Константий. Он родился в Константинополе в 1770 г., сначала получил образование в одной элементарной школе, а потом учился в патриаршей академии. Впоследствии ему удалось окончить курс в другой академии, а именно в нашей, Киевской, куда направил его фельдмаршал Румянцев, познакомившийся с Константием в Молдавии. В Киевской академии будущий патриарх учился четыре года и изучил здесь как философские и богословские науки, так и латинский и славянский языки: на русском языке он впоследствии свободно изъяснялся и читал русские богословские сочинения. По окончании образования Константий был возведен в сан архиепископа Синайского, но эта должность не заставляла его жить на Синайской горе, где ему, конечно, нечего было делать. Считаясь архиепископом Синайским и получая доходы, усвоенные этому иерарху (эти доходы получались главным образом от так называемых «преклоненных» богошественной горе недвижимых имуществ в разных православных странах), он жил, однако же, на прекрасном острове Кипре, где находился Синайский метох

[1] *Γεδεών.* Σ. 634; *Βενδότης.* Σ. 86.

(подворье). Целых шесть лет прожил здесь Константий, пользуясь тишиной, досугом и превосходным климатом. Любимым его занятием была наука: он здесь ревностно изучал св. отцов Церкви, археологию и в особенности историков, к которым он всегда питал преимущественную наклонность. В 1811 г. он перебрался в сам Константинополь, где тоже находился Синайский метох: на зиму он оставался в этом метохе, а весной и летом проводил время на прекрасном острове Антигоне в Мраморном море. И теперь, живя в Константинополе и на Антигоне, Константий более всего занимался наукой в том же самом направлении, как и раньше. Синайский метох в Константинополе еще до времени патриаршества Константия сделался, по выражению греческих писателей, вторым Музеем (аристотелевским) и Академией наук в Константинополе. Здесь можно было встретить и патриархов, и архиереев, и сановных политиков, и вообще многих и многих: одни из посетителей Константия приходили затем, чтобы послушать его красноречивую беседу, другие затем, чтобы услышать от него полезный совет, а третьи затем, чтобы найти разрешение многих и разнообразных вопросов научного свойства. В числе гостей Константия можно было видеть и русских, интересовавшихся археологией и историей, и эти посетители потом навсегда сохраняли память об ученых беседах греческого просвещенного архиерея и с благодарностью сообщали своим соотечественникам о той научной помощи, какую находили у этого просвещенного мужа в тех случаях, когда искали и желали ее. Потом он был избран в патриархи столицы, однако же патриаршествовал он недолго (1830–1834 гг.). Но и в это недолгое время он немало сделал в интересах народного просвещения. Он устроил в Константинополе так называемые школы взаимного обучения, одну из таких школ он устроил за свой собственный счет в Фанаре, положил основание для так называемой филологической коммерческой школы на острове Халки, и доныне процветающей. Много забот он употребил на то, чтобы привести в лучшее состояние и патриаршую академию в Фанаре. Полезное патриаршествование Константия, как мы сказали, продолжалось около пяти лет. После того как он оставил патриаршую кафедру, Константий возвратился к прежней жизни патрона и возделывателя науки. Местом его пребывания зимой был метох в столице, а летом — «дача» на Антигоне. Книги и любознательные посетители составляли его общество. Пользуясь свободой и накопленными знаниями, он составил несколько исторических и археологических

сочинений, список которых довольно длинен. Константий достиг глубокой старости, — он умер в 1859 г.[1]

Само собой разумеется, что рядом с Константием в рассматриваемом отношении нельзя поставить никого из патриархов XIX в. Правда, о некоторых патриархах нашего века сообщаются известия, дающие право утверждать, что образованность и любовь к науке в лице того или другого Константинопольского иерарха восходила на кафедру патриаршую, но таких личностей немного, да и немногое можно сказать в похвалу их интеллектуальной стороны личности. Перечислим их. Кирилл VI, родом из Адрианополя, учился в здешних школах, правил Церковью в первой четверти века. Его называют любителем просвещения и покровителем ученых людей. Он оставил после себя несколько значительных сочинений. Ему приписывают устроение в Константинополе музыкальной (певческой?) школы, в которой дело велось по новым методам.[2] К числу сравнительно более образованных патриархов рассматриваемого века относятся еще: Хрисанф, Агафангел и Иоаким III. Хрисанф, родом из Македонии, занимал патриаршую кафедру в 20-х гг., получил образование «в цветущих школах Козани и Фессалоники». Преемник его Агафангел, родом адрианополец, называется мужем образованным, был сведущ в болгарском, русском (он некоторое время жил в Москве), французском и турецком языках. Иоаким III, византиец, в миру имевший не употребляемое у нас имя Христос (Χρῆστος), в первый раз правил Церковью в конце 70-х и начале 80-х гг. Он был знатоком турецкого, валашского, немецкого языков. Важнейшей его заслугой нужно считать основание в Константинополе церковного журнала «Церковная истина». Этот журнал служит богатым подспорьем в развитии богословской науки в столице Турции.[3]

О других Константинопольских патриархах XIX в. и того немногого нельзя сказать, что нами сейчас сказано о Хрисанфе, Агафангеле и Иоакиме III. Их образование было или едва-едва достаточное для того, чтобы занимать с честью такое высокое место, как патриаршая кафедра в славном Константинополе, или же — чего нельзя было бы и ожидать —

---

[1] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 741–743; *Γεδεών.* Σ. 689, 690; *Базили.* Очерки Константинополя. Ч. II. СПб., 1835. С. 152–153.

[2] *Γεδεών.* Σ. 683, 684; Мата в журнале «Христ. Чтение». Т. II. С. 51.

[3] *Γεδεών.* Σ. 688–689, 707–708.

они были положительно необразованными. Так, Анфим III (в 20-х гг.) имел лишь посредственное образование (по другим источникам, был «не очень образованным человеком»). Анфим IV Вамвакис (в 40-х гг.) имел «достаточное образование» — достаточное для чего? Очевидно, для того, чтобы не считаться малообразованным. Об Анфиме V (патриаршествовал в тех же 40-х гг.) говорится, что он причастен «некоторому образованию». Кирилл VII (в конце 50-х гг.) известен посредственным образованием — без указания каких-либо подробностей.[1]

Ниже сейчас перечисленных патриархов по своему образованию стояли Герман IV и Иоаким II. Герман IV, хотя во время своего патриаршества, в 1844 г., и основал известную богословскую школу в Константинополе на острове Халки, сам получил лишь элементарное образование. Подобное свидетельство имеем и о патриархе Иоакиме II: все его образование закончилось с окончанием им курса в первоначальной школе (Церковью управлял в 60-х гг.). О преемнике Германа Софронии III встречаем заметку, что он любил музыку и устроил школу церковного пения.[2] Не следует ли отсюда, что о его образовании совсем нечего сказать?

К совершенно неученым патриархам в XIX в. относятся двое: Каллиник V и Иеремия IV. Управление Каллиника V Церковью совпадает с первыми годами истекшего века; хотя он и был человеком умным (Икономос), но тем не менее был совершенно необразован (ἀμαθὴς ἄνθρωπος). Иеремия IV, при отличавшей его любви к науке и его уме (συνετός), не имел образования (к нему прилагаются те же слова, как и к Каллинику). А о патриархе Константии II (1834–1835 гг.) Гедеон замечает лишь: «Это человек недостойный того, чтобы о нем говорить».[3] Что могла бы значить такая аттестация?

Мы довели до предположенного конца наши рассуждения о Константинопольской патриархии по ее интеллектуальной стороне. Несомненно, что они не производят впечатления цельности и гармонии. Но в этом не наша вина. О второй половине XV и XVI вв. наши сведения по части просвещения патриархов небогаты, но это такая седая старина турецкого периода Греческой церкви, что мы не вправе ожидать богатства исторических материалов для эпохи, столь отдаленной от нашего века.

---

[1] *Γεδεών.* Σ. 686 (Мата в журнале «Христ. Чтение». 1862. Т. II. С. 57), 694, 697, 699.

[2] *Γεδεών.* Σ. 695, 701–703.

[3] Ibid. Σ. 679 (Мата в журнале «Христ. Чтение». 1862. Т. II. С. 47), 682, 692.

Тем не менее, благодаря прекрасным трудам Дамаскина Студита (имеем в виду его «Historia Patriarchica» и «Historia Politica»), мы достаточно верно, как нам кажется, представляем себе состояние просвещения патриархии указанных веков. Переходя от XVI к XVII в., исследователь, как мы отметили это раньше, встречает странное явление: число образованных патриархов в это время вместо приращения сводится к минимуму. Отчего это происходит? Еще больше затруднений испытывает историк, описывая XVIII в., поскольку в нем жили те или другие Константинопольские патриархи. Число образованных патриархов этого времени вдруг намного повышается по сравнению с прежним веком. Как понимать это явление? Едва ли мы ошибемся, если скажем, что, вероятно, и XVII, и XVIII вв. по отношению к образованию в Греции ничем существенно не отличались один от другого. Едва ли XVII в. на самом деле так проигрывает по сравнению с XVIII в. Все дело, кажется, сводится к тому, что XVII в. не имел обстоятельных писателей, которые сохранили бы нужные для нас данные, и бесцеремонных панегиристов этого века. XVIII же век известен тем, что тогда жили несколько писателей, очень склонных впадать в оптимизм и многоглаголивых (Дапонте, Д. Прокопий и отчасти Макрей). Верить им на слово едва ли возможно. Их отзывы о патриархах походят на те отметки, какие проставляются в кандидатских (а в старину и в магистерских) дипломах Духовных академий. Здесь обыкновенно читаем: отлично, хорошо, весьма хорошо и пр. Но таким отметкам не придают серьезного значения ни благодушные экзаменаторы, которые наставили лестных отметок, ни сами владельцы дипломов, ни начальство, которому предъявляются эти дипломы; а меньше всего значения этим отметкам дают мусорщики, к которым с течением времени попадают дипломы: мусорщики ценят больше всего бумагу и пергамент. Почти то же значение имеет и большинство свидетельств о состоянии просвещения в Константинопольской патриархии указанного века.[1] Отзывы эти подозрительны по их оптимизму. М. Гедеон знает им цену и поступает благоразумно, когда эти отзывы убавляет на 90%

[1] В источниках XVIII в. встречаем отзывы о патриархах: ἐλλόγισμος — πολυμαθής — εἰδήμος чего-нибудь — ἔμπειρος-πεπαιδευμένος — ἐπίσημος διὰ μάθησιν — τῶν πεπαιδευμένων πολυμαθέστατος — φιλόμουσος — εὐμαθής — φιλομαθής к. λ. π. Но эти отзывы, в особенности если они сразу в большом количестве прилагаются к одному и тому же лицу (а это бывает с патриархами XVIII в.), имеют очень много общего с вышеуказанными отметками на дипломах.

по их количеству (т. е. по их стремлению широко расписывать интеллигентность патриархов), и когда он же убавляет их на 25% по их качеству. Мы вполне разделяем воззрения Гедеона, сбавляющего в сейчас указанном случае 90%, но должны сказать, что он еще мало сбавляет с цены, когда проверяет качественное достоинство оптимистических отзывов. Нам кажется, что мы сами поступаем правильнее, сбавляя цену отзывов по их качественности на 50%. Что такая процедура качественной сбавки в отзывах XVIII в. очень позволительна, это легко усмотреть из следующего: сравнивая XVIII и XIX вв., мы видим, что в XIX в. число образованных патриархов в Константинополе вдруг падает и убавляется по сравнению с XVIII в. Но этого явления в действительности быть не могло: если много было образованных архипастырей столицы в XVIII в., в XIX в. их должно быть еще больше. Разница, столь заметная с первого взгляда между XVIII и XIX вв., кажущаяся: патриархов XVIII в. перехвалили, а патриархов XIX в. никто не счел необходимым хвалить до излишества.[1] Поэтому полагаем, что начертанная нами картина просвещения патриархов XIX в. правильнее и беспристрастнее, чем как можно описывать ту же сторону дела за XVIII в. Вообще, если исторические отзывы о XV и XVI вв. мы оставим почти неприкосновенными, а слишком малочисленные благоприятные отзывы о XVII в. несколько расширим и разбавим их оптимизмом, отзывы же о XVIII в. намного поубавим, растворив их пессимизмом, и оставим без существенных изменений отзывы о XIX в., то полагаем, что мы приблизимся к истинно-историческому представлению о степени просвещенности патриархии от второй половины XV в. до ближайших к нам времен, причем, конечно, мы не должны забывать того общего правила, что просвещение движется вперед и что позднейшие века в этом отношении счастливее прежних.

---

[1] Скромность — лучшее украшение XIX в. Вместо пышных и невероятных эпитетов, какими украшались патриархи XVIII в. за их просвещенность и ум у писателей этого самого века, в источниках XIX в. встречаем очень скромные рекомендации интеллектуальных достоинств патриархов этого века. О патриархах или умалчивается, каковы они были в этом отношении (разумеется, не без цели), или же, как мы уже знаем, попадаются — и часто — заметки вроде следующих: μετρίας παιδεύσεως, παιδεύσεως τινος (sic!), παιδείας μετρίας; или даже заметки еще более скромного характера: στοιχέιωδους παιδεύσεως, στοιχειωδεστάτης παιδεύσεως; встречаются и совсем обидные заметки: ἀμαθής! Уж тут нет прикрас и лести или пустой риторики!

## II

## *Нравственный облик, церковно-общественная деятельность, нестроения и злополучия Константинопольской патриархии*

(во второй половине XV и в XVI в.)

Для того чтобы нам самим легче было разобраться в многочисленных материалах, служащих основанием предлежащего церковно-исторического трактата и, с другой стороны, ради удобства читателя мы разделим этот трактат на несколько отделов в хронологическом порядке. Не считаем нужным скрывать, что для такого деления на отделы у нас нет внушительных и непререкаемых оснований; но тем не менее, разграничивая отделы, мы далеки от того, чтобы действовать произвольно. Например, первый отдел указанного трактата будет охватывать явления в исторической жизни Константинопольской патриархии с середины XV в. и почти до самого конца XVI в., до окончания правления Церковью известным патриархом Иеремией II. Правление Иеремии II мы принимаем за конец первого отдела данного исторического трактата не только потому, что с этим патриаршеством прерывается один из очень важных источников для истории Греческой церкви турецкого периода (имеем в виду «Historia Patriarchica» Дамаскина Студита, которую несколько восполняет уже известный нам Иерофей Монемвасийский), но и потому, что в патриаршество Иеремии происходит важное событие в истории патриархии: эта последняя лишается монастыря Всеблаженной, где со времени Магомета II Константинопольские иерархи имели свою резиденцию, и она — патриархия — вынуждена была искать для себя нового убежища, каковым после некоторых неудачных попыток водворить патриархию там или здесь и сделался, наконец, знаменитый или, если угодно, пресловутый Фанар. Впрочем, водворение патриархии в Фанаре было уже по смерти Иеремии; это водворение мы рассматриваем как естественное начало, которым открывается дальнейший, или второй, отдел взятой нами на себя работы изучать патриархию с той ее стороны, которая нами выше намечена так: «Нравственный облик, церковно-общественная деятельность... Константинопольской патриархии».

Итак, мы сказали, что прежде всего в виде отдельного целого мы постараемся изучить состояние патриархии в упомянутом отношении — от

половины XV до конца XVI в.[1] Первым вопросом в этом случае, как нам кажется, должно быть: какие патриархи этих времен оставили по себе память в истории как о лучших, более или менее замечательных по своей нравственной жизни иерархах, и какие из тех же патриархов оказывались ниже того назначения, какое им было предуказано? Нет сомнения, Геннадий Схоларий в нравственном отношении должен быть поставлен так же высоко, как высоко он стоял и в умственном отношении; но говорить о Геннадии после того, как нами посвящена была этой личности несколько раньше отдельная глава, мы считаем делом лишним. А потому обратимся к его преемникам на Константинопольской кафедре.

Непосредственным преемником Геннадия был Исидор, иеромонах. До возведения в патриархи он был общим духовником константинопольского народа. Его правление Церковью было мирно и неблазненно. О нравственном характере этого патриарха летописец знает лишь одно хорошее. Духовная паства уважала его — и было за что: он являлся образцом архиерея. К сожалению, никаких подробностей, характеризующих образ Исидора, историки не сохранили до нашего времени. Летописец прилагает к нему известные слова из Послания к Евреям: «Преподобен, незлобив, беспорочен», но, не говоря о неуместности этих слов, тот же летописец то же самое изречение прилагает потом и еще к одному патриарху (Иеремии II), следовательно, если это изречение и прилагается к Исидору, то в нем не заключается какой-нибудь особенной, исключительной похвалы по отношению к рассматриваемому

[1] Для большой хронологической ясности настоящего очерка помещаем список Константинопольских патриархов: Геннадий Схоларий (1454–1456), Исидор (1456–1463), Софроний I (? 1463–1464), Иоасаф I (1464–1466), Марк II (1466–1467), Дионисий I (1467–1472), Симеон I (1472–1475), Рафаил I (1475–1476), Максим III (1476–1482), Симеон I (1482–1486, вторично), Нифонт II (1486–1489), Дионисий I (1489–1491, вторично), Максим IV (1491–1497), Нифонт II (1497–1498, вторично), Иоаким I (1498–1502), Пахомий I (1503–1504), Иоаким I (1504–1505, вторично), Пахомий I (1505–1514, вторично), Феолипт I (1514–1520), Иеремия I (1520–1522), Иоанникий I (1522–1523 или 1524), Иеремия I (1524–1537, вторично), Дионисий II (1537), Иеремия I (1537–1545, в третий раз), Дионисий II (1545–1555, вторично), Иоасаф II (1555–1565), Митрофан III (1565–1572), Иеремия II (1572–1579), Митрофан III (1579–1580, вторично), Иеремия II (1580–1584, вторично), Пахомий II (1584–1585), Феолипт II (1585–1586), Иеремия II (1586–1595, в третий раз). Список вышепоименованных патриархов, до Иеремии II включительно, составлен нами на основании известной книги Мануила Гедеона «Πίνακες».

патриарху.[1] — Пользуемся случаем, чтобы сделать замечание о том, из кого избирались патриархи теперь и стали избираться впоследствии. Исидор, как видим, избран патриархом из иеромонахов, а Геннадий даже из простых монахов. Но такие случаи довольно скоро перестали иметь место. Еще четыре или пять патриархов в XV в. были возведены в патриархи не из епископов, а затем патриархов стали избирать исключительно из архиереев. С конца XV в. такая практика сделалась господствующей. Эта практика составляет нечто новое по сравнению с христианскими временами византийской истории: при христианских императорах в патриархи возводились лица не епископского достоинства, иногда даже миряне.[2] Новая практика, если не ошибаемся, имела целью некоторым образом уравнять Константинопольского патриарха с римским папой, который уже давно избирался исключительно из лиц архиерейского сана.

Высокими нравственными достоинствами отличался также и патриарх Дионисий I, известный с именем Филиппопольского, так как он взошел на патриаршую кафедру из митрополитов Филиппопольских. Родиной его был Пелопоннес, по архиерейству он был ставленником Геннадия Схолария. Летописец, говоря о Дионисии, делает следующую характеристику: он был человеком совершенным в добродетели и отличался монашескими достоинствами; много постился, целые ночи проводил в бдениях и молитве; если ему нужно было куда-нибудь отправиться по церковным делам, он никогда не позволял себе сесть на лошадь, но всегда ходил пешком, несмотря на глубокую старость. В его патриаршество в Константинополе случилось сильное и многократное землетрясение, благочестивый же патриарх, чтобы умолить гнев Царя Небесного, в эти несчастные дни проводил время в том, что ходил из одной церкви в другую, совершая везде молебные пения. Бóльшая часть его правления Церковью протекла в великом мире, и Церковь жила в полном единомыслии.[3] Впрочем, начало его патриаршествования ознаменовалось некоторыми волнениями в Церкви, но об этих волнениях речь впереди.

---

[1] Historia Patriarchica. P. 95. Ср.: P. 191. Edit. Bonn.

[2] *Гедеών.* Πατριαρχικοί Πίνακες. Σ. 21, 24.

[3] Historia Patriarchica. P. 108, 133; *Κιγάλας.* Νέα σύνυψις. Σ. 449; *Δωροθέος.* Βιβλίον ἱστορικὸν. Σ. 431. Кигала в данном случае не походит на Дорофея — новое доказательство независимости первого от второго (против Сафы)

С большими похвалами древние, а за ними и новые историки отзываются о патриархе Симеоне, родом из Трапезунда. Он был склонен делать все на пользу ближних; его нищелюбие было так необыкновенно, что, по словам летописца, в этом отношении едва ли кто из современников мог равняться с ним. За свою добродетель Симеон сделался общим любимцем. Его правление Церковью протекало в мире, безо всякой смуты и соблазна.[1] К сожалению, мы лишены каких-либо подробностей относительно нравственной жизни этого патриарха. После смерти патриарха Симеона осталось значительное богатство; и так как он умер, не составив завещания, то из-за этого богатства возникли тяжкие последствия и для самой Церкви.[2] Но, кажется, нет оснований ставить Симеону в грех и вину существование у него богатства. Нужно полагать, что сам Симеон происходил из богатой фамилии и имущество его было не благоприобретенным, а наследованным. — Выше мы сказали, что Симеон был трапезундец. С именем трапезундцев того времени, о котором мы говорим, у некоторых новейших историков соединяется представление как о лицах, склонных к интригам и безмерно честолюбивых. Так как Трапезундское царство пало от руки Магомета II вслед за Византийским (именно в 1461 г.) и цвет трапезундского общества частью добровольно, частью насильственно переселился в Византию, то полагают, что эти трапезундцы по переселении сюда начали всячески интриговать в надежде приобрести значение и силу в государстве и обществе.[3] Вопрос, в чем выражалось интриганство трапезундцев в Византии в политических сферах при Магомете II, для нас не представляет интереса. Что же касается церковных византийских сфер, где будто бы тоже много смут и неурядиц возникло по вине трапезундцев в то же время, то мы на это должны сказать: мы решительно не верим в интриганство трапезундцев в этом случае. Вот, например, Симеон — трапезундец, он сделался патриархом; допустим даже, что он достиг сана не прямыми путями, а при помощи своих единоземцев, имевших значение при дворе. Что же плохого мы можем сказать об этом трапезундце? Греческие историки

[1] Historia Patriarchica. P. 102, 112; *Μελετίου.* Ἱστορία. Т. III. Σ. 331; *Γεδεών.* Σ. 483.

[2] Historia Patriarchica. P. 129–130.

[3] См., например: *Pichler.* Geschichte der kirchlichen Trennung. Bd. I. S. 425; *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас... С. 9–10.

древнего времени со значительным единодушием говорят о нем в исключительно похвальном тоне.[1] На каком бы основании мы стали отрицать эти свидетельства? И ради какой цели? Разве для того, чтобы в трапезундцах отыскивать причину появившихся нестроений и в Церкви? Но ведь и без трапезундцев между константинопольскими греками много было людей негодных и своекорыстных, которые помимо трапезундцев могли быть и были источником разных непорядков в Константинопольской церкви. Нам кажется, дело лишнее сваливать на трапезундцев то, в чем, нет сомнения, виноваты лишь сами греки. Не будем отрицать того, что изредка некоторые из трапезундцев причиняли неприятности главам Византийской церкви, но то, что случалось изредка, не может быть возводимо в какое-то общее правило. Патриарх Симеон — трапезундец. Вот ручательство, что были и прекрасные люди между этими пришельцами, настолько прекрасные, что их скорее можно поставить в образец грекам, чем жалеть о греках, что в их среду в Константинополь вошел и элемент трапезундский, — трапезундский, но, конечно, все же греческий: церковь Трапезундская была по существу все же церковь Греческая. Не мешает еще упомянуть и о том, что очень скоро эти элементы слились между собой в Византии, не оставив никаких следов их первоначальных различий.

К числу достойнейших патриархов относится Максим III. Еще будучи мирянином и проходя должность великого экклезиарха, он показал себя ревностным охранителем церковных законов, за что и пострадал от иноверной власти. Избранный в патриархи, он был посвящен в монахи, причем прежнее его имя, Мануил, заменено новым — Максим. Нравственный образ Максима как патриарха летописец рисует очень кратко. При нем в Церкви господствовала любовь, как требует того христианский закон. Он очень заботливо наставлял паству на путь истинный. Правление его характеризуется как мирное и неблазненное. При нем не оставалось места ни для каких разногласий в Церкви.[2]

---

[1] Historia Patriarchica. Ibid.; *Δωροθέος*. Σ. 423–424; *Μελετίου*. Σ. 321. И о других трапезундцах иногда указывается, что, находясь при султанском дворе, они прямо действовали в интересах Православной Церкви (Historia Patriarchica. P. 117–118).

[2] Historia Patriarchica. P. 116 (*Δωροθέος*. Σ. 427; Κιγάλας. Σ. 441; *Μελετίου*. Σ. 333 — все берут свои отзывы о Максиме из «Historia Patriarchica»).

Как человек безупречной нравственной жизни является перед нами патриарх Нифонт II. О нем известно, что он в ранней молодости полюбил монашескую жизнь и, оставив родительский дом, поселился в одном из афонских монастырей. Он был чужд какого бы то ни было искательства, но ему суждено было сделаться архиереем. Когда однажды сделалась вакантной митрополичья кафедра в Фессалонике, Нифонт неожиданно был выбран жителями этого города в митрополиты. Сначала он и слышать не хотел о том, чтобы принять на себя сан архипастыря Фессалоникийского; и только просьбы и убеждения прочих афонских монахов побудили его принять бремя правления Фессалоникийской церковью. Впоследствии и на патриаршей кафедре Нифонт сохранил то же смирение, каким он отличался в качестве простого монаха на Афоне. Интересно наблюдать, что Нифонт был назначен не Константинопольским синодом на Фессалоникийскую кафедру, а был избран архиереями и клириками, принадлежавшими к Фессалоникийскому округу, и жителями этого города.[1] Если летописец не фантазирует, то мы в этом случае видим пример сохранения древних обычаев, в силу которых паства сама имела право избирать себе пастыря. Что касается патриаршествования Нифонта, то оно не обошлось без печалей и страданий, но он безропотно нес свой крест, о чем, впрочем, подробнее будем говорить после.

К числу достойных патриархов рассматриваемого времени, кажется, можно относить и Дионисия II, родом из Галаты в Византии. По крайней мере, мы должны приписывать ему качества кротости и всепрощения. В его жизни был такой случай. Однажды в праздник Преображения патриарх совершал литургию, вдруг к нему подбежал какой-то безумец с ножом в руке и хотел его зарезать. К счастью, дело ограничилось тем, что орудие повредило нос у патриарха. Произошло великое смятение. Виновник был схвачен. Народ требовал, чтобы его повесили. Но патриарх рассудил иначе: он приказал отпустить на свободу дерзкого человека. Впоследствии преступник сделался монахом.[2] Поступок этот, без сомнения, совершенно сообразен с тем идеалом, каким должен быть истинный пастырь стада Христова.

Из числа патриархов изучаемого времени более или менее определенные сведения имеем еще о нравственных достоинствах Иеремии II. Автор

[1] Historia Patriarchica. P. 128–129.

[2] *Δωροθέος*. Σ. 447. (*Σάθας*. Παράρτημα — ἐκ τοῦ χρονογράφου Δωροθέος. Σ. 7.)

сочинения «Historia Patriarchica» изображает нравственный образ Иеремии в чертах самых возвышенных. Он именует его благочестивым, святым, милосердным и находит, что он отобразил в себе те самые качества, которые были присущи, как говорит апостол Павел, самому Иисусу Христу в Его земной жизни.[1] Но мы должны сказать, что этот автор писал свою книгу тогда, когда Иеремия только что начал патриаршествовать, не говоря уже о том, что приведенная характеристика патриарха слишком риторична и потому не может внушать к себе доверия. Впрочем, мы не хотим отрицать нравственные достоинства у Иеремии; мы затрудняемся лишь точно определить их степень. Быть может, ближе к истине стоит та характеристика Иеремии, какую находим у Иерофея Монемвасийского. Он пишет: «Иеремия происходил от добрых родителей, был деятелен, хотя и не был чужд грубоватости; он не получил навыка по части строго монашеской жизни, хотя и был воздержан».[2] Разумеется, эту характеристику нельзя назвать очень лестной, но, с другой стороны, нужно помнить, что от такого пессимиста, как Иерофей, лучших отзывов, кажется, никто не дождался. Во всяком случае, мы не видим оснований исключить имя Иеремии из числа имен наиболее достойных патриархов XVI в.

Затруднительнее решить вопрос, относить ли к лучшим патриархам изучаемого времени Марка II Ксилокаровиса? Летописец говорит, что его не любили клирики и что при нем они делали много соблазнительного.[3] Но почему клирики не любили его и устраивали скандалы — потому ли, что патриарх был недостойный человек, или еще почему? Гедеон составляет себе хорошее мнение о Марке. Он называет его мужем добрым и достойным. А его столкновения с клириками объясняет тем, что патриарх был человек очень строгий и желал ввести строгую дисциплину в рядах константинопольских клириков.[4] А если так, то правильнее будет относить Марка к лицам нравственно высоким, но недостаточно искусным в управлении Церковью.

---

[1] Historia Patriarchica. P. 191.

[2] *Δωροθέος.* Σ. 449: ἀπαίδευτος ἀπὸ καλογερικὴν τάξιν (*Κιγάλας.* Σ. 466: ἄπρακτος απὸ κολογερικὴν ταξιν); *Σάθας.* Παράρτημα. Σ. 9. Каким образом на основании этого Иерофеева известия проф. И. И. Малышевский делает заметку об Иеремии II, что он называется добрым монахом, испытанным практикой жизни (Мелетий Пигас... С. 23), мы не понимаем.

[3] Historia Patriarchica. P. 101.

[4] *Γεδεών.* Σ. 481–482.

О некоторых патриархах изучаемого времени, по их нравственной стороне, мы не находим очень определенных сведений, а потому, не делая о них замечаний здесь (тем более что с иными из них нам придется еще встретиться впоследствии), мы скажем теперь о таких патриархах, которые по их нравственному облику составляют противоположность лучшим и достойнейшим Константинопольским иерархам XV и XVI вв., перечисленным выше.

Решительно все историки как прежнего, так и нашего времени говорят с презрением и негодованием о патриархе Константинопольском Рафаиле. По известиям единственного источника, из которого черпают известия о Рафаиле все последующие повествователи, а именно по «Historia Patriarchica», этот патриарх был человек крайне невоздержанный. Он даже не был в состоянии присутствовать ни при вечернем, ни при утреннем богослужении, так как от пьянства не мог выстаивать обычного богослужения. Кто бы ни являлся к нему в какой бы то ни было час дня — ради ли духовных советов или с целью найти у него обычный суд, — таковой находил патриарха непременно пьяным. Соблазн достиг крайней степени, когда произошел следующий случай: Рафаил пьяным пришел ко всенощному бдению в великий пяток Страстной недели, но за богослужением, стоя на троне, задремал, причем из его рук выпал патриарший жезл; задремавшего патриарха разбудили и снова дали ему выпавший из его рук жезл. После сообщения этого известия летописец замечает, что весь мир возненавидел Рафаила — и священники, и миряне.[1] Нужно ли понимать эту характеристику патриарха Рафаила с полной буквальностью? Нам кажется, что требуется некоторая критическая осторожность при изучении приведенных выше, чрезвычайно необычных сведений. Возможно, что Рафаил вовсе не был таким пропащим человеком, каким рисует его греческая историография. Нужно принять во внимание одно очень важное обстоятельство: Рафаил по своему происхождению был не грек, а серб. Серб на Константинопольском патриаршем престоле — слыханное ли это дело? Во всяком случае, это несомненный факт, что в течение многих веков, какие жила Греческая церковь под владычеством турок, только один раз и занимал патриаршее место славянин. Имеем в виду Рафаила. Думаем, что грекам казалось невыносимым делом, прямым оскорблением для них, что кафедра Византии

[1] Historia Patriarchica. P. 113–114.

стала достоянием какого-то славянина. Нужно знать, как греки всегда презирали и гнушались всем тем, что лежало за пределами их благороднейшей, как им казалось, нации, чтобы понять: могли ли они равнодушно видеть серба на кафедре Григория Богослова и Златоуста? Давнишнее филэллинство греков не могло примирить их с фактом появления какого-то серба во главе их церковного управления. Это наше размышление не есть плод фантазии. Историк Кигала, передавая тот же рассказ о Рафаиле, ясно дает заметить, чем главнее всего возмущались константинопольские христиане при виде Рафаила. Кигала, во-первых, называет его человеком «преварварским» (τρισβάρβαρος), давая тем знать, что для греков славянин есть совершеннейший варвар; во-вторых, тот же историк пишет, что возненавидел его народ, между прочим, и за то, что он говорил не на греческом языке (ἀλλόγλωσσος).[1] Нам представляются очень многозначительными эти заметки Кигалы: они проливают, как нам кажется, настоящий свет на ту характеристику, какой удостаивается Рафаил у греческого летописца. Чтобы не возвращаться к личности Рафаила в другой раз, мы теперь же передадим и некоторые другие сведения относительно этого патриарха; из этих сведений еще яснее открывается, что константинопольские христиане, греки, с явной враждой встретили патриаршествование Рафаила, что они, далее, не скрывали своей антипатии к нему во время его правления Церковью и что, наконец, только ненависть греков довела Рафаила до того унижения и той злосчастной смерти, которая служила достойным завершением драмы. Едва ли нужно добавлять, что чувство нерасположения к Рафаилу от предков перешло к потомкам, и таким образом сложилось и упрочилось в истории то мрачное сказание, какое нами приведено выше. Рафаил, как само по себе понятно, не был народным избранником. Греки никогда не позволили бы себе по доброй воле посадить на патриаршую кафедру Константинополя славянина. Рафаил назначен был в патриархи высочайшей волей Магомета II. Константинопольский собор со своей стороны лишь исполнил пустую формальность, когда изъявил согласие иметь Рафаила патриархом. Думаем, что султан не сам пришел к мысли возвести Рафаила в патриархи, но что он действовал под влиянием своей мачехи, сербки и христианки; возможно, что эта мачеха, Мария, пожелала видеть облеченным патриаршим саном одного из членов

[1] *Κιγάλας.* Σ. 440.

ее свиты, каким и мог быть Рафаил. Впрочем, должно сознаться, что Мария не упоминается греческим летописцем при рассказе о рассматриваемом патриархе. Назначение Рафаила в патриархи встречено было в Византийской церкви явной оппозицией: митрополит Ираклийский, который по древнему обычаю посвящал патриарха Константинопольского, на этот раз не пожелал исполнить этого долга и сказался больным. Двое других важнейших иерархов, Кесарийский и Эфесский, тоже уклонились от этой чести. Посвящал Рафаила митрополит Анкирский, может быть и не по доброй воле. И вот Рафаил стал патриархом. Но оппозиция ничуть не думала мириться со свершившимся фактом. Архиереи устроили забастовку (ἔκαμαν στάσιν) и отказывались служить в церкви вместе с Рафаилом: и только из страха перед султаном, против воли, стали потом участвовать в богослужении с патриархом. Истинным торжеством для оппозиции была та минута, когда Рафаил должен был внести обещанные им султану две тысячи дукатов, а между тем в казне патриарха не было ни копейки. Да и откуда могли бы взяться деньги у Рафаила? Все константинопольские христиане-клирики, архонты и весь народ — по замечанию летописца — решились отнюдь не оказывать помощи Рафаилу. По выражению Кигалы, не было совершенно никого, кто бы помог патриарху. Греки добивались того, чтобы неприятный им патриарх стал банкротом. Когда Рафаил не смог внести в султанскую казну вышеуказанную сумму денег, то он был посажен турками в темницу (по словам летописца); а по Кигале выходит, что в темницу бросили его не турки, а сами же греки из ненависти к патриарху. Конец жизни Рафаила был печален. Находясь в темнице, он будто бы заявил, что пусть позволят ему ходить по улицам и собирать деньги, в надежде, что ему удастся собрать столько денег, сколько нужно для уплаты в казну. Ему позволили это, возложив, однако, на его шею тяжелую железную цепь, держась за которую и водил его какой-то турок по улицам столицы. Зрелище отвратительное! Но у греческих историков напрасно мы стали бы искать хоть одно слово, выражающее сострадание к несчастному. Вскоре последовавшая смерть положила конец страданиям Рафаила. Разумеется, собрать ту большую сумму денег, какая была надобна, не было никакой возможности: Рафаил мог собирать лишь столько денег, сколько необходимо было ему на пропитание, или, по саркастическому выражению летописца, на объедание и пьянство.[1] Вот

[1] Historia Patriarchica. P. 114–116; *Κιγάλας*. Σ. 440; *Δωροθέος*. Σ. 425.

история Рафаила. Это одна из самых драматических страниц в истории Константинопольской патриархии новейших времен. Мы не сомневаемся, что это действительная драма, в которой роль страдальца играет Вселенский патриарх-славянин, а роль мучителей — подчиненные ему христиане, оскорбленные тем, что какой-то славянин осмелился воссесть на столичную кафедру Греческого царства, и вымещающие на страдальце свою национальную вражду к тем, кто не греки.

Делая наши критические замечания по поводу истории патриарха Рафаила, мы, однако же, не думаем отвергать исторических фактов, сюда относящихся, так как не намерены идти наперекор всем историкам всего света. Было бы слишком смело обелять Рафаила и выставлять его исключительно жертвой национальной вражды; тем не менее, мы решаемся утверждать, что, по всей вероятности, Рафаил не был таким потерянным человеком, каким рисует его греческая историография. Слишком много теней наложено и на без того несветлую личность Рафаила. Допускать сильное преувеличение в изображении патриарха Рафаила заставляет уже и то обстоятельство, что не странно ли: только один славянин занимал кафедру Константинопольскую, и тот, по уверению греков, был жалчайшим человеком?

Другой патриарх, о нравственности которого можно составить невыгодное мнение, — Максим IV. В миру — Манассия, он сначала был афонским монахом, а потом митрополитом Серрским; по избрании в патриархи он получил имя Максим. Характеризуя его нравственную жизнь, греческий летописец пишет: «Когда он был патриархом, о нем распространилась в обществе худая молва — и все христиане, священники и миряне, начали поносить его. Справедливо или нет поносили его — это лучше всех знал сам патриарх, и он должен будет дать отчет на Страшном суде. Соблазн происходил по причине одного монаха, по имени Гавриил».[1] Вот рассказ, дающий основание заподозрить нравственность патриарха; он, конечно, неясен. Мануил Гедеон поставляет худой слух о патриархе в связь с личностью вышеупомянутого Гавриила и таким образом дает повод полагать, что слишком интимные отношения Максима к Гавриилу были поняты обществом в преступном для патриарха смысле.[2] Максим был вынужден оставить патриаршую кафедру.

---

[1] Historia Patriarchica. P. 134.

[2] *Γεδεών.* Σ. 491–492.

Яснее и определеннее констатируется нравственная распущенность патриарха Феолипта I. Он был сделан патриархом из митрополитов Яннины. Несмотря на то, что он патриаршествовал лет пять, о нем не сохранилось почти никаких сведений. В его патриаршествование возникло великое смятение по тому поводу, что явились обвинители и свидетели, которые брались уличить патриарха в совершении им плотского греха. Это несколько неопределенное обвинение новейшие историки прямее называют обвинением в блудодеянии. Для суда над патриархом собран был собор в Константинополе, но прежде чем он окончил свое дело, Феолипт умер, и, таким образом, членам собора не было надобности доводить процесс над патриархом до конца. Правление Феолипта замечательно тем, что при рассказе о его патриаршествовании встречается первое указание на то, что этот патриарх испросил себе у султана берат, утверждающий его в патриаршей должности.[1] Само собой понятно, что получение берата от султана ставило патриарха в особую зависимость от мусульманского главы государства. И если берат первым получил Феолипт (конечно, потому, что хотя и желал патриаршествовать, но не надеялся быть избранным законным путем), то на этом патриархе лежит тяжкая вина, состоящая в пренебрежении церковными интересами и в поставлении личных расчетов выше этих последних.

Четвертым и последним лицом на патриаршем престоле, нравственные качества которого возбуждают большие сомнения, был Иоасаф II. Он обладал значительным богатством, так как ему удалось открыть какой-то клад. В обращении с клириками он был горд, надменен и тщеславен. Он держал в отдалении от себя даже своих секретарей, не желая прямо из их рук брать и те бумаги, которые ему следовало подписать и пропечатать патриаршей печатью: для сношений с секретарями он избрал особый способ, приучавший их к смирению. Но хуже всего было то, что он любил произвол и запятнал себя симонией, несмотря на то, что, будучи богатым, он, по-видимому, не должен был бы гоняться за золотом. Герлах знал, что в Константинополе считали Иоасафа симонистом, пускавшим в продажу епископские места. Но важнее свидетельства Герлаха в этом отношении определение собора, бывшего в Константинополе. Сам Иоасаф собрал этот собор, имея в виду сделать на нем постановления, грозные

[1] Historia Patriarchica. P. 151–152; *Heineccii* Abbildung der Griechischen Kirche. Theil. I. S. 50.

для непослушных клириков. Но собор обратил свою деятельность против самого Иоасафа. Ободряемые тогдашним временщиком, Михаилом Кантакузином, члены собора подняли дело о симонии патриарха и присудили его к лишению кафедры, к возвращению незаконно собранных им денег и к ссылке на Афон. Собор состоял из очень большого числа членов: на нем были 51 митрополит и епископ.[1] Положим, что собор действовал, может быть, и не совсем самостоятельно, так как он находился под влиянием Кантакузина, но во всяком случае мы не вправе сомневаться в честности его действования, как иногда это делается. Такой многочисленный собор ведь нельзя же было склонить к несправедливости даже и сильному временщику. Некоторые из современников Иоасафа старались обелить патриарха и выставить его невинной жертвой деспотизма Кантакузина. Так, на защиту Иоасафа выступали в свое время Иоанн и Феодосий Зигомалá (отец и сын), двое константинопольских ученых XVI в. Феодосий Зигомалá именовал его мужем превосходным и указывал, что патриарх только по ненависти лишен кафедры; причем давал знать, что деяние Константинопольского собора 1565 г. против Иоасафа внесено в «Historia Patriarchica» (Малаксом) вопреки справедливости.[2] Другой Зигомалá, Иоанн, в беседе с Герлахом рекомендовал Иоасафа как человека доброго, невинного и святого, который низвержен с кафедры несправедливо.[3] Но эта защита Иоасафа со стороны обоих Зигомалá едва ли значительна. Прежде всего, свидетельство двух таких лиц, как отец и сын, будет справедливо считать за одно свидетельство; а одно свидетельство едва ли может поколебать те авторитетные сообщения, которые приведены выше и которые служат не к чести патриарха. Затем, Иоанн Зигомалá мог любить Иоасафа как своего бывшего ученика (Иоасаф учился у Иоанна),[4] а оба Зигомалá могли ценить этого иерарха и как любителя и покровителя науки (каким и был Иоасаф), и как такое лицо, которое помнило заслуги Иоанна в качестве наставника, — и сообразно с этим платило какими-либо милостями обоим Зигомалá. Вообще, нам кажется, нет побудительных причин много смягчать

[1] Historia Patriarchica. P. 178–187; *Δωροθέος*. Σ. 448 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 8); *Gerlach*. Tagebuch. S. 59.

[2] Epist. *Theod. Zygomalae*//Turco-Graecia. P. 95–96.

[3] *Gerlach*. Tagebuch. S. 459.

[4] *Δωροθέος*. Σ. 447 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 8).

тот приговор, какой в свое время история произнесла над Иоасафом. Икономос, не становясь ни на сторону благоприятных известий об Иоасафе, ни на сторону неблагоприятных известий о нем, считает возможным характеризовать его и как мужа достопочтенного, и как симониста,[1] но такое совмещение противоположного едва ли может заслуживать одобрения и подражания.

Сообразно нашему плану, после изображения нравственного облика Константинопольских патриархов известного времени у нас должна вестись речь об их церковно-общественной деятельности. Представив несколько образцов, характеризующих нравственную сторону рассматриваемой патриархии, обратимся к изучению ее церковно-общественной деятельности в XV и XVI вв. К сожалению, история очень небогата фактами, на основании которых можно было бы составить сколько-нибудь обстоятельное представление по указанному предмету. Сообщим прежде всего сведения о некоторых более замечательных по своим стремлениям и целям Константинопольских соборах изучаемой эпохи.

При патриархе Симеоне I составился собор, созвание которого Гедеон, однако, относит ко времени Симеонова предшественника Максима III. Документ, из которого мы черпаем сведения о нем, состоит, во-первых, из краткого определения этого самого собора относительно известного Флорентийского собора и, во-вторых, узаконения его касательно того чина, по какому следует принимать в Церковь латинских христиан, ищущих общения с православным обществом. Само собой понятно, что собор Флорентийский, считающийся на Западе Вселенским, подвергается на рассматриваемом соборе осуждению и отвержению. Интересно, что Константинопольский собор называет себя почему-то Вселенским, — разумеется, такой титул принадлежать ему не может. Можно предположить, что этот собор присвоил себе не принадлежащий ему титул ради того соображения, что собор Вселенский, за какой выдавал себя собор Флорентийский, должен быть отвергнут только собором равного значения. Но еще интереснее вопрос, с какой стати в правление патриарха Максима и Симеона вдруг понадобилось отвергнуть и осудить названный западный собор? Судя по тому, что Константинопольскому собору нужно было главным образом решить вопрос об образе принятия в Церковь латинян, можно полагать, что встречались лица, будь то в церкви

[1] Мата в журнале «Христ. Чтение». 1862. Т. I. С. 626–627.

Латинской или Греческой, которые считали излишним подвергать латинян, ищущих общения с Православной Церковью, какому-либо церковному испытанию, основываясь на том, что Флорентийский собор провозгласил, с согласия восточных церковных и гражданских властей, единение между восточными и западными христианами, а для людей, обязавших себя к взаимному единению, нет надобности ни в каком испытании в случае, если они от теоретических представлений о единении желают перейти к фактическому осуществлению этого единения. Что подобные суждения действительно встречались в то время, это отчасти видно из того, что рассматриваемый Константинопольский собор именует себя, разумеется, не без особенного намерения, *первым* Вселенским собором, на долю которого выпала задача подорвать значение Флорентийского собора. К чему бы такое указание, если бы у разбираемого собора не было практической необходимости обнаружить и провозгласить незаконность Флорентийского собора? В самом чине принятия латинян, помещенном в разбираемом документе, между другими вопросами, которые определено предлагать обращающемуся в Православие латинянину, стоит и вопрос: «Отвергаешь ли и считаешь ли за ничто собор, бывший во Флоренции, и его определения, противные Православной Церкви?» Внесение такого вопроса в чин ясно свидетельствует, что Флорентийский собор как исторический факт причинял беспокойство церковному правительству Константинополя, и притом беспокойство — как мы думаем — в том самом смысле, на какой нами указано сейчас. Заслуживает особенного внимания еще следующее обстоятельство: Константинопольский собор именует себя «первым», отвергшим Флорентийский собор. Значит, не было никакого так называемого Софийского собора в Константинополе в 1450 г., который выдается многими восточными писателями за действительно существовавший и которому приписывается отвержение указанного униатского собора. Мы, впрочем, никогда не сомневались, что, несмотря на энергичную защиту подлинности деяний Софийского собора Досифеем Иерусалимским, этого собора на самом деле не происходило, и что деяния его кем-нибудь сфабрикованы на Востоке, по неблагоразумию, «мняся службу приносити Богу».[1] Нам думается, что повод к такой фабрикации был

[1] Некоторые сведения о Софийском соборе см. в нашем сочинении «Очерки истории Греко-Восточной церкви от конца XI до половины XV века». М., 1902. С. 294.

подан именно собором Константинопольским, бывшим при патриархе Симеоне. Дело понятное, что этот собор не был Вселенским, за каковой он выдает себя, а между тем, не имея характера Вселенского собора, он и не обладал правом отвергать Флорентийский собор, признанный на Западе всеми, а на Востоке — тогдашним церковным и государственным правительством за настоящий Вселенский собор. Выходила некоторая коллизия: Флорентийский собор выдает себя, по-видимому, на достаточных основаниях, за собор Вселенский, а между тем на Востоке не последовало соответствующего отпора этим притязаниям; собор при патриархе Симеоне хотя и имел целью уничтожить авторитет и значение Флорентийского собора, но сам он был лишен должного авторитета; в результате получалось странное представление, что как будто Флорентийская уния еще не отменена и есть факт великой важности. Ввиду таких обстоятельств и могла придти какому-либо неумеренному ревнителю Православия мысль сфальсифицировать акты Софийского Вселенского собора от 1450 г. Таким образом, имелось в виду авторитетному противопоставить равное: Вселенскому собору западному — Вселенский собор восточный. Если мы в своих рассуждениях сколько-нибудь попадаем на действительно исторический след, то собор при Симеоне должен быть признан одним из важных звеньев в развитии богословского полемического движения на Востоке против римского католичества Запада. О самом чинопоследовании принятия приходящих к Церкви латинян, которое помещено в рассматриваемом нами документе, много распространяться мы не имеем намерения. Отметим лишь следующее: собор при Симеоне со стороны латинского отступника требовал только отречения от римско-католических заблуждений; акт же присоединения выражался в том, что этого отступника помазывали св. миром, как это происходит и по отношению к крестимым младенцам.[1] Чинопоследование отличается простотой. В этом случае Греческая церковь XV в. стоит много выше Греческой церкви XVIII и XIX вв. Как известно, Греческая церковь в XVIII в. подняла шумный спор о том, каким способом принимать

[1] *Гедеών*: κανονικαὶ διατάξεις ἐπιστολαὶ, λύσεις τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως. Т. II. Κωνσταντινούπολις, 1889. Σ. 65–69; Πατριαρχ. Πίνακες. Σ. 488. (В первом сборнике Гедеоном напечатан сам документ, на основании которого мы сообщили выше сведения о соборе при патриархе Симеоне, а во втором сочинении им же сделаны некоторые замечания о том же соборе.)

приходящих от латинства (и, конечно, от протестантства) к Православию, и стала склоняться к мнению, что этих ренегатов нужно перекрещивать как действительных еретиков, не верующих в догмат о Св. Троице. В результате этих споров, как известно, появилась в Греческой церкви противозаконная практика, способная охладить ревность приходящих к обращению в Православие и состоящая в том, что таких ищущих православной истины здесь стали перекрещивать. Впрочем, к спорам Греческой церкви по вопросу о перекрещивании латинян мы еще вернемся.

Второй собор, о котором мы считаем нужным сообщить некоторые сведения, происходил около середины XVI в., в междупатриаршество по смерти Иеремии I. Об этом соборе греческий летописец сообщает следующие известия: когда разнесся слух о смерти Иеремии, умершего вне столицы, на пути в Валахию и Молдавию, то в Константинополе собрался большой собор, в котором приняло участие много архиереев, а также в нем участвовали клирики, архонты и замечательные люди из остального константинопольского народа. Председательство на нем взял на себя Герман, тогдашний патриарх Иерусалимский. В результате соборных совещаний явилось определение, которое и было подписано как Германом, так и всеми присутствовавшими на соборе архиереями и константинопольскими клириками. В определении говорилось, что всякий архиерей, если он станет домогаться сделаться патриархом без согласия всех митрополитов, архиепископов и епископов Константинопольского патриархата, имеющих свои кафедры на Востоке (т. е. в Азии), Западе (т. е. европейской части Турции) и Морее, — всякий такой архиерей должен быть признан лишенным не только своей кафедры, но и архиерейского сана. Это определение было прочтено на соборе и затем первый из митрополитов Константинопольского патриархата, именно митрополит Ираклийский, облекшись в омофор и епитрахиль, провозгласил анафему на каждого ослушника определения. Собор, таким образом, выработал следующую программу, сообразно с которой должно происходить избрание нового патриарха. Как только патриарший престол становился вакантным, архиереи, находящиеся в Константинополе (а таких всегда бывало немало), и здешние клирики должны были при посредстве гонца известить всех архиереев Константинопольского патриархата о том, что вскоре должно произойти избрание нового патриарха, и вместе с тем пригласить их для совершения этого дела. Собор

надеялся, что в этом случае избрание патриарха будет происходить «мирно, неблазненно и без всякого искушения». По-видимому, соборное определение нашло одобрение и в самом султанском дворце.[1] Спрашивается: чем, какими побуждениями вызвано было это определение? Что нового представляло оно? Если будем читать известное сочинение «Патриаршая история» («Historia Patriarchica»), то заметим следующее любопытное явление: избрание патриархов в разное время происходило различно. В числе избирателей упоминаются то одни архиереи (случайно пребывавшие в Константинополе в данное время), то вместе — и архиереи, и клирики, или же архиереи, а вместе с ними архонты и боголюбезный народ. Отсюда мы выводим заключение, что до середины XVI в., когда происходил рассматриваемый собор, в Константинопольской церкви не существовало нормы, сообразуясь с которой должно бы происходить патриаршее избрание. Это важное дело было игралищем случайностей.[2] Разумеется, похвалить такой порядок нельзя. Возможно, что Константинопольский собор под председательством Германа имел целью урегулировать акт избрания патриарха, дать ему определенную норму. Нужно сказать, что определением этого собора ничуть не исключалось участие народа в выборе патриарха (как иногда думают). Это соборное определение лишь хотело всех епископов патриархата сделать участниками выборов, не устраняя, однако, и голоса народного. Вообще, рассматриваемый собор хотел выработать точную программу выборов, какая вошла в практику лишь во второй половине XIX в. Этим же самым мы хотим сказать, что постановление собора своевременно в практику не вошло. Прежде чем разбираемое постановление возымело силу в истории Греческой церкви, вопрос о наилучшем способе избрания патриарха прошел еще одну фазу своего развития, о чем будет упомянуто в свое время. Что же касается XVI в., когда имел место собор под председательством Германа, то в эту эпоху выбор патриарха не пришел в лучшее состояние по сравнению со второй половиной XV в. и первыми десятилетиями XVI в.

---

[1] Historia Patriarchica. P. 169–170; *Μελετίου.* Ἱστορία. Т. III. Σ. 370; *Γεδεών.* Σ. 507.

[2] Гедеон (Σ. 17–18) делает попытку ориентироваться в вопросе о способах избрания патриарха в XV и XVI вв., но из его попытки видно, что автор не обладает богатством материалов для его решения и что он не сумел прийти к сколько-нибудь ясным представлениям в затронутом им вопросе.

Почти таких же малых результатов достиг и многочисленный собор при патриархе Иоасафе II, собор, о котором мы имели случай упомянуть немного выше и который хотя собран был при Иоасафе, но имел в виду главным образом подвергнуть осуждению самого же патриарха. Собор этот, происходивший в 1565 г. и подвергший суду Иоасафа, поставляет себе целью удержать развитие симонии, в которой повинен был и сам патриарх. Члены собора очень подробно мотивируют гнусность симонии, но все их разъяснения не представляют новизны. Во всяком случае, судя по историческим свидетельствам, собор очень решительно вступил в борьбу со злом. На нем было определено, что если какой архиерей будет брать деньги за посвящение в священные должности, то такой подлежит низвержению из сана. Это определение некоторое время имело силу, и архиереи перестали брать мзду за посвящение. Но, однако, вскоре оказалось, что соборное постановление против симонии было паллиативом, потому что собор запретил взимание платы за акт посвящения, но ничего не сказал касательно так называемого эмватика, т. е. платы, какую патриархи с архиереев, а архиереи со священников брали за право проходить свою должность в той или другой епархии, а также в том или другом приходе. Ведь это тоже симония. И недаром греческий летописец, передавая сведения о соборе 1565 г., говорит, что отцы собора посекли листья на дереве, и ветви его, и самый ствол, но оставили неприкосновенными корни, от которых снова должно было вырасти древо познания добра и зла. Так, летописец говорит об эмватике, который держался на том же самом корне, на каком и взимание платы за посвящение (в собственном смысле симония). И действительно, нашлись такие архиереи, по словам того же летописца, которые ничуть не опечалились оттого, что собор 1565 г. запретил брать деньги за посвящение; они поступали очень искусно, обходя соборное прещение; отказались от запрещенной собором платы, но зато стали брать двойной эмватик. Таким образом, выходит, что то самое, что они теряли, не получая денег за посвящение, они же получали полностью, взимая с лиц, ими посвященных, двойную плату за право иметь то или другое церковное место, разумеется, место, приносящее, в свою очередь, доход ставленнику. Передавая известия о подобного рода поступках архиереев, тот же летописец пишет: и вот «архиереи не могли подвергаться осуждению с Симоном Волхвом, да и наказания никто не заслуживал за свои проделки; началось прежнее служение маммоне. Увы,

увы».[1] Само собой понятно, что неуспешность борьбы собора с симонией не может служить к тому, чтобы отрицать значение за его деятельностью. Все же собор ревностно стремился к церковному благоустройству и заслуживает поэтому доброй памяти в истории.

Из числа отдельных патриархов, заслуживающих внимания по их церковно-общественной деятельности, кажется, с наибольшим правом может быть упомянут известный Иеремия II Транос. Летописец в очень высоких чертах описывает личность Иеремии — и, нет сомнения, в чертах преувеличенных, но это не мешает нам считать его одним из достойнейших патриархов эпохи. Интересно, что при описании правления Иеремии летописец в первый раз указывает на содержание султанских бератов, получаемых патриархами при их вступлении в должность. Таких бератов Иеремия получил два от двух султанов, царствовавших преемственно в его время. Они довольно близко подходят один к другому по содержанию и свидетельствуют о том абсолютизме, который усвоялся патриарху в принадлежащих его ве́дению сферах. Иеремия получил в силу этих бератов «власть и владычество над всеми христианами — лицами духовными и мирскими; он мог производить все то, что требуется христианской религией, не опасаясь никакого препятствия. Противящийся той власти, какая дана патриарху бератом, подлежит наказанию по определению самого султана». Патриарху, по смыслу берата, принадлежит суд над митрополитами, епископами, иереями и всяким человеком греческой веры. Патриарх постановляет определения касательно всех церквей и монастырей.[2] Какое значение имела личность самого Иеремии по отношению к той формулировке, какую получила власть патриарха в этом документе, мы точно не знаем. Но современник Иеремии, Малакс, по-видимому, дает основание догадываться, что расположение султана к Иеремии имело своего рода значение по отношению к вопросу о широте прав, какими пользовался Иеремия как Константинопольский патриарх.[3] Церковно-общественная деятельность Иеремии для его времени выразилась очень многосторонне. В силу султанского берата Иеремия стал естественным судьей всех христиан православной веры; и это дело, по словам Малакса же, он совершал с таким

[1] Historia Patriarchica. P. 187–189.
[2] *Ibid. P. 191–193, 200.*
[3] Ibid. P. 200.

нелицеприятием, что все радовались, имея такого замечательного Вселенского патриарха. Этот же патриарх вступил в решительную борьбу с застарелым злом — симонией. При нем был созван в 1572 г. собор, на котором решено было не только искоренить плату за посвящение, но и самый эматик, который не был осужден собором 1565 г. Летописец, сравнивая этот последний собор с собором при Иеремии, замечает, что собор, бывший в правление этого лица, действительно срубил ветви дерева и его ствол, вырыл из земли самые корни и все это сжег в огне, чтобы худое дерево не могло вырасти опять.[1] Малакс много хвалит заботливость патриарха об устроении и благоукрашении самой патриархии. Сейчас указанный писатель придает высокое религиозно-нравственное значение постройкам Иеремии, соединяя с их красотой представление о возвеличении самого имени христианского среди неверных.[2] Действительно, хоть описание патриаршего храма, устроенного Иеремией, и явно преувеличено летописцем; и хоть преувеличено им и описание перестроенной патриархии, тем не менее все же эти деяния патриарха могли иметь большое церковно-общественное значение.[3] Едва ли нужно упоминать о тех замечательных сношениях Иеремии с протестантским Тюбингеном, которые сделали его имя славным на Западе, послужили к появлению многих сочинений, имеющих первостепенное значение в церковно-исторической науке, но об этих сношениях у нас речь будет отдельно.[4]

---

[1] Historia Patriarchica. P. 194–196; *Гедеών.* Σ. 591.

[2] Historia Patriarchica. P. 202, 204.

[3] Ibid. P. 198–199. Летописец тратит все свои лучшие краски на описание великолепия храма и патриарших зданий, и потому, конечно, он никак не мог предвидеть того, чтобы его витиеватая речь, будучи искажена латинским парафрастом, дала повод одному русскому писателю перевести словами «с великим столом» — такое изречение подлинника, которое по-латыни, вопреки логике и оригинальному тексту, передано выражением «magnam mensam» (См.: *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас... С. 24).

[4] Говоря о церковно-общественной деятельности патриархии, для доказательства влияния Церкви на правительственные мусульманские сферы можно было бы рассказать один очень оригинальный факт, будто бы случившийся в патриаршествование Максима III (Historia Patriarchica. P. 117–124), но этот факт обходят молчанием более благоразумные историки, как, например, Мелетий (Т. III. Σ. 333–334) и Гедеон (Σ. 485–486). Осторожность лучших греческих историков побуждает и нас обойти молчанием факт, рассказанный в вышеуказанном источнике.

Рассмотрение церковно-общественной деятельности Константинопольских патриархов показало нам, что эта деятельность не была ни разнообразна, ни блестяща. Богаче всего Константинопольская патриархия изучаемых веков была нестроениями; к ознакомлению с этим скорбным листом греческой церковной истории мы теперь и переходим. Много беспорядков внесено было в церковную жизнь слишком частой сменой патриархов: патриархи сменяли один другого с нежелательной быстротой. Но на этом вопросе останавливаться не станем; дело это и без того ясно для каждого, кто просмотрит тот список патриархов, который нами приложен в одном из предшествующих примечаний. Не станем мы говорить и о тех подкупах султана, при помощи которых часто недостойные лица, подбавляя плату за право патриаршествования, восходили на достопочтенный патриарший престол. Повесть об этих подкупах не раз рассказана была и в русской церковно-исторической литературе, и притом с такой детальностью, которая, быть может, и не совсем нужна. Если мы хотим вести речь о нестроениях в истории патриархии, то мы имеем в виду остановить свое внимание лишь на фактах этого рода — наиболее крупных и потому наиболее характерных.

Прежде всего передадим рассказ летописца о том, при каких обстоятельствах было положено начало несчастному обыкновению платить деньги султану за право получения патриаршей кафедры. Это случилось менее чем через 15 лет после падения Константинополя, еще при Магомете II. Дело было так. Константинопольской церковью правил Марк II Ксилокаравис. Он был человек очень хороший, но отличался строгостью к подчиненным ему клирикам: а это привело к тому, что Марк сделался нелюбим в духовенстве. Нерасположением клириков к Марку воспользовались трапезундцы, т. е. греки, большей частью насильственно переселенные из Трапезунда в Константинополь; между этими трапезундцами были люди влиятельные у султана и имевшие видные места в управлении государством. Трапезундцам пришло на мысль поставить в патриархи своего соотечественника, иеромонаха Симеона; для достижения цели они стали подкупать столичных клириков и всячески обольщать их, внушая им, чтобы они разгласили молву, что будто Марк сделался патриархом, внеся тысячу золотых в казну султана. Недовольные патриархом клирики так и поступили. Клевета наконец достигла и ушей самого патриарха. Он решительно отвергал обвинение. Но когда этого оказалось мало — слух креп и распространялся, — тогда Марк в присутствии клириков дал

торжественную клятву на Евангелии, доказывая, что обвинение, возводимое на него, есть ложь. Но на врагов не подействовала и эта сильная мера. При таких обстоятельствах трапезундцы послали тысячу золотых Магомету II со словами: «Марк вручил тебе 1000 золотых при вступлении на патриаршество, столько же посылаем и мы тебе и просим дозволить избрать в патриархи одного нашего монаха». Султан был удивлен этим поступком. До сих пор ни один патриарх, не исключая и Марка, не давал султану денег за право быть на Константинопольской кафедре. Долго он думал о глупости ромеев. Все прежние патриархи, напротив, от него, султана, получали дары при возведении на кафедру. Наконец, по долгом размышлении, он взял деньги и сказал, вопреки истине, что будто бы действительно Марк вручил ему тысячу золотых, и дал приказание, чтобы был избран новый патриарх, какого только пожелает народ.[1] Рассказ этот, несмотря на его гармоничность, нам представляется не во всем вероятным. Уже одно то, что он ставит султана в какое-то глупое положение — признать себя взяточником, чем он на деле не был, — возбуждает подозрения. Но мы не намерены входить в подробную критику рассказа. Во всяком случае, можно утверждать, что по какому-то поводу в правление патриарха Марка было положено начало платы султану за право избрания в патриархи, или начало так называемого пескезия. Ясно также и то, что само константинопольское духовенство является главным виновником этого несчастья. Не сам султан ввел пескезий, а пришел к мысли брать таковой благодаря константинопольским клирикам. Не особенно тяжелый вначале, он, как известно, впоследствии возрос до очень крупной и обременительной суммы денег. Есть известие, что оклеветанный патриарх Марк потом оправдался на соборе в возведенном на него обвинении и получил в управление архиепископию в Ахриде (в Сербии).[2] Впоследствии весьма часто встречаются в истории указания, что тот или другой Константинопольский патриарх по лишении патриаршей кафедры получил в заведование известную архиерейскую кафедру. Это не значит, однако же, что они из патриархов делались провинциальными архиереями. Управляли подобными

[1] Historia Patriarchica. P. 101–104. До(Ие)рофей (Σ. 423), Кигала (Σ. 438), Мелетий (Σ. 331) — по «Historia» с тем различием, что первый из них с особенной язвительностью при этом случае говорит о константинопольских клириках.

[2] Historia Patriarchica. P. 105, 107.

епархиями отставные патриархи лишь номинально. С них они получали доход, на который и жили, оставаясь большей частью в Константинополе; доход этот заменял для них пенсию, которой, конечно, турки тогда не платили греческим патриархам. Самой собой понятно, что номинальное управление часто отдаленными от Константинополя епархиями отражалось вредными последствиями для этих последних. В действительности правление такими епархиями находилось в руках наместников, большей частью в сане архимандрита. Отставные же патриархи, получившие в управление епархию, носили название «проэдрос» (экс-патриарх).[1]

Поднесение султану тысячи золотых за право избрать трапезундца Симеона, несомненно, повело к тому, что избрание его в патриархи могло быть лишь формальным. Архиереи, желая или не желая, поставляли патриархом того, кого им указывали. Но этим на сей раз беспорядок не закончился. Низвержение Марка с кафедры послужило к образованию в Константинополе партии, которая желала по-прежнему иметь его патриархом; напротив, приверженцы Симеона — из числа константинопольских греков, — вероятно, клирики, выражали явную вражду к вышеупомянутому злополучному патриарху, они прокляли его как вводителя худых примеров в Церкви (подкуп султана) и не давали ему прохода по улицам, бросая в него камнями. Ввиду таких раздоров появляется новый кандидат в патриархи, который и садится на патриаршую кафедру. Дело происходило так. Мачеха султана (Магомета II) Мария, будучи христианкой, решилась доставить патриарший сан своему духовнику, митрополиту Филиппопольскому Дионисию. Она поднесла на блюде султану 2000 золотых, и султан дал позволение низложить Симеона и возвести в патриархи Дионисия. Так и было. Соборное избрание патриарха являлось и на этот раз лишь неизбежной формальностью. Но и Дионисий I недолго усидел на кафедре. В его предшествующей жизни были некоторые обстоятельства, которые дали повод возводить на него одну клевету, вследствие которой патриарх и должен был покинуть свой престол. В то время, когда Магомет II взял Константинополь, в числе других пленных, проданных в рабство, оказался и Дионисий, бывший тогда иеромонахом; но вскоре, благодаря сострадательности одного адрианопольского жителя, он был освобожден из плена и поставлен Геннадием

[1] *Ricaut*. Histoire de l'eglise Grecque. P. 112.

Схоларием в митрополиты Филиппополя. Этот-то факт, что Дионисий некогда был в плену у турок, и послужил основанием клеветы. Когда Дионисий стал патриархом, нашлись в Константинополе клирики, вероятно из партии Марка или Симеона, которые распространили слух, что патриарх, находясь в плену, был обрезан мусульманами; распространяя этот слух, они выступили и формальными обвинителями патриарха по этому делу. Собрался большой собор, на котором присутствовали архиереи и клирики и участвовали архонты и представители от народа. Выслушано было показание обвинителей. Но патриарх с полной очевидностью опроверг обвинение. Обвинители были посрамлены и бросились в ноги Дионисию, умоляя его простить их грех. Но разгневанный патриарх ни на что уже не обращал внимания. Он сбросил с себя омофор и епитрахиль и написал отречение от кафедры, несмотря на просьбу собора не покидать управления Церковью.[1] Впрочем, Дионисий потом еще раз был призван к управлению патриархией, причем время его патриаршествования протекло в мире и тишине.[2]

Нестроения в патриархии от XV в. наследует и век XVI. В этом веке таких нестроений происходит даже много больше, чем раньше. В начале этого века правил Церковью, по соборному избранию, Пахомий I, занимавший перед этим Зихнонскую кафедру в Македонии. Недолго усидел на патриаршестве новый патриарх: по одним данным — два года, по другим — меньше года. Пахомий, несмотря на свои достоинства, был низвержен, и низвержен по проискам константинопольского духовенства. В среде этого духовенства имелась партия, которая была почему-то привязана к прежнему патриарху Иоакиму и желала возвращения его на кафедру. Но достигнуть этого она могла только незаконным путем. К этому времени патриархи кроме паскезия уже стали платить султану и значительный ежегодный харадж — суммой в 3000 золотых. Клирики, желавшие видеть у церковного кормила опять Иоакима, сделали так: они заявили султану, что если патриархом будет Иоаким, то он станет ежегодно платить на 500 золотых больше теперешнего. Встречаемся с утверждением, что и сам Иоаким участвовал в этих проделках и даже ссудил клириков деньгами, которые нужно было наперед внести в султанскую казну. Последствием указанной интриги было то, что Пахомий,

[1] Historia Patriarchica. P. 106, 108–110.

[2] Ibid. P. 132–133; *Γεδεών.* Σ. 490.

к прискорбию для людей, желавших блага Церкви, лишился кафедры.[1] Через год, впрочем, Пахомий снова занял Константинопольскую кафедру и на этот раз правил Церковью довольно долго. Много споров у этого патриарха происходило с митрополитом Монемвасийским Арсением Апостолием, который незаконно занял кафедру и не хотел подчиняться решениям Константинопольского патриарха; но дело это хотя и может служить новым показателем существования непорядков в Церкви, тем не менее лишено большого церковно-исторического значения.[2]

Правление Иеремии I Церковью тоже не обошлось без значительных волнений и беспорядков. Сделавшись патриархом, Иеремия задумал совершить паломничество в Св. Землю и поклониться Св. Гробу. По дороге он заехал на остров Кипр, вероятно, с целью сделать какие-либо распоряжения относительно церковных имуществ, находившихся на этом острове. Патриарх путешествовал не один, а со значительной свитой. Но в среде его свиты во время пребывания патриарха на Кипре произошло какое-то разделение; часть клириков, сопутствовавших патриарху, покинула его и вернулась в Константинополь. Возвратившись в столицу, эти клирики каким-то способом успели созвать собор из архиереев и представителей народа; что-то наговорили на Иеремию, и патриарх был объявлен лишенным кафедры. Все это дело как-то неясно. Но результат соборного деяния несомнителен. Вместо Иеремии избран был патриархом некто Иоанникий I, бывший до этого времени митрополитом Созопольским. Трудно уяснить, какая причина побудила собор так несправедливо поступить с Иеремией. Правил он Церковью, кажется, хорошо, хотя делами заведовал не столько он сам, сколько некоторые из преданных ему клириков, и во главе их великий ритор Мануил. Не было ли недовольства на Иеремию за то, что он давал много власти клирикам и Мануилу?[3] О событии Иеремия узнал, находясь еще в Иерусалиме.

---

[1] Historia Patriarchica. P. 139–140; *Γεδεών.* Σ. 496.

[2] Дело об Арсении в первоначальной редакции Дамаскина Студита помещено не было, как свидетельствует Сафа (см. «Обзор источников»); рассказ о нем прибавлен Малаксом, и, нужно сказать, рассказ этот ведется у автора беспорядочно и не ясно (Historia Patriarchica. P. 141–149). Яснее история Арсения изложена у *Legrand*'а: Bibliographie Hellénique. T. I. P. CXXV и сл.

[3] В источнике как о причине низложения упоминается то, что Иеремия вопреки канонам пробыл в отсутствии более шести месяцев (Иерофей), но это повод или предлог, а не причина.

Здесь он поступил так: так как в городе в это время кроме самого Иеремии оказались и все прочие патриархи Востока — Александрийский, Антиохийский и, конечно, Иерусалимский, то они отслужили торжественную литургию и за литургией подвергли отлучению как Иоанникия, незаконно воссевшего на Константинопольский престол, так и всех тех лиц, которые содействовали ему достигнуть этой цели. Между тем в Константинополе происходили прискорбные дела. Множество народа не признавало Иоанникия патриархом, оскорбляло его, анафематствовало; той же участи подверглись и его приверженцы. Иоанникий один не терял присутствия духа. Не находя себе сочувствия в клириках, вероятно, потому, что Иеремия давал им большие права в деле управления, новый патриарх постарался рукоположить как можно больше новых архиереев — и в борьбе с непокорными хотел опираться на эту рать. Но вот в Константинополь вернулся Иеремия. Не вдруг он собрался возвратиться в город, где он, очевидно, не совсем рассчитывал встретить вполне благоприятные для себя обстоятельства. Прошло уже больше года, как Иоанникий занял кафедру. Возвращение Иеремии было триумфом для него. В особенности же участливо и радостно встретили его жители Галаты, где он и поселился на первое время при храме, называвшемся Хрисопиги. Многочисленная толпа христиан собралась вокруг своего архипастыря. Узнал о происшествии и великий визирь (паша) или даже сам султан. А христиане, не довольствуясь выражением своей радости по случаю прибытия Иеремии, решились во что бы то ни стало посадить снова этого последнего на патриарший престол. Они пошли ко дворцу султана и заявили: «Не хотим иметь патриархом Иоанникия, а желаем видеть на патриаршем престоле Иеремию». Правительство уступило народной воле, разумеется, не упустив случая взять приличную взятку с просителей. Так снова водворился Иеремия на патриаршей Константинопольской кафедре. Что же касается Иоанникия, то «поносимый, озлобляемый и анафематствуемый народом, он был изгнан из города». Утвердившись на патриаршем месте, Иеремия очень долго правил Церковью (впрочем, едва ли 23 года, как утверждается в одном источнике). Все епископы Константинопольского патриархата, за исключением одного, в конце концов оказались его личными ставленниками, а это — замечательно редкий случай в истории Греческой церкви новейших времен. Жаль только, что будучи любителем строить монастыри, Иеремия часто нуждался в деньгах и для приобретения их прибегал

к непохвальному средству — симонии. «Он брал подарки с архиереев, широко открыв двери для симонии в турецкие времена», если поверим Иерофею Монемвасийскому, который, как увидим впоследствии, слишком любил черные краски при изображении описываемых им исторических личностей.[1]

Значительные нестроения ознаменовывают правление преемника Иеремии Дионисия II, родом из константинопольской Галаты. Выше мы сказали, что по смерти Иеремии I в Константинополе происходил собор под председательством Германа, патриарха Иерусалимского, на котором определено было, чтобы избрание нового патриарха каждый раз происходило после того, как соберутся в столицу архиереи патриархата, которым положено было своевременно давать известия о готовящемся событии. Но что же случилось? Прежде чем, сообразно с этим определением, собрались архиереи для выбора нового пастыреначальника столицы, народом и некоторыми архиереями, случайно пребывавшими в Константинополе, провозглашен был патриархом Дионисий, митрополит Никомидийский. По смерти Иеремии ради каких-то других рассуждений клирики, архонты и наиболее видные представители из народа, с присоединением к ним некоторых архиереев, собрались в патриархии. Между прочим, при этом зашла речь и о новом патриархе. Присутствующие, недолго думая, и провозгласили патриархом Дионисия. Так как Дионисий II патриаршествовал двукратно, то остается нерешенным вопрос, был ли он при этом случае избран в первый раз (Дамаскин) или во второй раз (Гедеон)? Главарями указанного собрания были жители Галаты, преимущественно люди богатые и влиятельные. По существу, выбор происходил неправильно. Но, тем не менее, Дионисий и не думал отказываться от предложенной ему чести. Выбор этот не обошелся без сильной и шумной оппозиции. Как только узнали о событии те из представителей христианских общин в Константинополе, которые раньше ратовали за вышеуказанное преобразование патриаршего избрания, они тотчас же собрали здесь собор, на который, по-видимому, сошлись также и те лица, которые участвовали в выборе Дионисия. Инициаторы собора, люди мирского звания, обратились с жестокими упреками к архиереям как нарушителям определения, составленного при Германе.

[1] Historia Patriarchica. P. 153–155, 157, 171; *Δωροθέος*. Σ. 444–445 (*Σάθας*. **Παράρτημα**. Σ. 3–4); *Γεδεών*. Σ. 501–503.

Архиереи в ответ сказали, что от этого определения они не отказываются, но что народ (жители Галаты) совершил над ними насилие, что будто против их воли привлекли на собрание, где произошел выбор Дионисия, тащили их при этом и за руки, и за ноги, и за пояс. Мало того, архиереи жаловались, что будто народ, приведя их в собрание, побросал на землю их камилавки и не выпускал из церкви, где происходило собрание, до тех пор, пока они не согласились провозгласить Дионисия патриархом; они говорили, что народ даже прибегал к угрозам, восклицая: «Или дайте нам в патриархи Дионисия, или же мы вас убьем». Защитники соборного определения при Германе не хотели, однако, оставить это дело без последствий. Они нашли доступ к великому визирю Рустем-паше, который принял их сторону. Тогда партия Дионисия решилась обратиться к содействию самого султана. Во время одной прогулки султана по Константинополю ему было подано прошение, в котором просители заступались за патриарха. Султан взял сторону этих просителей и, сделав выговор великому визирю, наконец сказал: «Пусть будет воля моего народа». После этого Дионисий утвердился на патриаршей кафедре.[1] Как начало патриаршествования Дионисия, так и продолжение его тоже не обошлось без нестроений. Случилось, что один из близких к нему митрополитов, Митрофан Кесарийский (впоследствии сам патриарх), убедил Дионисия, чтобы этот последний послал его к римскому папе ради испрошения милостыни на нужды патриархии (или по какой другой причине). Патриарх согласился. Путешествие Митрофана состоялось и имело успешный результат. Но как только об этом узнали греческие христиане в Константинополе, против патриарха поднялся шум. Дионисий, уступая народному волнению, отлучил от Церкви Митрофана, но в то же время поддерживал связи с отлученным. Поэтому волнение все больше и больше росло. Против патриарха выступил один константинопольский ученый, великий ритор Феофан, который слыл за человека святого; его сторону приняли архонты. Нестроениям не предвиделось конца. Тогда патриарх сделал один шаг, поистине изумительный и странный. Он на соборе приказал прочитать его собственноручную грамоту, в которой он подвергал отлучению каждого, кто будет поминать его за богослужением как патриарха, причем объявлял и себя отлученным. Но вышеуказанный Феофан не унимался, продолжая

[1] Historia Patriarchica. P. 173–177; *Γεδεών.* Σ. 500.

борьбу с патриархом. Между архиереями вышло также разделение: одни поминали имя патриарха, а другие не поминали, согласно его сейчас названной грамоте. Выходил какой-то хаос. Но затем вскоре последовало умиротворение Церкви. Произошло покушение на жизнь патриарха. Это обстоятельство охлаждающим образом подействовало на разгоряченные головы оппонентов. Новый собор архиереев пожелал полного примирения с патриархом, а Феофану приказал хранить молчание. Недовольный этим распоряжением, великий ритор покинул столицу и умер в Веррии.[1] Правление Дионисия II было довольно продолжительно, около десяти лет.

Конец XVI в. прошел тоже среди нестроений — имеем в виду патриаршества Митрофана III, Пахомия II, Феолипта II и Иеремии II.[2]

---

[1] *Δωροθέος*. Σ. 446–447 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 5–7).

[2] Главным источником исторических сведений для разъяснения нестроений из времени сейчас перечисленных патриархов служит Иерофей Монемвасийский. К сожалению, источник этот очень ненадежен, тенденциозен и безмерно пессимистичен. Несмотря на то, что Иерофей описывает это время как современник, очевидец и даже участник событий (Σ. 445–454 / / *Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 5–17), мы на самом деле очень немногим можем воспользоваться из его показаний. Охарактеризуем Иерофея как писателя, описывавшего свое время, — и мы увидим, что наше недоверие покоится на серьезных основаниях. Почти о всех лицах, о которых он говорит как очевидец, автор отзывается с самой невыгодной стороны, часто огульно и без малейших подтверждений фактами. Константинопольских клириков он называет «богопродавцами» и «демонскими сосудами» — и это всех сразу. Самих архиереев чествует именем «сущих демонов», а отдельных лиц между ними саркастически обзывает «жирными быками». Одного из архиереев, по словам Иерофея, все греки «признавали за дьявола». Вообще, слова «демон», «дьявол» не сходят у него с уст. Можно ли от такого писателя ожидать беспристрастия? Многие известия и отзывы Иерофея почти о всех патриархах его времени не заслуживают ни доверия, ни внимания историка. Вот, например, какие «небылицы в лицах» рассказывает писатель о патриархе Митрофане. Сообщив некоторые сведения о родителях этого патриарха, сведения, которые должны были набрасывать тень на нравственную репутацию этих людей, Иерофей о самом Митрофане говорит следующее: сделавшись монахом в Константинополе, он начал домогаться, чтобы Иеремия II посвятил его в диаконы. Но патриарх не хотел сделать его даже и иподиаконом, так как о Митрофане в обществе рассказывалось много плохого. Тогда Митрофан отправился на Афон в Лавру, и здесь вот что последовало: отцы вывели его вон и посвятили его, при посредстве одного монаха, сначала в иеродиакона, а потом в иеромонаха; это произошло, по словам повествователя, «неожиданно и вопреки канонам». Вероятно ли это афонское приключение? Отрицательный ответ ждать

Одним из главнейших виновников нестроений Константинопольской патриархии рассматриваемого времени был Михаил Кантакузин, бога-

себя не заставляет. Если примем слова Иерофея буквально, то посвящение Митрофана в обе иерархические степени произошло при таких обстоятельствах, при каких, может быть, никогда еще не происходило ничего подобного. Сказка, однако, на этом не оканчивается. Получив степень иеромонаха, Митрофан, по рассказу Иерофея, вернулся в Константинополь и здесь стал домогаться, чтобы ему дали в управление пригородную приходскую церковь во имя Св. Пятницы (откуда он и был родом). Для достижения своей цели он при содействии своего отца заставил турок (sic!) обратиться с ходатайством к Иеремии, чтобы этот патриарх дал Митрофану вышеупомянутое место. Естественно, следовало бы думать, что патриарх не уважит просьбы каких-то турок, но, по рассказу Иерофея, дело кончилось не так: Иеремия уважил просьбу нехристей и, хоть и против собственного желания, назначил Митрофана священником к Пятницкой церкви. Только Иеремия принял следующую предосторожность: он отлучил (?!) Митрофана, чтобы никто не мог иметь с ним общения (!!). «Итак, — прибавляет баснописец, — многие годы Митрофан держался уединенно, избегая общения, пока не умер Иеремия». И однако, выше автор говорил, что Митрофан литургисал. Читая сказание Иерофея о Митрофане, невольно припоминаешь изречение: не любо — не слушай. Этот-то самый Митрофан впоследствии был патриархом. Описывая же патриаршествование Митрофана, Иерофей между прочим говорит, что патриархия, т. е. монастырь Всеблаженной, при нем совсем запустел, так что в нем человеку нельзя было найти и крошки еды. Ничему такому мы совершенно не верим. Столь же много невероятного и невозможного рассказывает Иерофей и о другом современном ему патриархе — Феолипте II. Феолипт был племянником Митрофана и оказался сиротой. Тогда дядя-патриарх посвятил его на первый день в диаконы, во второй день в священники, и наконец (на третий день?) сделал его архиереем Филиппопольским. Поспешность невероятная, потому что она ничем не вызвана. А вот повесть Иерофея о том, как Феолипт сделался патриархом. Была ночь. Собрал Феолипт в Константинополе толпу каких-то мирян, одел их в монашеские и священнические одежды и сказал им: «Вот вы теперь стали митрополитами» (!!!), и повел эту орду к султану. Затем он говорил султану, что пришли все священники Галаты и Стамбула, а с ними и митрополиты и хотят, чтобы патриархом был сделан митрополит Филиппопольский (т. е. сам Феолипт), при этом, конечно, была вручена почтенная сумма для владыки мусульманской империи. И вот Феолипт — патриарх. Такие приключения, как мы не сомневаемся, возможны только на подмостках театра в какой-нибудь комедии. О третьем патриархе, своем же современнике Пахомии II, тот же Иерофей рассказывает следующее. Иеромонах по имени Пахомий при содействии турок захотел стать архиереем Терновским, но последовала неудача. Мало того, Иеремия, тогдашний патриарх, изгнал его из Кесарии. Читатель совершенно не поймет, какая связь между этими фактами; но это и не удивительно: в этих словах Иерофея биография Пахомия, неизвестно для какой цели, извращена до последней возможности. Об этом же Пахомии Иерофей

тый грек, купец и откупщик, благодаря своему богатству и ловкости приобретший большое влияние в Порте и довольно долгое время распоряжавшийся в патриархии как настоящий хозяин. На общественное

---

утверждает, что он был человек совсем неграмотный и в доказательство приводит суждение турок, которые будто бы убедились, что патриарх (в это время Пахомий был патриархом) не умеет читать сочинений Фомы Аквината (!!). Вообще, ту часть «Истории» Иерофея, какую мы теперь анализируем, правильнее было бы назвать не историческим повествованием, а карикатурой на патриархию конца XVI в., и притом карикатурой очень аляповатой. По-видимому, Иерофей выделяет из числа других патриархов своего времени Иеремию II и считает его достойным лицом; но и тут нельзя не замечать тенденции автора чернить Константинопольских патриархов. Об Иеремии он говорит, что он не был человеком, имевшим навык в монашеском деле, а это, конечно, не похвала в устах Иерофея; далее он дает знать, что Иеремия против своей совести и церковных правил дал Митрофану священническое место и т. д. Вообще, и Иеремия (Транос) не особенно светел выходит из-под пера митрополита Монемвасийского. Собственно единственное лицо, заслуживающее всякой похвалы, — по разумению нашего автора — это он сам. В своем историческом труде, описывая рассматриваемые нами времена, Иерофей без малейшей церемонии называет себя человеком «весьма хорошим, ученым и просвещенным». Удивительный писатель! Дальше, он многократно указывает: что ни скажет он сам при каком-нибудь случае, являясь действующим лицом, или что ни сделает, — все это было чрезвычайно умно, кстати, дельно и таким признаваемо было другими. Главная фигура разбираемой части «Истории» Иерофея, без сомнения, сам Иерофей. Вот каков историк Иерофей Монемвасийский. При таких особенностях рассматриваемой части труда этого писателя нужна великая осторожность, чтобы не дал нам Иерофей вместо хлеба камень. Самым благоразумным делом было бы и вовсе не пользоваться Иерофеем при изучении вышеуказанных четырех патриархов; но беда в том, что о многом из этой эпохи митрополит Монемвасийский — единственный источник, а потому игнорировать его невозможно. Сумеем ли мы воспользоваться Иерофеем, избежав допускаемой им фальши и преувеличений, — решение этого вопроса следует предоставить другим. Наша забота главным образом будет обращена на то, чтобы как можно поменьше одолжаться Иерофею. [Воспользуемся случаем сделать здесь следующее замечание. Ученый Сафа, доказывая принадлежность рассматриваемой нами «Истории Дорофея» Иерофею (см. «Обзор источников»), выпустил из внимания одно место в этом труде, окончательно решающее вопрос в том смысле, как решает его Сафа. Автор «Истории» раз говорит, что Иерофея Монемвасийского и Феолипта Филиппопольского обвинили в преступлении «против султанского величества», и, описывая затем судебный процесс, он же выражается так: «*Мы же* (ἡμεῖς) сказали» по поводу указанного обвинения, — выражается, очевидно, отождествляя себя с Иерофеем (Σ. 451 / / *Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 13). Сафа почему-то не пользуется этим сильным аргументом.]

значение Михаила Кантакузина нами было указано раньше. Поэтому в настоящем случае сделаем лишь несколько замечаний о его отношении к занимающему нас вопросу касательно патриархии конца XVI в. Известный Герлах, как очевидец, описавший время Кантакузина, следующим образом говорит об этом временщике-греке: «Паша (великий визирь) и Кантакузин суть [настоящие] патриархи и поглощают церковные имущества».[1] Кантакузин обирал патриархов, пользуясь своей властью и могуществом в Порте; например, с одного патриарха в течение восьми лет он вытребовал 16 тыс. дукатов.[2] Поставление в архиереи составляло также видную статью доходов Кантакузина. Об этом Герлах говорит так: «Кантакузин во всем был господин и управлял и распоряжался по своей воле и расположению; патриарх же ни в чем не мог ему противоречить, потому что временщик был близким другом паши и разделял с ним цену крови. Никто не мог быть поставлен в митрополиты, если не давал ему 600 дукатов. Если кандидат в архиереи сам не имел денег, то он должен был сделать заем и расплатиться впоследствии». Один из современных греков говорил Герлаху, что за свое безмерное корыстолюбие Кантакузин «заслуживает веревки и огня».[3]

По воле и инициативе Кантакузина поставлен был в патриархи Митрофан III. Этот последний имел некоторые достоинства, был образован и умел снискать к себе расположение; но все же поставление его на Константинопольскую кафедру произошло не по воле самой Церкви, а потому не могло давать добрых плодов. Без содействия Кантакузина едва ли Митрофан смог когда-либо занять патриаршую кафедру. Будучи Кесарийским митрополитом, Митрофан, как было уже упомянуто раньше, путешествовал для чего-то в Рим к папе и держал себя в отношении к папе очень соблазнительно: целовал его туфлю, служил с ним мессу и пользовался его гостеприимством. Это обстоятельство было весьма неприязненно принято в Греции. Когда Митрофан возвращался из Рима, то ни в одном греческом монастыре не хотели принимать его и давать ему убежище; на него смотрели, как на сатану. Сам патриарх Дионисий должен был наложить на него отлучение. И, однако, при всем том Митрофан делается патриархом. Нет сомнения, что поставление Митрофана

[1] *Gerlach*. Tagebuch. S. 271.
[2] Ibid. S. 247.
[3] Ibid. S. 267.

в патриархи, по протекции Кантакузина, было делом нежелательным для Греческой церкви. Оно выгодно было главным образом для самого Кантакузина. Этот последний вытребовал с Митрофана во время его патриаршествования почтенную сумму денег: в этих видах он и был сделан патриархом. Для того чтобы удовлетворить корыстолюбие Кантакузина, патриарх, конечно, и сам должен был сделаться корыстолюбцем. Мало того, он должен был сквозь пальцы смотреть на тот же порок у прочих архиереев, ему подвластных. Поэтому неудивительно, что симония в сильнейшей степени господствовала в Константинопольской церкви при Митрофане. Поставленный не по воле самой Церкви, Митрофан, по-видимому, во время своего управления действовал самовластно, не давая места соборному началу; по крайней мере, так, кажется, нужно понимать замечание одного источника, что при Митрофане кроме Кантакузина управляли Церковью клирики, а не архиереи или синод под руководством патриарха. Неизвестно, почему (вероятнее всего потому, что не желал стеснять себя монастырскими порядками) Митрофан покинул и патриаршую резиденцию — монастырь Всеблаженной и стал проживать в пригородной местности под именем Св. Пятницы,[1] откуда он был родом. Есть известие, что Митрофан был богат. На его богатство нужно смотреть как на результат злоупотреблений с его стороны патриаршей властью, так как Митрофан происходил от небогатых родителей и не мог иметь собственного имущества.[2] Впоследствии Митрофан был лишен патриаршества по воле того же Кантакузина, который помогал ему добиться престола. Почему Митрофан лишен был кафедры? Относительно этого вопроса дошли до нас неодинаковые известия: по одним (Иерофей Монемвасийский) он был изгнан Кантакузином вследствие тех соблазнов, какие возбуждало его правление, а по уверению самого Митрофана, он сделался жертвой корыстолюбия Кантакузина, которому не в состоянии был наконец удовлетворять патриарх.[3] Вероятнее всего, что Кантакузину пришло на мысль передать кафедру лицу, которое ему было более любо.

---

[1] А не при храме Хрисопиги, как иногда утверждают (*Малышевский И. И.* Мелетий Пигас... С. 22). Храм Хрисопиги был в Галате, а не за городом.

[2] *Δωροθέος.* Σ. 446, 448 (*Σάθας.* Παράρτημα. Σ. 6, 9); *Gerlach.* Tagebuch. S. 459; *Γεδεών.* Σ. 516.

[3] *Δωροθέος.* Σ. 448 (*Σάθας.* Παράρτημα. Σ. 9); *Gerlach.* Tagebuch. S. 247.

Преемником Митрофана был известный Иеремия II. Едва ли можно сомневаться в том, что он возведен был в патриархи по домогательству Кантакузина же, который, однако, доставил ему патриаршую кафедру не потому, что он отличался многими достоинствами, а потому, что он был земляк Кантакузину; оба они были родом из Анхиала.[1] Правление Иеремии относится к числу тревожных и беспокойных. В этом, впрочем, виноват не он, а различные недостойные искатели патриаршего престола, которым не раз удавалось на время занять патриаршую кафедру, производя таким образом нестроения и беспорядки. Прежде всего много беспокойства причинял Иеремии отставленный патриарх Митрофан. Чтобы дать возможность Митрофану получать некоторые доходы, ему предоставлены были в управление две епархии, Ларисская и Хиосская, но Митрофан не хотел ценить этой милости: право управления одной из них он передал за 1000 дукатов, оставив за собой лишь Хиосскую митрополию. Но не удовлетворившись этим самовольным поступком, он вел постоянные интриги против Иеремии, домогаясь снова патриаршей кафедры. Оставаясь в Константинополе, он искал любых случаев добиться аудиенции у самого султана и обвинить в чем-нибудь Иеремию; в числе клевретов Митрофана видим даже и султанского врача, иудея по происхождению и религии, который не переставал напевать султану: «Митрофан снова должен быть патриархом». Но все его усилия пропадали даром, пока был жив Михаил Кантакузин, благосклонно относившийся к Иеремии как к своему земляку. Но лишь только казнен был Кантакузин, как Митрофан возымел силу и снова достиг патриаршества. Иеремия был низложен. Короткое время патриаршествования Митрофана, кажется, тем только замечательно, что, наделав в патриархии много долгов, он перед смертью объявил кредиторам, что уплату их он возлагает на будущего своего преемника.[2]

По смерти Митрофана Иеремия вторично занимает Константинопольскую кафедру. Но его вторичное управление Церковью вызывает целый ряд интриг со стороны некоторых честолюбцев-архиереев, вследствие которых Иеремии потом опять приходится покидать патриаршее место. Во главе интриганов становится племянник Митрофана Феолипт, митрополит Филиппопольский, человек, унаследовавший от своего дяди

[1] *Gerlach*. Tagebuch. S. 247.

[2] *Δωροθέος*. Σ. 448–449 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 9–10); *Gerlach*. Tagebuch. S. 247–248.

материальные средства и вздумавший сделаться его наследником и в патриаршей власти. Со стороны людей, желавших провести Феолипта на патриаршую кафедру, начали распространяться разные клеветы на Иеремию, целью которых было повредить ему в глазах турецкого правительства. О нем разглашали, что он будто бы враг султана и делает некоторых янычар монахами, что будто он обращает турчанок в христианство, что будто он пишет письма к римскому папе изменнического в отношении к султану содержания; плели они на Иеремию и многое другое. Но все это, хотя ввергало в опасность Иеремию, однако же, было недостаточно для того, чтобы низринуть его с патриаршества. Тогда Феолипт решился на другое средство. Он вошел в сношение с митрополитом Кесарийским Пахомием, человеком честолюбивым и имевшим хорошие связи в Порте. Между Феолиптом и Пахомием был заключен какой-то странный договор: Феолипт должен был дать денег Пахомию с тем, чтобы этот последний при их содействии мог получить патриаршую кафедру, но не с тем, чтобы занять ее, а с тем, чтобы предоставить ее в распоряжение Феолипта, удовлетворившись Филиппопольской митрополией, какую уступал ему теперешний Филиппопольский митрополит. Деньги Феолипта возымели силу. Султан приказал объявить Пахомия патриархом вместо Иеремии. Пахомий без всякого церковного избрания и утверждения занял патриарший престол. А Иеремия был сослан на Родос. В Константинопольской церкви поднялись смятения. Пахомия не хотели признавать патриархом. К этим нестроениям присоединились еще интриги Феолипта. Он обманулся в расчетах на Пахомия. Заняв патриаршую кафедру, последний, по-видимому, совсем не думал расставаться с ней, как было условлено с митрополитом Филиппопольским. Такое обстоятельство побудило Феолипта употребить все меры для низложения Пахомия. Это тем легче было сделать, что в Церкви почти не было лиц, которые бы поддерживали самозванного патриарха. Пахомий после кратковременного патриаршествования был низложен с престола. Мало того, что он был низвержен, над ним еще жестоко надсмеялись. Главный участник интриг Феолипт и его клирики заковали низверженного патриарха в две цепи, собрался народ посмотреть на это зрелище, и узник стал игрушкой и посмешищем для него.[1]

Пахомий был низвергнут, но не для того, чтобы очистить место для законного патриарха Иеремии, находившегося в заточении на Родосе.

[1] *Δωροθέος*. Σ. 449–451 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 10–13).

Партия Феолипта работала в интересах митрополита Филиппопольского. Но больше всего, во всяком случае больше этой партии, значило то золото, которым был богат наследник Митрофана. Он не жалел его ни для подкупа влиятельных лиц между константинопольскими греками (например, для Константина Кантакузина), ни для султана, и потому его права на патриарший престол оказались значительнее, чем других лиц и самого Иеремии. Феолипт делается патриархом. Он был человек очень жалкий, лишенный каких-либо нравственных достоинств, а потому все его правление проходит в спорах с лицами, которые не хотели признавать его законным патриархом. Порядка в церковных делах не было никакого. Борьба с врагами занимала у Феолипта все время. Наконец, Феолипт, как человек совершенно недостойный, был низвержен с кафедры. Его правление было очень кратковременным. Тогда вызван был из заточения Иеремия и вступил в третий раз на патриаршую кафедру. Но, возвратившись в патриарший город, Иеремия встретил здесь великое несчастье: патриархия, т. е. храм Всеблаженной, где до сих пор имели резиденцию Константинопольские патриархи, оказалось, был отнят у его владельцев.[1] Собственно говоря, этот печальный факт нельзя причислить к нестроениям в патриархии, это уже явное злополучие; к обзору явлений подобного рода теперь мы и обратимся.

Впрочем, мы не имеем в виду рассказывать о всех случаях злополучий патриархии, остановимся лишь на более примечательных. Правление Церковью одного из первых по времени патриархов Иоасафа Коккоса протекало среди тяжких несчастий, частью со стороны собственного клира, а частью со стороны иноверного правительства. Константинопольские клирики при нем держали себя беспорядочно и необузданно; соблазны сменялись соблазнами; к ним, конечно, присоединялось и непослушание. Все это довело патриарха Иоасафа до крайне болезненного состояния. В одном из припадков своей болезни патриарх бросился в колодец с целью покончить с собой. Но о покушении его на самоубийство узнали христиане и вытащили его из колодца. Оказалось, что он был на волосок от смерти. После того как несчастного отнесли домой, он был отдан на попечение врачей, которые приложили все усилия для возвращения ему жизни и здоровья. Патриарх поправился. Но, как говорится, беда никогда не приходит одна. Так было и с Иоасафом. В Константино-

[1] *Δωροθέος*. Σ. 452–453 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 14–16); *Γεδεών*. Σ. 528–529.

поле в то время проживал один трапезундский вельможа, протовестиарий Георгий Амируца, переселившийся сюда после падения Трапезундского царства. Он был женат и имел детей, но это не устранило его от искушения. Он воспылал страстью к одной находившейся в плену в Константинополе очень красивой афинянке. Любовь Амируцы к афинянке была так сильна, что трапезундец решился разойтись со своей женой и заключить новый брак. Требовалось разрешение патриарха, но этот отнюдь не хотел давать согласия на беззаконное дело. В этом случае Иоасаф нашел себе сильную поддержку в константинопольском великом экклезиархе Мануиле, который отличался прекрасным знанием церковных правил и ревностью о сохранении их. Но Амируца тоже нашел себе очень сильного помощника. Он находился по матери в родстве с влиятельным придворным пашой. Этот паша имел доступ к самому султану. Но и посредство султана не оказало никакого влияния на мужественного иерарха. Тогда паша решился отомстить и патриарху, и экклезиарху. Он упросил султана, чтобы тот и другой были примерно наказаны за ослушание царской воли. Патриарха решено было лишить кафедры и изгнать, а для посмеяния над ним отрезать ему бороду. Услышав о том, что ему отрежут бороду, мужественный патриарх сказал: «Ради истины и ради соблюдения церковных канонов я готов пожертвовать не только бородой, но и ногами, и руками, и даже головой». Патриарх был изгнан. Великому экклезиарху Мануилу за ослушание же приказано было урезать нос. Протовестиарий достиг наконец своего. По изгнании патриарха патриаршая кафедра некоторое время была праздной — и он воспользовался междупатриаршеством для исполнения своих желаний, но недолго он наслаждался счастьем, купленным такой дорогой ценой. По рассказу летописца, внезапная смерть в скором времени положила конец его жизни.[1] Странно, однако же, что рассказ этот относится повествователем ко временам Магомета II. Этот султан, как думается, мог отважиться на что-либо такое лишь в самом крайнем случае. — Злополучиями ознаменованы были правления некоторых из дальнейших патриархов, например Нифонта II, Иоакима I и Пахомия I. Во время патриаршествования Нифонта умер находившийся в отставке патриарх Симеон. Он был человек богатый и имел множество движимого имущества. По-видимому, он доживал дни свои в патриаршем доме. Но, скончавшись,

[1] Historia Patriarchica. P. 96–100; *Гедеών.* Σ. 481.

Симеон не оставил духовного завещания. Имущество умершего оставалось, таким образом, в патриархии. Но это накликало большую беду для Нифонта. Один из сыновей вышеупомянутого нами Георгия Амируцы, кажется, принявший мусульманство, вмешался в дело об имуществе, оставшемся после Симеона. Нужно сказать, что он был человек гордый и тщеславный и был недоволен тем, что хотя патриарх жил недалеко от него, однако же, не выражал ему никаких знаков почтения и не давал ему подарков. Этот сын Амируцы занимал видный служебный пост государственного казначея. Желая чем-нибудь досадить Нифонту, он начал доказывать, что имущество Симеона, как не имеющее законного наследника, должно поступить в казну и будто бы противозаконно удерживается патриархией. Мало того, он стал преследовать патриаршую свиту и некоторых из патриарших клириков засадил в тюрьму. Тогда патриарх счел долгом доказывать, что имущество Симеона не присвоено патриархией, но что оно будет отдано законному наследнику, племяннику Симеона Василию. В удостоверение же, что этот Василий действительно племянник покойного патриарха, Нифонт указал несколько свидетелей. Но злой человек постарался ослабить значение показаний патриарха; он стал утверждать, что хотя Василий и родственник патриарху Симеону, но родственник дальний и не имеет права на наследство после этого последнего. Затем он внушил тогдашнему султану Баязиту, что патриарх нашел подставного наследника Симеону и что таким образом стремился устранить казну от тех прав, которые она будто бы имела на спорное имущество. Султан разгневался на патриарха и приказал изгнать его из города, а троим свидетелям в пользу Василия отсечь носы. Впрочем, патриарх не был лишен кафедры и впоследствии снова занял ее, хотя и опять дело не обошлось без тяжких несчастий для него.[1] Подобное же, по крайней мере по своим последствиям, злополучие постигло и патриарха Иоакима I. Однажды султан Баязит прогуливался по улицам Константинополя и прибыл в местность, называемую Хрисокерам. Здесь он обратил внимание на одно здание, выделявшееся своей архитектурой из ряда прочих. Султан пожелал узнать, что это за здание, спросил об этом подвернувшихся ему здесь священников и старшин и, услышав в ответ, что это христианская церковь, опять спросил их, с чьего разрешения она так устроена. Спрашиваемые были простецы

[1] Historia Patriarchica. P. 129–131. Ср.: p. 135.

и, не задумываясь много над вопросом, прямо объявили, что церковь построена с разрешения патриарха. Султан разгневался на патриарха, который по правилам не имел права давать разрешения на построение новых церквей, и повелел лишить Иоакима кафедры и изгнать.[1] Что касается Пахомия I, то с ним случилось несчастье другого рода. Испытывая материальные нужды и видя оскудение патриаршей казны, Пахомий решился отправиться в Молдавию и Валахию для сбора пожертвований. Он взял с собой большую свиту, состоящую из клириков, монахов и мирян. В Молдавии и Валахии приняли патриарха с распростертыми объятиями; надежды его покрыть свои нужды вполне оправдались: он собрал богатые дары. Приспело время ехать в обратный путь. Патриарх со свитой двинулся домой, доехал благополучно до Силистрии, но здесь его ожидала смерть. Один монах, по имени Феодул, принадлежавший к патриаршей свите, отравил ядом патриарха, из уст его полилась кровь, и он по некотором времени испустил дух. По замечанию летописца, Феодул умертвил патриарха с ведома и даже по наущению прочих лиц, сопровождавших Пахомия.[2] Но спрашивается, с какой целью учинено это ужасное преступление? С большой вероятностью утверждают, что мотивом к убийству послужила алчность: спутники патриарха, видя множество золота, собранного им в Молдавии и Валахии, пожелали воспользоваться чужим богатством и запятнали себя ужасным злодеянием.[3] Возмутительное событие!

Есть исторический рассказ (он находится в «Historia Patriarchica»), имеющий целью удостоверить, что в правление Иеремии I Константинопольской церкви грозила великая беда, которая, однако же, была устранена благодаря деятельности и искусству указанного патриарха. Рассказывается так: некоторым улемам и муллам (мулла — мусульманский священник, улемы — мусульманские судьи, толкователи Корана. — *Ред.*) захотелось достигнуть разрушения всех христианских храмов в Константинополе, и для этой цели они исходатайствовали, где следует, фетву (вид султанского распоряжения, постановления, наряду с фирманом и гатти-шерифом. — *Ред.*), разрешавшую совершить это дело. Но патриарх Иеремия, заблаговременно узнав о готовившемся злополучии, обратился к великому визирю, который был благорасположен к христианам и который посоветовал Иеремии явиться в императорском Диване и дать уверение,

[1] Ibid. P. 137–138.

[2] Ibid. P. 150.

[3] *Мата.* Журнал «Христиан. Чтение». 1962. Т. I. С. 623.

что взятие Константинополя Магометом II произошло при таких условиях, которые дают христианам все права на мирное и безопасное жительство в Империи. Патриарх так и сделал. Диван удовлетворился показаниями свидетелей-турок, выставленных Иеремией для доказательства, что будто Константинополь сдался добровольно, а не был взят силой. Удовлетворился этими показаниями и сам султан, когда ему было доложено это дело. Христианские храмы получили безопасность. Султан выдал грамоту, которая укрепляла за христианами право на владение их церквами. Патриарх и народ возблагодарили Бога за избавление от беды. Таков в общих чертах рассказ. Рассказ, нужно сказать, очень длинный, из которого мы привели лишь самое существенное.

Повествование это обыкновенно безо всяких колебаний и сомнений вносится в историю Греческой церкви XVI в. Но нам кажется, что оно едва ли заслуживает того доверия, с которым оно передается в исторических сочинениях. Повесть о спасении церквей при Иеремии, если мы взвесим некоторые ее подробности, не может выдерживать сколько-нибудь серьезной критики; навстречу такой критике идут и некоторые соображения и данные довольно значительной важности. Рассмотрим подробности данного рассказа. По рассказу, злоумышление имело своими виновниками улем и мулл, которые, узнав из книг о том, что Константинополь взят силой, а не добровольно сдался, решились приложить к христианам существующие у турок постановления законов; они выхлопотали фетву, в которой значилось, что так как Константинополь взят силой, то христиане не имеют права владеть своими церквами, которые должны быть разрушены до основания. Уже это начало рассказа возбуждает много сомнений. Улемы и муллы являются только здесь, а в дальнейшем рассказе они совсем исчезают. Очевидно, они имеют значение прелюдии (с чего-нибудь да нужно начать интересную повесть). Если бы улемы и муллы в самом деле предначали все это дело, они, конечно, следили бы за его развитием и имели бы всякую возможность дать ему во многом другой ход и достигнуть другого окончания. И вероятно ли, чтобы улемы и муллы только из каких-то таинственных книг узнали об обстоятельствах падения Константинополя, когда на самом деле это событие, как случившееся сравнительно не очень давно (рассматриваемое нами дело при Иеремии относится к 1537 г.), могло быть хорошо известно и, как оказывается из самого рассказа, еще живы были и современники события? А главное, ссылка улем и мулл на постановления

турецких законов, если бы на самом деле это была ссылка этих мусульманских законников, свидетельствовала бы, что турецкие законники не знают своих законов. По закону, а таким у турок был Коран, жители христианских городов, в случае если они окажут сопротивление в войне с мусульманскими завоевателями, должны быть беспощадно преданы смерти. Между тем постановление, о котором идет речь, есть не что иное, как сочинение, не имеющее для себя оправдания в Коране. Видно, что оно выдумано самим рассказчиком, да притом человеком неопытным. Кстати, укажем еще и на то, что, по словам повествователя, фетва (которая иногда, впрочем, здесь же называется султанским указом) почему-то хранилась улемами и муллами некоторое время в тайне. Почему же это? Уж не потому ли, чтобы дать патриарху возможность заблаговременно принять меры против приведения ее в исполнение, как видим это из рассказа? Само собой понятно, что для улем и мулл не было никакого побуждения оставлять без действия фетву и хранить ее почему-то в секрете. Но вот патриарх узнал, что церквам грозит беда. Он идет к великому визирю. Великий визирь научает патриарха, как поступить в таком казусе, как выпутаться из беды. Он внушает Иеремии заявить в Диване, что когда Магомет пошел войной на Константинополь, то хотя византийский император и сопротивлялся сначала завоевателю, но потом одумался, открыл ворота города, отдал Магомету ключи от него и приветствовал его поклонением. Патриарх, по рассказу, очень обрадовался такому совету и решился поступить, как ему было внушено. Вся эта часть рассказа о свидании и беседе Иеремии с визирем маловероятна. Очень сомнительно, чтобы визирь так откровенно шел против предначинаний улем и мулл. Если бы великий визирь был так благосклонен к христианам, как выходит из рассказа, то он, конечно, мог бы предотвратить самое издание фетвы. Да и есть ли какой-либо смысл в том совете, какой дает визирь патриарху? Визирь советует патриарху только то, что и самому Иеремии, конечно, должно было приходить в голову. Главнейший вопрос был в том, как сделать, чтобы какие бы то ни было уверения патриарха возымели силу? Между тем, касательно этого вопроса визирь не дает патриарху никаких указаний. Рассказчик далее ведет Иеремию в императорский Диван и заставляет его делать то, что будто бы внушил ему визирь. Когда патриарх явился в Диван, то великий визирь заявил, что Греческая церковь, по султанскому определению, лишается своих храмов в столице и других городах, которые прежде

принадлежали Византийской империи. Предполагается, что города оказали сопротивление завоевателю Магомету и за свою предерзость должны теперь нести наказание. Патриарх на это сказал то самое, что внушал ему, по рассказу, сам же великий визирь. Тогда визирь спросил: «Есть ли свидетели из числа мусульман, которые подтвердили бы твои слова?» Патриарх сказал, что у него есть такие свидетели. Визирь заметил на это: «Приходите завтра сюда же, и мы сообщим вам дальнейшие распоряжения султана». В этом отрывке из рассказа обращает на себя внимание следующее: визирь говорит о том, что христианам грозит опасность лишения храмов, а между тем в фетве говорилось, по рассказу, не только об этом, а о полном их разрушении и истреблении — противоречие; далее, на вопрос визиря, есть ли нужные свидетели у патриарха, этот последний без всякого колебания отвечал, что есть, как будто он нимало не сомневается в том, что без труда можно найти свидетелей такого события, какого совсем не происходило. Такая уверенность в деле сомнительном и даже чрезвычайно опасном бывает только в сказках. Но последуем далее за рассказчиком. На другой день патриарх снова является в Диван, и на этот раз в сопровождении (легко сказать!) всех христиан Стамбула и Галаты. Визирь при этом объявляет патриарху, что султан согласен, чтобы этот последний представил свидетелей. Выходит дело очень простым: и султан, как и визирь, на все согласен, что может клониться к пользе христиан и личному самообману самых высших правительственных особ Империи. Патриарх в ответ на заявление великого визиря говорит, что свидетели его проживают в Адрианополе и что требуется двадцатидневный срок, чтобы их привести в столицу. Визирь дает требуемый срок, почему-то на этот раз не нуждаясь в положительном или отрицательном определении султана на этот счет. Но спрашивается, почему патриарх не ищет свидетелей в Константинополе? Почему он уверен, что таковые непременно есть в Адрианополе? Разве Адрианополь был каким-то резервом достоверных лжесвидетелей? Чем руководствовался патриарх, выговаривая себе срок круглым числом в 20 дней? Все вопросы неудоборазрешимые. Из дальнейшего рассказа выходит, что неизвестно, почему патриарх облюбовал Адрианополь и почему назначил срок в 20 дней, так как послы патриарха искали нужных людей в Адрианополе, как показывает далее рассказчик, наугад, не имея в виду определенных личностей. Но вот достоверные лжесвидетели отысканы, задарены и приведены в Константинополь; само собой

понятно, что они должны были оказаться столетними старцами. Но прежде чем представили отысканных свидетелей в Диван, патриарх наперед отводит их к великому визирю. Визирь, конечно, отлично знает, что это достоверные лжесвидетели, а потому дает им двоякого рода совет: во-первых, чтобы они в Диване говорили, чему научит их патриарх, и, во-вторых, чтобы они ничего не боялись и не опасались никаких печальных для себя последствий. Как видим, сказочный элемент не убавляется. Наконец патриарх и его свидетели появляются на торжественном заседании Дивана. Иеремия заявляет, что свидетелей он нашел и привел, и при этом, обращаясь к великому визирю, совершенно не к месту, по рассказу, замечает: «Ни против султана, ни против тебя я ни в чем не солгу». Затем рассказчик описывает свидетелей, каковы они были. Они были дряхлы и тряслись от старости, бороды их были точно снег, глаза слезились. Рассказчик не обладал большой фантазией и изобретательностью, и потому эти люди у него вышли, как две капли воды, похожи один на другого, чего, как известно, в действительности не бывает; но ведь рассказчик не о действительности и речь ведет. Мало того, оказалось, по рассказу, что свидетелям было ровнехонько по сто два года и они одинаково служили во время падения Константинополя — в янычарах. Правда, по словам рассказчика, свидетелей представлено было только двое — Мустафа и Пир, но и между двумя лицами такое поразительное сходство в столь многих отношениях носит явную печать легендарности. Императорский Диван пожелал выслушать показания Мустафы и Пира. Они произнесли какую-то странную речь, которая должна была бы поразить своей вздорностью и нелепостью даже и таких невежественных слушателей, как турки. Однако же, по рассказу, она произвела как раз то впечатление, какое требовалось. Дальнейший ход дела изложен в повести очень кратко. Обо всем, что происходило в Диване, великим визирем доложено было султану Сулейману, который будто бы чрезвычайно удивился происшедшему. Затем тот же султан издал определение, которым патриарху давалось право владеть церквами и безо всякого препятствия жить христианам согласно их исповеданию до скончания мира. Получив грамоту, патриарх бережно положил ее в патриарший скевофилакий. Всенародная христианская молитва заканчивает благоприятный исход дела.[1] Молитва, впрочем, едва ли была тут уместна, так

[1] Рассказ, как мы уже сказали, помещается в «Historia Patriarchica». P. 158–169.

как все дело велось, по смыслу рассказа, путем обмана, лжи и не соответствовало элементарным христианским требованиям.

Мы отвергаем рассматриваемый рассказ как недостоверный. Содержание его, как мы видели, не таковое, чтобы считать его за повествование о действительном происшествии. Рассказ этот записан греческим писателем Мануилом Малаксом во второй половине XVI в. и вставлен им в историческое произведение Дамаскина Студита.[1] Значит, его не было в более серьезном и компетентном труде этого последнего, т. е. Дамаскина. Непонятно, каким образом мог не знать этого знаменательного события Дамаскин, писатель многосторонний и многосведущий, или же пропустить его, если бы он знал о том же событии? Ни словом не упоминают о событии и другие более древние греческие историки — Иерофей Монемвасийский и Кигала Кипрский. Рассказ, таким образом, имеет за собой очень малую авторитетность. Очень возможно, что он возник в Константинополе для возвеличения патриархии, имея в своей основе другое действительное происшествие, случившееся при том же Иеремии I, но переиначенное и перетолкованное потомками и принявшее совершенно легендарный характер. При Иеремии I имел место следующий печальный случай: во время его путешествия по Валахии произошел пожар в том доме или гостинице, где он остановился, причем у него сгорела шкатулка (κατοῦνα) и некоторые грамоты, касающиеся Церкви (ἄλλοι ὁρισμοὶ τῆς ἐκκλησίας), по рассказу Иерофея Монемвасийского.[2] По рассуждению же Мануила Гедеона, это значит, что у патриарха сгорели султанские фирманы (гаты) и бераты, касающиеся патриархии.[3] Без этих фирманов и бератов оставаться было невозможно. Поэтому очень естественно, что по возвращении в Константинополь Иеремия первым делом озаботился тем, чтобы правительство выдало ему новые грамоты взамен сгоревших, с тем именно содержанием, какое находилось в прежних. Если смерть одного султана и вступление на престол другого влекло за собой то, что патриарх Константинопольский должен был выхлопатывать себе новый берат,[4] то тем более такой слу-

[1] См. об этом в «Обзоре источников»: там, где речь идет об «Historia Patriarchica».

[2] *Δωροθέος*. Σ. 445 (*Σάθας*. Παράρτημα. Σ. 4).

[3] *Γεδεών*. Σ. 505.

[4] Historia Patriarchica. P. 200.

чай, как истребление императорских грамот пожаром, должен был вынудить патриарха приняться за хлопоты о восстановлении и возобновлении нужных грамот. Нет сомнения, что хлопоты Иеремии I о восстановлении и возобновлении сгоревших грамот, между которыми мог быть и знаменитый фирман Магомета II на имя патриарха Геннадия, стоили недешево и в нравственном, и в материальном отношении. Возможно, что печальный случай поднял толки среди улемов и мулл, что хорошо бы воспользоваться этим обстоятельством к сокращению прав христиан; несомненно также, что Иеремии пришлось не раз совещаться по указанному делу с великим визирем; приходилось ему делать разные визиты пашам, членам Дивана, и подкупать деньгами, кого нужно было; сам султан, конечно, осведомлен был в этом деле, вероятнее всего, через визиря. Хлопоты Иеремии увенчались успехом, — фирманы и берат были по воле Порты изготовлены вновь; документы эти для должного сбережения, весьма вероятно, положены Иеремией в патриарший скевофилакий. За успешное окончание дела патриарх и христианский народ возблагодарили Бога совокупными молитвами. Словом, при стараниях Иеремии о восстановлении и возобновлении грамот, истребленных пожаром, имело место очень многое из того, что рассказано автором «Historia Patriarchica» по поводу того легендарного события, сущность которого была изложена и рассмотрена нами выше. Но, конечно, когда происходило возобновление сгоревших грамот Иеремией I, то не издавалась сказочная фетва со странным содержанием, не снаряжалась экспедиция для добычи достоверных лжесвидетелей в Адрианополе, не происходило и появление их в Диване, не имела места здесь и их пустая болтовня, вообще не было и следов той комедии, какую с таким искусством, по рассказу Мануила Малакса, играли при этом патриарх, великий визирь и сам султан. Замечательно, что Мануил Малакс, хотя и составил свою пресловутую повесть, однако же ни словом не упоминает о том, что с Иеремией I случилось такое несчастье, как истребление пожаром высочайших грамот. Мы не сомневаемся, что это действительное событие с его действительными историческими обстоятельствами и превратилось в его воображении в легендарное происшествии, о каком он рассказывает со сказочными подробностями, на какие он, очевидно, был щедр. В заключение следует упомянуть и о том, что такой критический писатель, как Гедеон, не счел нужным излагать повесть Малакса в своих «Πίνακες», ограничившись только кратким указанием

на ее результаты, т. е. на то, что султан Сулейман подтвердил свободу христианского богослужения для греков.[1]

Итак, мы находим, что в правление Иеремии I произошел печальный случай истребления огнем важных грамот, что этот случай причинил много огорчений и хлопот патриарху, но что, благодаря деятельности Иеремии и помощи Бога, печальный случай не имел никаких серьезных последствий в жизни Греческой церкви.

Истинно великое несчастье перенесла Константинопольская патриархия в правление Иеремии II. При нем турецким правительством была отнята у патриархов их резиденция в столице — прекрасная обитель в честь Всеблаженной. Иерофей Монемвасийский говорит о том, как это произошло, но не разъясняет всех подробностей. Настало время, когда Иеремия по интригам врагов из числа его же собратий сослан был в заточение на Родос. Церковью правил Феолипт, которого едва ли можно назвать законным патриархом, и правил так, что он предназначен был к низвержению. В патриархии был наместником архидиакон Никифор, человек достойный, но лишенный авторитета. При таких обстоятельствах какой-то беглерберг (правитель области. — *Ред.*) решился отнять патриархию у греков. Он действовал в союзе с партией Феолипта. Очень возможно, что эта партия, видя падение своего главы, хотела хоть чем-нибудь отомстить Константинопольской церкви за свои неудачи. Иеремия был в ссылке, архидиакон Никифор не имел авторитета — этими и другими обстоятельствами воспользовалась Порта, чтобы отнять у патриархов их давнишнюю резиденцию. Иерофей думает, что константинопольская иерархия в этом случае понесла должную кару от Бога за свои злохудожества, и на этот раз с ним отчасти нельзя не согласиться.[2] Призванный снова к управлению Церковью Иеремия II уже застал обитель Всеблаженной обращенной в мечеть и горько плакал по поводу такого несчастья. Где было преклонить ему голову? К счастью, он нашел себе прибежище в валашском серале. Это была не гостиница, как иногда думают, это — дворец валашских господарей, которые останавливались в нем во время пребывания в столице; здесь была и церковь. Нужно думать, что патриарх занял этот дворец с разрешения его владельцев.[3] Убежище это, думаем, было удовлетворительно для патриарха. Одно было в нем важное неудобство: оно было чужое — и нужно было создавать свое.

---

[1] *Γεδεών.* Σ. 503.

[2] *Δωροθέος.* Σ. 453 (*Σάθας.* Παράρτημα. Σ. 16).

[3] *Δωροθέος.* Ibid.; *Γεδεών.* Χρονικὰ τοῦ πατριαρχ. οἴκου. Σ. 69–72.

## III

## *Нравственный облик, церковно-общественная деятельность, нестроения и злополучия Константинопольской патриархии*

(от конца XVI в. до настоящего времени)

I. — Новую группу Константинопольских патриархов, рассматриваемых нами в данном отношении, составляют те из них, которые правили Церковью от конца XVI в. (по смерти Иеремии II) и до последней четверти XVIII в. — до правления патриарха Самуила включительно. Пределом, от которого начинается эта группа, служит потеря патриархами Константинопольскими их патриархии в монастыре Всеблаженной и водворение их же в пресловутом Фанаре, а пределом, до которого простирается эта же группа Константинопольских иерархов, служит правление Церковью Самуила I, во времена которого пространство власти и патриарший авторитет в Греко-Восточной церкви турецкого периода достигают наибольшей широты и влиятельности. Впрочем, несмотря на то, что нам предстоит теперь изучить нравственно-общественную сторону в истории Константинопольских патриархов за целые два столетия, наша речь в данном случае не будет длинна. Источники этого отдела в истории патриархов и немногочисленны, и небогаты сведениями, да и вообще эта эпоха в истории Греческой церкви представляет немного любопытного и интересного.

Прежде всего Константинопольским патриархам рассматриваемой эпохи нужно было свить себе новое гнездо, ибо прежнее у них было отнято турецким правительством еще в конце правления Иеремии II. Это удалось не вдруг. На первых порах, в 1586 г., наиболее необходимое имущество, находившееся в прежней патриархии, было перенесено в валашский сераль в Константинополе, т. е. во дворец, принадлежавший валашским господарям. Само собой понятно, что такое водворение имущества патриархии в указанном месте произошло с разрешения владельцев этого последнего. Здесь и имели пребывание Константинопольские патриархи до 1597 г. А в этом году патриархия на некоторое время переносится в новое помещение, сделавшееся собственностью Константинопольской церкви. Таким помещением стал монастырь св. Димитрия в Ксилопорте. Перемещение произошло в то время, когда Константинопольской церковью на правах местоблюстителя управлял знаменитый муж, Мелетий

Пигас, патриарх Александрийский. Сам Мелетий говорит об этом так: «Продавались с торгов два монастыря: великого Димитрия и Панагии в Ксилопорте. Я купил их и водворил здесь патриархию». Здесь поселились сам Мелетий и его ближайший преемник по управлению столичной Церковью, сюда переселились патриаршие клирики и секретари, сюда же перенесены были архив и св. сосуды. Храм св. Димитрия, который теперь стал кафедеральным собором патриарха, относится к числу довольно древних, он упоминается еще в XIV в. В указанном месте патриархия оставалась в течение четырех лет. Почему патриархия не осталась здесь на долгое время, а вскоре была перенесена в другое место, об этом мы недостаточно осведомлены. По всей вероятности, монастырь св. Димитрия в Константинополе оказался неудобен, был тесен и имел какие-либо другие недостатки, почему в 1601 г. при патриархе Матфее II патриаршая резиденция и была водворена в Фанаре при монастыре великомученика Георгия.[1] Известно, что патриархия и доныне остается в том же месте. От имени Фанара греческие архиереи Константинопольского патриархата и более влиятельные греки-миряне носят наименование фанариотов, хотя основные черты, характеризующие так называемых фанариотов, стали обнаруживаться и раньше начала XVII в. и появились вообще под влиянием особенностей турецкого режима.

Рассматривая патриархов изучаемой группы[2] с нравственной стороны, мы должны, к сожалению, сказать, что лишь немногие из них отли-

---

[1] *Γεδεών.* Χρονικὰ τοῦ πατριαρχ. οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ. Σ. 69–75.

[2] Для справок читателей помещаем здесь список патриархов от времени смерти Иеремии II (1595) до конца правления Самуила (1774): Матфей II (1595); Гавриил I (1596); Феофан I (1596–1597); Мелетий, патриарх Александрийский, местоблюститель (1597–1599); Матфей II, вторично (1599–1602); Неофит II (1602–1603); Рафаил II (1603–1607); Неофит II, вторично (1607–1612); Кирилл I (1612); Тимофей II (1612–1621); Кирилл I, вторично (1621–1623); Григорий IV (1623); Анфим (1623); Кирилл I, в третий и четвертый раз (1623–1630–1634); Кирилл II (1634); Афанасий III (1634); Кирилл I, в пятый раз (1634–1635); Кирилл II, вторично (1635–1636); Неофит III (1636–1637); Кирилл I, в шестой раз (1637–1638); Кирилл II, в третий раз (1638–1639); Парфений I (1639–1644); Парфений II (1644–1645); Иоанникий II (1646–1648); Парфений II, вторично (1648–1651); Иоанникий II, вторично (1651–1652); Кирилл III (1652); Афанасий III, вторично (1652); Паисий I (1652–1653); Иоанникий II, в третий раз (1653–1654); Паисий I, вторично (1654–1655); Иоанникий II, в четвертый раз (1655–1656); Парфений III (1656–1657); Гавриил II (1657); Парфений IV (1657–1662); Дионисий III (1662–

чались значительными нравственными достоинствами, или, по крайней мере, лишь о немногих патриархах этой группы мы можем с уверенностью говорить как о таких, которые соответствовали по своему поведению их сану и призванию. Перечислим этих патриархов. Патриарх Тимофей II был известен благочестием и преданностью религии.[1] Достойным своего высокого служения был и патриарх Парфений I, именуемый «старцем» в отличие от Парфения II, который обыкновенно называется «молодым» или «младшим». Его прославляют как «божественного (θεῖος) пастыреначальника» и человека «всесвятейшего». Он отличался рачительностью в распоряжении материальными средствами Церкви и желал ввести в патриархии возможную экономию, и это дело ему пришлось вести с немалыми трудами, тем более что окружающие его, которых он сам именовал «сонмищем дьявола», мало сочувствовали ему в этом деле. Он смог призвать на помощь изнемогавшей от долгов патриархии тогдашнего молдавского господаря Вавилия, которому патриарх в благодарность за его заслуги даровал мощи св. Параскевы Новой, сохранявшиеся дотоле в патриаршем храме. На этот последний факт можно смотреть неодинаково. Но едва ли можно сомневаться, что на эту крайность побудила патриарха другая крайность — невыносимая задолженность патриархии,

---

1665); Парфений IV, вторично (1665–1667); Клим (1667); Мефодий III (1668–1671); Парфений IV, в третий раз (1671); Дионисий IV (1671–1673); Герасим II (1673–1675); Парфений IV, в четвертый раз (1675–1676); Дионисий IV, вторично (1676–1679); Афанасий IV (1679); Иаков (1679–1683); Дионисий IV, в третий раз (1683–1684); Парфений IV, в пятый раз (1684–1685); Иаков, вторично (1685–1686); Дионисий IV, в четвертый раз (1686–1687); Иаков, в третий раз (1687–1688); Каллиник II (1688); Неофит IV (1688–1689); Каллиник II, вторично (1689–1693); Дионисий IV, в пятый раз (1694); Каллиник II, в третий раз (1694–1702); Гавриил III (1702–1707); Неофит V (1707); Киприан (1708–1709); Афанасий V (1709–1711); Кирилл IV (1711–1713); Киприан, вторично (1713–1714); Косьма III (1714–1716); Иеремия III (1716–1726); Каллиник III (1726); Паисий II (1726–1733); Иеремия III (1733); Серафим I (1733–1734); Неофит VI (1734–1740); Паисий II, вторично (1740–1743); Неофит VI, вторично (1743–1744); Паисий II, в третий раз (1744–1748); Кирилл V (1748–1751); Паисий II, в четвертый раз (1751–1752); Кирилл V, вторично (1752–1757); Каллиник IV (1757); Серафим II (1757–1761); Иоанникий III (1761–1763); Самуил I (1763–1768); Мелетий II (1768–1769); Феодосий II (1769–1773); Самуил I, вторично (1773–1774). — Хронологические даты этого списка патриархов взяты нами из Гедеών'а.

[1] *Μελετίου.* Ἱστορία. Т. III. Σ. 429; *Γεδεών.* Σ. 549.

происшедшая от предыдущей быстрой смены патриархов, каковая отразилась самыми неблагоприятными последствиями на финансовом положении патриаршей казны. Нужно сказать, что Парфения-«старца» очень любил народ в Константинополе. Когда он был низвержен со своей кафедры, то константинопольские христиане плакали, считая это несчастьем для Церкви.[1] К несомненно лучшим патриархам следует отнести Дионисия IV Музелима, не раз правившего Константинопольской церковью. Он, как его характеризуют, был «строг в речи, неутомим в делах, тверд в решениях, но не горазд был тратить деньги и роскошествовать». Он сумел добиться того, что иностранные послы в Константинополе относились к нему с уважением и считали его выдающимся патриархом. Тем не менее, он твердо держался святоотеческих преданий.[2] Больше, чем в XVII в. можно насчитать достойных патриархов в течение XVIII в. до конца правления Самуила I. Историки с похвалой отзываются о Гаврииле III. Его называют мужем благочестивым, разумным, кротким, поборником церковного мира, правившим Церковью праведно и богоугодно и с ревностью о ее благе.[3] Кирилла IV признают также человеком благочестивым и ведшим богоугодную жизнь. Высоко должен быть поставлен и Иеремия III, рассматриваемый в нравственном отношении. Он известен по своей безукоризненной жизни, хотя и строг был к архиереям и не любил совещаться с ними. Очень замечательными нравственными достоинствами отличался патриарх Мелетий II. Он был благоразумен, благочестив, любил постничество, желал быть приятен для всех (по Апостолу: «Всем бых вся»); вследствие этой последней черты Мелетий пользовался расположением и духовенства, и народа. Но его правление Церковью, к сожалению, было очень непродолжительно. Почти такими же нравственными качествами, как Мелетий, известен и преемник его по кафедре Феодосий II. Он был прост и кроток, управлял Церковью разумно и заслужил благодарность от всех; вообще, заметно, что

---

[1] *Гедеών.* Σ. 569, 572; *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком. Т. II. С. 276, 291–292; Кирилл Лавриот, Мелетий Афинский и Досифей Иерусалимский смешивают в известиях двух Парфениев — «старца» и «молодого»; но Гедеон и Муравьев точно отличают деятельность одного от деятельности другого.

[2] *Гедеών.* Σ. 595, 610; ср.: *Προκοπίου* (*Sathas.* Bibliotheca Graeca. Vol. III). Σ. 482.

[3] *Βενδότης.* Προθθήκη τῆς Ἱστορίας Μελετίου. Σ. 4–5. (*Мата.* Журнал «Христ. Чтение». 1862. Т. I. С. 785 и *Гедеών.* Σ. 614 — по Вендотису).

он во многих отношениях повторил правление Мелетия II.[1] Только его слишком строгое отношение к отставному патриарху Серафиму II, который ободрял греков к восстанию против турок, — отношение, выразившееся в том, что Феодосий лишил этого последнего епископского сана, — затемняет в наших глазах образ этого патриарха, особенно если примем во внимание, что Серафим отличался русофильством, а это редкое явление между греческими архиереями.[2] Пожалуй, следует причислить к лучшим в нравственном отношении патриархам и известного Самуила I. Правда, он был надменен и слишком самовластен, но, несомненно, он был очень заботливым и рачительным патриархом, пекущимся о нуждах всех его подчиненных, притом же при нем авторитет патриаршей власти поднялся на такую высоту, на какой редко его видим.[3]

Истинно достойных патриархов в рассматриваемое время было немного. Напротив, таких, о недостатках которых источники говорят более или менее ясно, встречается гораздо больше. В XVII в. к числу недостойных патриархов должен быть прежде всего отнесен Неофит II. Он был лишен кафедры по настоянию клира и народа за расточительность, которая побуждала его безрассудно тратить общественное достояние на обогащение своих племянников.[4] Известного Кирилла Лукариса иногда прямо называют «сокрушителем добрых нравов», так как он и себе, и прочим клирикам позволял носить шелковые и другие непринятые одежды, кроме того, он будто бы сквозь пальцы смотрел на то, что некоторые клирики (безбрачные) заводили у себя сожительствующих женщин (τὰς συνεισάκτους),[5] т. е. таких, которые являлись подозрительными с точки зрения скромности и целомудрия. О патриархе Парфении II дошли до нас известия исключительно неблагоприятные. Его называют надменным и резким по характеру — человеком тиранических свойств; он пренебрежительно

---

[1] Вышеуказанные сведения сообщают: о Кирилле IV — *Βενδότης*. Σ. 5; об Иеремии III — *Βενδότης*. Σ. 6–7; о Мелетии II — *Βενδότης*. Σ. 196; *Μακραῖος*. Ἐκκλεσιαστικὴ ἱστορία. Σ. 274; о Феодосии II — *Βενδότης*. Σ. 196; *Μακραῖος*. Σ. 297; *Γεδεών*. Σ. 662.

[2] *Μακραῖος*. Σ. 287–289. Впрочем, более подробные сведения относительно указанных событий были сообщены нами ранее. См. с. 148–149.

[3] *Μακραῖος*. Σ. 246, 259.

[4] *Γεδεών*. Σ. 545.

[5] См. недавно впервые напечатанные главы из «Истории Иерусалимских патриархов» Досифея: Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. СПб., 1891. Т. I. Σ. 278–279.

относился к прочим архиереям. Столь же пренебрежительно он относился и к богослужебным порядкам; не любя и не уважая продолжительных церковных последований, он стал выводить их из практики. Так, он воспретил употреблять в церкви так называемое песненное последование, изложенное известным Симеоном Солунским. Кажется, за резкость характера и надменность Парфений получил прозвание «Оксис» и «Голиаф».[1] Этому же Парфению приписывается взяточничество.[2] Не лучше этого Парфения был и другой — Парфений IV, прозванный греками «Могилалом», а турками — «Хумхумом» за то, что он говорил сильно в нос. Прежде всего о нем нужно сказать то, что патриаршие решения он давал за деньги, разумеется, в том случае, когда они должны быть благоприятны для лиц, искавших этих решений. При этом случалось, что осторожный патриарх наперед требовал от своих просителей денег, а склонные к подозрительности просители иной раз говорили патриарху: «Сначала дай грамоту, а потом получишь и деньги».[3] С архиереями и архонтами Парфений Могилал жил не в ладах. И однажды, раздосадованный порицаниями, которые ему пришлось услышать от архиереев и архонтов, он позволил себе следующее: отыскав какого-то грамотного араба, заставил его написать на имя султана донос на архиереев и архонтов; тех и других патриарх в своем доносе выставил мятежниками, злоумышлявшими на жизнь самого султана. К счастью, великий визирь, которому попал в руки донос, разъяснил султану, что донос патриарха есть клевета. И результатом каверзы было то, что и писец-араб, и сам патриарх были достойным образом наказаны.[4]

Число недостойных патриархов было значительно и в XVIII в. Не отличался никакими достоинствами патриарх Косьма III. Он сначала был архиепископом Синайским, а потом хищнически (λῃστρικῶς) сделался патриархом Александрийским. Хищнически потому, что он был посажен на кафедру еще при жизни предшествующего патриарха Александрийского. Народ и клир были недовольны им, и Косьма переселился в Кон-

[1] *Μελετίου.* Ἱστορία. Т. III. Σ. 449; *Δωροθέος.* Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχ. Σ. 1171; *Мата* // Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 648; *Γεδεών.* Σ. 572–573.

[2] *Δωροθέος.* Σ. 1175.

[3] Ἀνάλεκτα... Σ. 276–277.

[4] *Δωροθέος.* Σ. 1178. Мата (Икономос) говорит (Христ. Чтение. Т. I. С. 775), что Парфений IV отличался добротой и благочестием, но на чем основывается подобный отзыв, мы не знаем.

стантинополь. Здесь он жил в доме одного грека, Иоанна, дети и родственники которого имели вес в кругу турецкого правительства. Благодаря содействию детей и родственников Иоанна, а через них Порты, Косьма за деньги сделался патриархом. Но, конечно, его правление не могло быть хорошим. Делами заправляли те греки, которые доставили ему кафедру, а сам он, по выражению Вендотиса, был лишь «тенью патриарха». Косьма недолго оставался на Константинопольском патриаршестве.[1] Ничего хорошего нельзя сказать о патриархе Паисии II. Он четыре раза был патриархом. В первое патриаршествование он выказывал себя очень ласковым к архиереям, «упражнялся в искусстве нравиться». Своих друзей и приверженцев он сделал членами синода, а прочих улещал и словом, и делом. На исполнение монашеских обетов архиереями и другими клириками он не обращал никакого внимания, почему они стали жить подобно архонтам и вообще мирянам. Продолжительные богослужения он отменил, так что даже самые большие праздники, как Рождество Христово и Богоявление, не имели богослужения, совершаемого по обычному чину. Следствием всего этого было то, что «и страх, и благоговение перед именем патриарха исчезли, и всякого рода зло водворилось в патриархии». После же первого патриаршествования Паисий стал держать себя иначе. Он начал обнаруживать деспотические наклонности: архиереев, которые почему-либо были ему не угодны, он стал преследовать, у него обнаружилась страсть к наживе, не знавшая себе ограничения. В этом последнем отношении его сравнивали с «волком, рыскающим за добычей». Заметно, что чем дальше шло время, тем более портился характер Паисия. В третье патриаршествование он позволил себе следующий поступок. Подозревая в интриганстве некоторых архиереев, желавших, как ему казалось, лишить его кафедры, Паисий вздумал обязать себя и других архиереев, проживавших в Константинополе, взаимной клятвой, побуждавшей их к взаимному доверию и уважению. И вот в день Пятидесятницы после заамвонной молитвы среди церкви на аналой было возложено Евангелие, перед которым патриарх клялся в том, что он никакого из находящихся в Константинополе архиереев не будет преследовать, а архиереи дали клятву в том, что они никогда и ни в каком случае не будут устраивать коварства против

[1] *Βενδότης*. Σ. 6; *Mata* (по Вендотису)//Христ. Чтение. Т. I. С. 778; Гедеон судит о Косьме мягче: Σ. 621–622.

патриарха. Но прошло немного времени и эту торжественную клятву первый же нарушил сам патриарх, ни Бога не боясь, ни людей и клятвы не стыдясь. Он начал преследовать без всякого повода митрополита Филиппопольского Феоклита. Результатом всех действий Паисия было то, что он стал предметом ненависти для всех.[1] Не лучше Паисия в нравственном отношении был и Серафим I. Несмотря на то, что он украшался кротостью, он был крайним лицемером и во что бы то ни стало старался нравиться архиереям, и если в начале его патриаршествования все полюбили его, то потом все же стали питать к нему ненависть за неустойчивость его убеждений.[2] Не причисляется к лучшим патриархам и Неофит VI. Он был лишен всякой инициативы. Другие распоряжались им, как хотели, он был игрушкой в их руках; при нем синод распоряжался всем по своей воле; потому архиереи решились низвергнуть его с кафедры.[3] Историки единогласно порицают нравственный характер патриарха Кирилла V. Он отличался неприятным характером, крайним властолюбием; по виду он казался благочестивым и у многих считался святым человеком, но на самом деле был склонен к тирании; к тому же он был очень расточителен. Кроме смут в Церкви он ничего другого не сделал.[4] Патриарха Серафима II называют любителем науки, а еще больше — золота. Иоанникия III хотя и одобряют за мягкость в обращении, но упрекают за роскошь.[5] Наконец, патриарх Киприан если не был сребролюбцем, как иные его выставляют, и если ненависть к нему многих основывалась на том, что он был слишком строг, то во всяком случае, кажется, нет оснований не считать его наклонным к пьянству.[6]

---

[1] *Βενδότης.* Σ. 7–8; *Mata*/ /Христ. Чтение. Т. I. С. 791, 793–795 (греч. подлинник того же соч. — Ἀθῆναι, 1884. Σ. 147–151); *Γεδεών.* Σ. 629, 631.

[2] *Βενδότης.* Σ. 85; *Mata*/ /Христ. Чтение. Т. I. С. 792 по Вендотису, но с пропуском всего, что не в похвалу Серафима (греч. подлинник — Σ. 149); *Γεδεών.* Σ. 632 (довольно мягко).

[3] *Βενδότης.* Σ. 86; *Mata*/ /Христ. Чтение. Т. I. С. 793 (греч. подлинник — Σ. 149), заимствуя сведения о Неофите из Вендотиса, неизвестно на чем основывает свое замечание, что будто этот патриарх «многим нравился».

[4] *Βενδότης.* Σ. 87; *Mata*/ /Христ. Чтение. Т. I. С. 795 (греч. подлинник — Σ. 151–152); *Γεδεών.* Σ. 642.

[5] *Γεδεών.* Σ. 650, 655; Макрей (*Sathas.* Bibliotheca Graeca. Σ. 232, 243) того и другого из них считает корыстолюбцами и вообще не похваляет.

[6] *Βενδότης.* Σ. 5; *Mata*/ /Христ. Чтение. Т. I. С. 785 (греч. подлинник — Σ. 142).

Церковно-общественная деятельность патриархов рассматриваемого периода не отличалась ни широтой, ни разнообразием, как это было и раньше. Вот все, о чем мы считаем нужным упомянуть в этом отношении. В патриаршествование Паисия II было обращено внимание на требования от пастырей Церкви по отношению к образованию. При этом патриархе состоялось соборное определение, чтобы в священный сан были возводимы лица образованные и достойные по своему поведению, причем определено было наказание за нарушение указанного определения. По некоторым известиям определение это, однако же, недолго продержалось в силе, потому что оно возбудило ненависть в лицах необразованных к образованным.[1]

В XVIII в. было обращено внимание на урегулирование выбора в патриархи. Дело это велось большей частью нестройно. Для приведения в порядок процедуры выборов в патриархи постановлено определение частью в правление Церковью того же патриарха Паисия, а частью — в правление Самуила I. Первое из сейчас указанных определений, впрочем, сделано не по инициативе патриарха Паисия. В 1741 г. по ходатайству Герасима, митрополита Ираклийского, имевшего влиятельных пособников при дворе, султан Махмут I издал фирман, которым повелевалось, чтобы никто не был поставляем в архиереи, не получив наперед одобрения своей жизни и поведения со стороны пяти митрополитов — Ираклийского, Кизикского, Никомидийского, Никейского и Халкидонского, которые с этих пор получили влияние на выбор Константинопольского патриарха. Вообще эти пять архиереев с именем геронтов приобрели значение по отношению к распоряжению церковными делами.[2] Указанное сейчас определение было несколько видоизменено и дополнено при патриархе Самуиле I в 60-х гг. Он узаконил, чтобы восемь из старейших архиереев считались непременными членами синода; они стали называться геронтами, причем, впрочем, не были устранены от присутствия в Константинопольском синоде и другие архиереи, по какому-либо случаю пребывавшие в столице; без согласия этих восьми архиереев или большинства их не решалось ни одно церковное дело. Эти восемь геронтов поэтому получили большое влияние на избрание

[1] *Βενδότης.* Σ. 7; *Mata / /* Христ. Чтение. Т. I. С. 791.

[2] *Γεδεών.* Σ. 637; *Κομνηνοῦ Υψηλάντου.* Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν. Κωνσταντινούπολις, 1870. Σ. 350.

патриархов. Без согласия этих восьми равнозначащих геронтов — с присоединением четырех епитропов (мирского звания) и так называемого логофета Церкви — не мог происходить выбор нового патриарха, а также не могла происходить и смена уже существующего патриарха. Эти определения утверждены султанским фирманом. Самуил I вообще положил некоторое основание для ограничения власти патриархов. Так как патриарх до его времени, имея в своих руках патриаршую печать, мог писать какие угодно доносы Порте на любого из архиереев и мог налагать на них же подати по своему произволу, то Самуил решил ограничить власть патриарха. Для достижения цели он определил, чтобы печать слагалась из нескольких частей, из которых одна должна была храниться у патриарха, а прочие — у четырех старших архиереев. Очевидно, в силу этого определения патриарх только тогда мог воспользоваться патриаршей печатью, когда на это изъявляли согласие хранители всех частей печати.[1]

Один из патриархов, Иеремия III, сделал было попытку ввести некоторое изменение в порядке соблюдения известного поста св. апостолов, но по случайным причинам дело это не увенчалось успехом. Под 1719 г. у греческого историка Комнина-Ипсилантиса записан следующий рассказ, имеющий отношение к указанному вопросу. Некоторые из жителей Фанара начали нарушать пост св. апостолов (Петровский пост). Против нарушителей восстали соблюдающие этот пост. Тогда патриарх Иеремия III решил уладить дело так, чтобы и нарушители поста, которые, по-видимому, не совсем отметали обычай, а лишь сокращали продолжительность поста, не порицались более как нарушители церковного узаконения и древнего устава, а с другой стороны, чтобы и порицатели успокоились, избавляясь от греха осуждения ближних. Он созвал собор в Константинополе и предложил его членам, чтобы на будущее время пост апостолов имел определенную продолжительность, как и другие церковные посты, а именно 20 дней и не более. На соборе, кроме некоторых архиереев Константинопольского патриархата и клириков, заседал патриарх Иерусалимский Хрисанф. Между тем, о созвании собора разнеслась молва в народе и нашлись лица, пожелавшие противодействовать определению собора. Такими были главным образом продавцы рыбы

[1] *Βενδότης*. Σ. 195; *Мата*//Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 799–800 (греч. подлинник — Σ. 154–155).

и сыровары (οἱ πακάληδες), вообще некоторые заинтересованные в деле с коммерческой точки зрения. Они во множестве собрались к патриархии и начали громко кричать, что архиереи хотят испразднить христианскую веру. Этот протест сильно подействовал на архиереев, и собор, несмотря на согласие с предложением патриарха, не постановил никакого решения о посте, т. е. дело осталось в прежнем положении.[1]

В Церкви рассматриваемого времени находим следы борьбы против только что начавшего входить в практику обычая носить митру архиереями. Так, известно, что в начале XVII в. при патриархе Тимофее II происходил в присутствии прочих восточных патриархов собор, на котором между прочим последовало определение о низложении Лаврентия, архиепископа Синайской горы, за то, что он носил на голове митру во время совершения богослужения.[2] Чтобы дело для нас было яснее, почему указанный архиепископ подвергся такому тяжкому наказанию за ношение митры, мы должны сделать несколько замечаний о том, при каких обстоятельствах появилось в Греческой церкви ношение митры архиереями. До начала XVII в. носить митру имел право только Александрийский патриарх. Это право ему усвоено с глубокой древности. В Константинополе патриархи стали носить митру только со времени патриарха Кирилла Лукариса, предшественника того Тимофея, при котором был осужден Лаврентий Синайский. Обычай носить митру у патриархов Константинопольских появился так: когда Кирилл Лукарис из патриарха Александрийского сделался Константинопольским, он и по переходе в Константинополь начал носить митру, как привык это делать в Александрии. Известный патриарх Иерусалимский Досифей, хотя и знал, что Александрийские патриархи издавна усвоили обычай носить митру, однако же находит его не заслуживающим одобрения. Досифей говорил: «При хиротонии мы не митру приемлем на главу, а Евангелие. Имея Христа главой, мы должны молиться с непокровенной головой,

---

[1] *Κομνηνοῦ Υψηλάντου.* Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν. Σ. 308; *Mata* / /Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 798 на основании неправильного показания греческого историка Кумы полагает, что событие это было позднее, при патриархе Каллинике IV. (Впрочем, во втором издании «Исторического каталога» Маты (1884) ошибка эта исправлена, но исправление заключается лишь в том, что рассказ о событии выпущен при описании правления Каллиника.)

[2] *Μελετίου.* Т. III. Σ. 430; *Mata* / /Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 634 (рус. пер. неточен; см. греч. подлинник — Σ. 295).

что, конечно, более благочестиво». Но голоса подобных ревнителей не имели значения. Как только митру возложил на свою голову патриарх Константинопольский, за ним стали делать то же самое и другие архиереи. Одним из первых начал было носить митру архиепископ Синайский, но первый преемник Лукариса на Константинопольской кафедре выступает с соборными прещениями против синайского самовластника. Тем не менее, указанный обычай стал распространяться. Вслед за Константинопольским патриархом носить митру стал и патриарх Антиохийский, а вслед за этим и другие. К концу XVII в. митру стали носить и автокефальные архиепископы, и некоторые митрополиты. Борьба Константинопольского патриарха Тимофея против Лаврентия не могла сдержать течения.[1]

Многие патриархи принимали разные меры как для возвышения нравственного характера патриархии, так и для упорядочения ее материального состояния. Так, в правление патриарха Рафаила II появилось соборное определение, которым предписывалось следующее: «Отныне и впредь все архиереи, проживающие в столице ради ли потребностей своих Церквей или по собственным надобностям, обязываются иметь пребывание в самой патриархии, а отнюдь не в частных домах города, ради избежания подозрений и соблазна; архиереи обязывались приезжать в патриархию, жить в ней и выезжать из нее в епархии не иначе, как с ведома патриарха». Тот же Рафаил расширил патриархию, устроив в ней столько келий, сколько было необходимо на случай приезда провинциальных архиереев в столицу.[2]

Так как финансовая сторона сильно страдала от того, что почти каждый новый патриарх при его выборах тратил много денег ради достижения своих личных целей и потом заставлял патриаршую казну покрывать эти расходы, то при патриархе Серафиме II, при содействии более влиятельных клириков и мирян, султан Мустафа III издал гатти, которым предписывалось, чтобы издержки при выборах патриархи принимали на свой счет.[3] И вообще, многие патриархи прилагали заботы о том,

---

[1] *Γεδεών.* Σ. 32–34. Ср.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I. С. 235–236. Все же греческие епископы начинают носить митры не только в своих епархиях, но даже и в сослужении патриарху в самом конце XVIII в. См.: *Μακραῖος.* (Bibliotheca Graeca. Vol. III). Σ. 309.

[2] *Μελετίου.* Т. III. Σ. 429–430; *Mata* («Христ. Чтение». 1862. Т. I. С. 633) почему-то приписывает вышеуказанное деяние не Рафаилу, а Тимофею I.

[3] *Γεδεών.* Σ. 653; *Μακραῖος* (Bibliotheca Graeca. Vol. III). Σ. 228.

чтобы погашались мало-помалу долги патриархии, возникавшие вследствие нерачительного управления. Для достижения этой цели, например, при патриархе Феофане I на соборе было постановлено, чтобы каждый архиерей для улучшения церковных дел представлял в течение года в патриархию определенное количество денег для погашения долгов (патриархии), а не исполняющим этого предписания угрожаемо было низложением.[1] Это определение потом не раз было повторено в течение XVII и XVIII вв.

От обозрения церковно-общественной деятельности Константинопольской патриархии — деятельности не блестящей и не разнообразной — обратимся к описанию тех нестроений, какие нашли себе место в истории этой патриархии в изучаемое время.

Одним из важных видов нестроений в жизни патриархии было то, что в рассматриваемое время патриархи очень быстро сменяли один другого на кафедре; а это, в свою очередь, вело к разного рода беспорядкам. В 20-х — 30-х гг. XVII в. в течение 15-и лет патриархи сменялись двенадцать раз. В это время мы видим, между прочим, такое явление: один патриарх остается на кафедре только несколько дней; другой, следующий за ним, правит Церковью не более полутора лет; сменивший этого патриарха Константинопольский иерарх мог усидеть на кафедре лишь сорок дней, дальнейшие патриархи, правившие Церковью один за другим, патриаршествуют год, полтора, опять год, полтора.[2] Подобное же явление повторяется в самой середине XVII в. Историк Мелетий Афинский, описывая это время, говорит: «По изгнании Парфения I патриархом сделался Иоанникий в 1650 г., оставался на кафедре один год, а потом бросил (ἔφυγεν) ее. Патриархом провозглашен Кирилл, митрополит Терновский, и пробыл на патриаршестве только 20 дней; после него взошел на кафедру Афанасий Пателларий и, пробыв на кафедре 15 дней, был низложен; Афанасию преемствовал Паисий Ларисский в 1652 г.: по одним сведениям, он оставался патриархом год и даже несколько более, а по другим — девять месяцев».[3] Делать отсюда какие-либо выводы нет надобности; они сами собой вытекают из указанного грустного

[1] *Попадопуло-Керамевс А. И.* Феофан, патриарх Константинопольский // ЖМНП. 1894, май. С. 9.

[2] *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком. Ч. II. С. 195–196.

[3] *Μελετίου.* Т. III. Σ. 465.

явления. — Избрание того или другого лица в патриархи Константинополя совершалось иногда под влиянием, которое нужно признать нежелательным и неожиданным. Так, два патриарха, восседавшие на кафедре знаменитого Фотия, пробрались на патриаршество благодаря содействию иезуитов. Мы говорим о Григории IV и Анфиме II, из которых первый даже наклонен был следовать самым воззрениям и «злочестию» иезуитов.[1] О патриархе Афанасии III Пателларии рассказывают, что, лишившись патриаршей кафедры, он отправился в итальянский город Анкону, откуда послал к тогдашнему римскому папе епископа Дринопольского Каллиста с письмом, в котором отставной патриарх просил возвести его на Константинопольский престол (по-видимому, номинально). Папа будто бы ответил Афанасию, что он сделает его даже и кардиналом, если он подпишет вероизложение римско-католического содержания. Патриарх, к счастью, не пожелал быть отступником от Православия, допустив себе, однако, сделаться нарушителем канонов. Один историк называет Афанасия за это деяние человеком безрассудным (ὁ μάταιος), и вполне заслуженно. Афанасию, однако, удалось каким-то образом вторично занять Константинопольскую кафедру; опять сделавшись патриархом, он однажды произнес проповедь на текст: «Ты еси Петр», которая иными была истолкована в смысле римско-католических тенденций этого лица.[2] Таким образом, некоторые патриархи восходили на кафедру или старались возвратиться на нее такими способами, которые должны были вызвать смуты и непорядки. Церковный акт интронизации патриархов сопровождался иногда сценами, достойными истинного сожаления. Вот, например, при каких обстоятельствах происходит интронизация патриарха Парфения II, именуемого «Младшим». В праздник Рождества Богородицы новый патриарх Парфений собрал в патриархии всех епископов, какие находились в Константинополе, а равно и клириков; собрался и народ. Долженствовало произойти поставление патриарха. Когда прочитан был протокол об отставке прежнего патриарха (Парфения I), то новый патриарх неизвестно зачем возгласил ему анафему, но весь народ возопил: «Бог да простит прежнего патриарха». Затем раздали народу свечи, и когда митрополит Ираклийский поднес

[1] *Гедеών.* Σ. 552–553.

[2] *Δοσιθέου.* Σ. 1170; *Μελετίου.* Т. III. Σ. 448; *Mata* / / Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 640–641 (греч. подлинник — Σ. 126–127).

посох и, возводя новопоставляемого на кафедру, произнес: «Аксиос», то народ закричал: «Анаксиос!» — «Недостоин!» «И был, по сказанию современного повествователя, великий позор, какого никогда не бывало».[1] — В течение своего правления некоторые патриархи заявляли себя действиями, которые не могли служить к созиданию Церкви. Патриарх Неофит IV, выбранный в сан иерарха Константинопольского из митрополитов Андрианопольских, не пожелал оставить своей резиденции и ехать в Константинополь, почему он и был патриархом Константинопольским, проживавшим в Адрианополе. В этом случае Неофит поступил, по словам одного историка, вопреки принятому «обычаю», а по словам другого историка — вопреки «канонам».[2] Столь же мало думал сообразоваться с церковными правилами и патриарх Кирилл II Контарис. Во всех исходящих из патриархии документах он подписывался вместо «Кирилл милостью Божией архиепископ Константинопольский» так: «Кирилл Веррийский Божией милостью» или же: «Божией милостью Кирилл Константинопольский из Веррии», потому что до избрания в патриархи он был митрополитом Веррийским. Но этот поступок еще, конечно, не так важен, а гораздо важнее то, что он бесчеловечно преследовал приверженцев прежнего патриарха Кирилла Лукариса и сделался причиной достойных всякого сожаления церковных порядков.[3] Странно и непохвально поступает и патриарх Иоанникий II. Запутавшись в управлении церковными делами, он сложил с себя патриаршество, наложив на себя наперед отлучение, если бы он когда-либо еще вздумал домогаться патриаршей кафедры. Но что же видим? Проходит очень немного времени, и Иоанникий начинает искать патриаршества и достигает цели.[4] Какой пример мог подавать такой патриарх прочим архиереям, клиру и народу? Одним из следствий случавшихся нестроений в патриархии было то, что слух о них, ко вреду для славы Вселенского патриарха, распространялся далеко за пределы греческого народа. Древняя Русь волей-неволей делалась свидетельницей тех беспорядков, какие встречались в церкви Константинопольской. Так, до сведения царя Михаила Феодоровича доведена была в свое время следующая история

[1] *Муравьев А. Н.* Указ. соч. Ч. II. С. 276.
[2] *Δοσιθέου.* Σ. 1178; *Μελετίου.* Т. III. Σ. 483.
[3] *Γεδεών.* Σ. 560.
[4] Ibid. Σ. 582.

о характере патриаршествования вышеупомянутого Кирилла II Контариса. «Некий митрополит Веррийский Кирилл, незаконно домогаясь патриаршества, когда султан Мурад ехал на войну, подал ему прошение и посулил 15 000 рублей, чтобы его поставили в патриархи. Султан повелел быть ему патриархом. Итак, Кирилл беззаконно сел на патриаршество, так что весь мир удивился. Усиливаясь заплатить то, что посулил, и еще другие 15 000 рублей и не имея тех денег, мучил он митрополитов и священников и весь клир, и собрав вдвое против тех денег, что посулил, отдал басурманам, чтобы его любили. Этот же Кирилл многих архиереев от епархий их отставил напрасно, доводил до убытков и ссылал их не по делу и не оставил ни единого, чтобы кому не сотворить зла, как тиран и похититель престола; также поступал с иереями и монастырями».[1] В подобных же чертах изображалось тому же русскому царю и правление патриарха Константинопольского Парфения II Младшего.[2]

Одним из самых внушительных свидетельств, удостоверяющих, как велики были иногда нестроения в Константинопольской церкви, служит история, сопровождающая спор касательно крещения латинян. В правление патриарха Кирилла V в 1751 г. в местности Катирли в Никомидийской области появился один монах, Авксентий, носивший сан диакона и начавший проповедовать народу о заблуждениях латинян, причем проповедник с особенной настойчивостью стал говорить против действительности латинского крещения, делая отсюда вывод, что латинян (и, конечно, протестантов) следует перекрещивать при переходе их в Греко-Восточную церковь. Патриарх Кирилл хотя и знал о такой проповеди Авксентия, но делал вид, что он ничего о ней не ведает, поступая так из боязни возбудить ненависть со стороны папистов, в душе же он сочувствовал проповеднику. Число приверженцев Авксентиева учения росло со дня на день, но патриарх из осторожности не выражал ни сочувствия, ни несочувствия пророку, как называли Авксентия в народе. Пророком же Авксентий прослыл благодаря своему лукавству и хитрости. Он разузнавал от духовников о грехах тех или других из их духовных чад, и при встрече с этими последними обличал их в содеянных ими грехах, тогда как они думали, что прегрешения их никому не известны; он и настойчиво внушал им на будущее время удерживаться от более

[1] *Муравьев А. Н.* Указ. соч. Ч. II. С. 191, 316.
[2] Там же. С. 291.

тяжкого из их грехов, угрожая в противном случае вечным наказанием. Обличаемый по простоте души думал, что Авксентий провидит сокровенное. Таким-то образом создавалась у него слава пророка. Авксентия стали считать святым человеком, к нему отовсюду стекалось много мужчин и женщин, те и другие жадно слушали его слова, каялись в своих грехах, просили его возложить руки, искали его благословения и молитвы.[1] Вскоре, а именно в следующем 1752 г., произошла смена на патриаршем престоле: вместо Кирилла патриархом сделался Паисий II. Он первым делом приказал Авксентию прекратить его проповедь о перекрещивании латинян и армян. (Говорим и армян, потому что и армянское крещение пророк из Катирли объявлял незаконным.) Но этот последний не захотел внимать голосу Константинопольского патриарха. Авксентия дважды призывали в синод и увещевали его в том же роде соборно, но он не думал оставлять своего заблуждения. Затем для увещания Авксентия в Катирли был послан один дидаскал, Критий, но возбужденная фанатической проповедью толпа едва не растерзала увещателя. Народное волнение все росло и росло. Авксентия собирались слушать не только простонародье, но и архонты, и архонтиссы, бóльшая часть его слушателей становилась на его сторону и с тем вместе выражала явное недовольство патриархом Паисием и синодом. Поддерживаемый толпой, Авксентий не только не хотел слушать внушений и приказаний патриарха и синода, но всенародно осмеливался клеймить именем еретиков как самого патриарха, так и синод, и объявлял их приверженцами папизма. В противовес Паисию, Авксентий восхвалял прежнего патриарха Кирилла V как человека истинно православного, конечно, потому, что Кирилл был склонен разделять воззрения этого крайнего и неразумного противника латинства. Патриарх и архиереи, чтобы прекратить соблазн и не раздувать вражды между греческими христианами, армянами и папистами, снова воспретили Авксентию продолжать его беззаконную проповедь. Но следствием этих новых прещений со стороны церковной власти против Авксентия было лишь то, что народ начал выражать свою ненависть по отношению к патриарху и архиереям.[2] Противление партии Авксентия церковным властям принимало

[1] *Κομνηνοῦ Υψηλάντου.* Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν. Σ. 365–366; *Βενδότης.* Σ. 87; *Μακραῖος.* Σ. 208.

[2] *Κομνηνοῦ Υψηλάντος.* Σ. 367–369.

характер бунта. Поэтому в дело вмешалось само турецкое правительство, по всей вероятности, вследствие настояний патриарха и синода. Это правительство распорядилось с виновником общественных беспорядков по-свойски. Оно понимало, что действовать против Авксентия прямо и открыто было небезопасно, и потому пустилось на хитрость. Однажды ночью был послан к Авксентию в Катирли один очень важный турецкий сановник, который должен был пригласить лжепроповедника в Константинополь будто бы для почетной аудиенции у великого визиря. Расчет удался. Честолюбие заговорило в Авксентии. Приверженцы его, со своей стороны, воодушевляли его принять приглашение визиря. Но лишь только Авксентий сел в лодку и удалился от берега, как по заранее данному приказанию смутотворец был задушен, а тело его ввержено в море.[1] На следующий день прибыли в Константинополь и приверженцы Авксентия, прошли прямо ко дворцу великого визиря, но не получили никаких известий о судьбе своего вождя. После этого они всей толпой кинулись к патриархии, кричали и бранили патриарха. Наконец они захватили Паисия в свои руки и подвергли его побоям; полиция Фанара едва освободила еле живого патриарха из рук разъяренной толпы. Затем патриарх укрылся, уплыв в море. Толпа, однако же, не успокоилась. Свыше 5000 человек двинулось к Порте — и всей толпой стали кричать, что не желают иметь патриархом Паисия, — и требовали возвращения на кафедру Кирилла V. Народ неистово возглашал: «Не хотим Паисия! Он армянин, он латинянин, потому что он не желает крестить ни армян, ни латинян! Он желает погубить преподобного (Авксентия), не хотим его!»[2] И Кирилл стал патриархом. Взойдя на кафедру, он сделал все, чтобы ублаготворить партию Авксентия. Он издал грамоту, которой определял впредь перекрещивать римо-католиков и армян при переходе их в Православие. Не все согласились с патриаршим определением — важнейшие из архиереев были против этого определения, в особенности сильно ратовали за истину митрополиты Акакий Кизикский и Самуил (впоследствии патриарх) Дерконский. Появилось даже какое-то сочинение, в котором доказывалась незаконность перекрещивания. В патриаршей грамоте заметно очень сильное желание ослабить действие

[1] По другому известию (*Βενδότης*. Σ. 88), Авксентий и двое главных его приверженцев были повешены.

[2] *Κομνηνοῦ Υψηλάντου*. Σ. 369–370; *Μακραῖος*. Σ. 210.

на умы сейчас упомянутого сочинения. В грамоте Кирилла V читаем: «Трижды анафематствуем безглавное и антиканоническое сочинение; если же кто теперь принимает это сочинение или примет потом, тех — будут ли они лица священные или миряне — мы объявляем отлученными, тела же их по смерти не обратятся в прах и пребудут аки тимпаны: камни и железо разрушатся, а тела их никогда! Жребием их да будет проказа Гиезия и удавление Иуды! Да поглотит их земля, как случилось с Дафаном и Авироном! Ангел Господень да преследует их с мечом во все дни живота их!»[1] Ученый Вендотис, исполненный чувства негодования по поводу определения Кирилла о перекрещивании, не находит слов, чтобы достаточно выразить свои чувства. Он замечал: не хочет ли Кирилл уже и самого Бога объявить покровителем всякого нечестия и ереси? Не хочет ли он провозгласить, что св. апостольская и кафолическая Церковь способна впадать в заблуждение? Он же говорит, что Кирилл пожелал стать главой Церкви и свой авторитет поставить выше авторитета соборного. Вендотис указывает, что Кириллу удалось поддержать свое определение только благодаря содействию турецкой власти. По его словам, тогдашний султан Осман, узнав о постановлении, сделанном Кириллом, сказал, что патриарх поступил как мусульманский муфтий, имеющий право определять магометанское вероучение, причем султан прибавил, становясь, очевидно, на сторону Кирилла: все митрополиты обязаны подчиняться патриарху в этом решении, а кто из них не пожелает сделать так, пусть удалятся в свои епархии, дабы в столице умолкли словопрения.[2] Нестроения, возникшие из-за вопроса о перекрещивании, продолжались и в правление приемника Кирилла — Каллиника IV. Вот что случилось с этим патриархом. Когда Каллиник, совершив в патриархии первое служение в своем новом сане, стал на амвоне для преподания благословения народу, послышался неистовый крик присутствовавших: «Долой франка, братья, долой франка!» Затем толпа бросилась на патриарха и вытащила его из храма, не желая осквернять кровью церковный помост. Едва-едва удалось вырвать несчастного патриарха из рук нафанатизированной партии Авксентия. Одежды его были изорваны. Сам он, полумертвый и нагой, едва спасся от смерти

[1] Ἑλληνικὸς φυλολογικὸς σύλλόγος (в статье *Параники* «По вопросу о перекрещивании, возникшем в XVIII веке»). Κωνσταντινούπολις, 1877. Т. 10. Σ. 33, 35.

[2] *Βενδότης*. Σ. 88.

благодаря мужеству его клириков. Гнев народа воспылал на патриарха по причинам совершенно случайным. Говорили о нем, что он будто мыслит согласно с латинянами, а это воззрение опиралось на то, что он до патриаршества проживал в разноплеменной Галате, и потому думали, что он креатура латинян, здесь проживавших. Каллиник пробыл на патриаршестве лишь несколько месяцев.[1] Вот при каких плачевных обстоятельствах произошла отмена древнецерковного обыкновения принимать латинян и армян, переходящих к Православной Церкви, через отречение от прежних заблуждений и миропомазание. — Удаление патриархов с кафедры происходило иногда при таких обстоятельствах, которые показывали, что жизнь патриархии проходит среди ненормальностей. Так, патриарх Афанасий V низвергается с кафедры самими же архиереями и константинопольским клиром за то, за что они должны были бы быть благодарными ему — а именно за то, что он захотел ввести строгий порядок в управлении Церковью. Замечательно, что лица, недовольные этим патриархом, чтобы вернее достигнуть цели — удаления патриарха, старались в превратном виде представлять его любовь к просвещению, выставляя патриарха любителем новшеств.[2] Патриарх Дионисий III лишается престола главным образом потому, что он не понравился жене великого драгомана Панайоти.[3] А патриарх Неофит VI низложен и сослан по интригам какой-то гречанки, имевшей, однако же, доступ в дом великого визиря.[4]

Что касается несомненных злополучий в истории патриархии изучаемой нами эпохи, то мы не встречаем указаний на особенно рельефные факты в подобном роде. Без сомнения, трудно исчислить ту сумму бедствий, которая угрожала патриархии, если бы пришел в исполнение проект, изобретенный в правление патриарха Каллиника II отставным митрополитом Фессалоникийским и представленный им великому визирю; но, к счастью, проект, о котором мы говорим, не осуществился. Дело заключается в следующем. Некто Мефодий, прежде бывший митрополитом Фессалоникийским, но отставленный от должности, в видах мщения

---

[1] *Μακραῖος*. Σ. 223.

[2] *Βενδότης*. Σ. 5; *Mata*//Христ. Чтение. Т. I. С. 786 (греч. подлинник — Σ. 142–143).

[3] *Ricaut*. Historia de l'eglise Grecque. P. 111–112.

[4] *Арсений, архим.* Летопись церковных событий. 3-е изд. СПб., 1900. С. 709.

патриарху представил великому визирю проект, в котором доказывалось: в настоящее время патриарх от себя продает митрополии и епископии и сам с синодом выбирает митрополитов и епископов; но то же самое мог бы делать вместо патриарха и визирь, причем весь доход от этого производства поступал бы в пользу казны; патриарху же достаточно предоставить лишь акт хиротонии и определенную плату за это. Проект понравился визирю, и он думал было дать ему ход. Но патриарх и синод вовремя узнали об опасности и дарами и деньгами задобрили турецкую власть, вследствие чего все осталось по-прежнему. А сам Мефодий был сослан в заточение.[1] Гроза миновала. Немало несчастий перенесла патриархия от неверного турецкого правительства. Но самым злополучным фактом рассматриваемого времени нужно считать смерть патриарха Парфения II. По одним известиям, он потерпел смерть вследствие тирании турецкого правительства;[2] но по другим — достовернейшим — известиям, он хоть и был казнен турками, но по настоянию и инициативе православных господарей Молдавии и Валахии, которые, будучи недовольными придирчивыми отношениями Парфения к патриарху Иерусалимскому Паисию, добились того, что Константинопольский патриарх был казнен.[3] Православные государи являются виновниками смерти Вселенского иерарха! Что может быть печальнее такого факта? Это — истинное злополучие...

Как ни много печального представляет собой жизнь патриархии изучаемого нами времени, однако же пост Константинопольского патриарха все же оставался предметом пламенных исканий для греческих архиереев. Известен следующий факт: митрополит Ираклийский Каллиник, когда получил известие, что он избран в патриархи, так обрадовался, что с ним сделался апоплексический удар. Чрезмерная радость насмерть сразила этого иерарха.[4]

II. Нам остается описать еще одну и последнюю группу патриархов — от Самуила I до нашего времени.[5] При Самуиле I патриархия достигла

---

[1] *Μελετίου.* Т. III. Σ. 485–486; *Mata*//Христ. Чтение. Т. I. С. 781 (греч. подлинник — Σ. 140–141).

[2] *Mata*//Христ. Чтение. Т. I. С. 648 (греч. подлинник — Σ. 132).

[3] *Δοσιθέου.* Σ. 1175; *Γεδεών.* Σ. 577.

[4] *Βενδότης.* Σ. 7; *Mata*//Христ. Чтение. Т. I. С. 791.

[5] Вот хронологический перечень этих патриархов. Софроний II (1774–1780); Гавриил IV (1780–1785); Прокопий (1785–1789); Неофит VII (1789–1794); Герасим III

высшего процветания. После него она могла или держаться на той же высоте, или еще более подняться в своем значении. Но этого не случилось. Напротив, характеристической чертой в истории патриархии от конца XVIII в. и до нашего времени является сокращение размеров ее внешнего господства и уменьшение ее авторитета как в глазах турецкого правительства, так и в церковных сферах. Турки по разным обстоятельствам перестали оказывать свое покровительство патриархии, и патриархия, предоставленная самой себе, не всегда удачно отстаивает свои права и охраняет свое достоинство.

Но прежде чем описать нравственный облик патриархии рассматриваемого времени, ее церковно-общественную деятельность и ее судьбы, позволим себе привести несколько заметок одного русского путешественника XIX в. по Востоку, из которых можно составить общее суждение о внешнем положении патриархии в Турецкой империи в ближайшие к нам времена. Путешественник был очевидцем вступления одного нового патриарха на патриаршую кафедру и описал этот факт. Описание это важно в том отношении, что оно удостоверяет, как мало перемен произошло во внешнем положении Константинопольских патриархов, начиная со времен Магомета II и до настоящего времени. Очевидец сообщает о необыкновенной торжественности, с какой происходило восшествие нового патриарха на кафедру. Сказав о том, что новоизбранный патриарх Анфим V долгое время оставался на аудиенции у султана, описатель затем в следующих чертах изображает шествие патриарха

(1794–1797); Григорий V (1797–1798); Неофит VII, вторично (1798–1801); Каллиник V (1801–1806); Григорий V, вторично (1806–1808); Каллиник V, вторично (1808–1809); Иеремия IV (1809–1813); Кирилл VI (1813–1818); Григорий V, в третий раз (1818–1821); Евгений II (1821–1822); Анфим III (1822–1824); Хрисанф (1824–1826); Агафангел (1826–1830); Константий I (1830–1834); Константий II (1834–1835); Григорий VI (1834–1840); Анфим IV (1840–1841); Анфим V (1841–1842); Герман IV (1842–1845); Мелетий III (1845); Анфим VI (1845–1848); Анфим V, вторично (1848–1852); Герман IV, вторично (1852–1853); Анфим VI, вторично (1853–1855); Кирилл VII (1855–1860); Иоаким II (1860–1863); Софроний III (1863–1866); Григорий VI, вторично (1867–1871); Анфим VI, в третий раз (1871–1873); Иоаким II, вторично (1873–1878); Иоаким III (1878–1884); Иоаким IV (1884–1886); Дионисий V (1887–1891); Неофит VIII (1891–1894); Анфим VII (1895–1897); Константин V (1897–1901). Теперь патриаршую кафедру занимает Иоаким III, во второй раз. Этот список составлен по Гедеону, за исключением последних патриархов.

от султана в патриархию: «Часу в шестом по полудни услышали мы барабанный бой и военную музыку. Это уже вели патриарха (от султана). Впереди шло войско в параде, били в барабаны, и играла музыка; за войском ехал князь Самосский Стефанакий (видное лицо в греческой аристократии) со всеми знатными греками на дорогих лошадях; за ними ехали двенадцать митрополитов, тоже на царских, убранных золотом лошадях, в рясах и клобуках по два в ряд; за ним ехал патриарх на султанском, богато убранном коне; за узду вел лошадь молодой паша в богато украшенной одежде. Патриарх сидел в рясе и клобуке и благословлял на обе стороны народ; за патриархом ехали два архимандрита: один держал патриарший жезл, а другой бросал по обе стороны деньги. Потом ехали турецкие воины. И было народу многое множество. Всякому желательно было посмотреть на нового патриарха, в такой славе едущего и от самого султана такой честью почтенного. Я, смотря на патриарха, плакал и прославлял Бога, что еще в такой чести от земных царей пребывает Вселенский Константинопольский патриарх. И не дивно бы было, если бы такую ему честь воздавали благочестивые цари христианские; но то меня приводило в удивление, что воздает ему такую честь самый враг христианства, магометанин, султан турецкий, хотя не для Бога, но ради его сана и ради мира (народа греческого)».[1] Отсюда мы видим, что во внешних отношениях к патриарху Порта и в наше время не позабыла заветов, завещанных ей от Магомета II. Тот же повествователь с не меньшим удивлением рассказывает о некоторых обстоятельствах низвержения прежнего патриарха Анфима IV. Когда этот патриарх по воле турецкого правительства лишился своей кафедры и еще не был назначен ему преемник, нашему путешественнику пришлось слышать следующие слова от греческих монахов в Константинополе: «Патриарх низложен с престола; заутро как бы не было кровопролития на патриаршем дворе. Ибо здешние обыватели как за Христа и за веру стоят, так и за патриарха. И прежде, — добавляли они, — когда этого (?) переменяли патриарха, весь двор обагрился кровью: больше двухсот человек убили». После этого повествователь дальше пишет от себя: «Поутру в самое отдание Пасхи зашумели по улицам греки: все бегут, один другого перегоняют, все спешат на патриарший двор положить

[1] *Парфений, инок.* Сказание о путешествии по России, Молдавии, Турции. Ч. III. М., 1856. С. 14–15.

головы за своего пастыря. Вот где, — восклицает писатель, — познается любовь и доверенность благословенных греков к своим пастырям, что души свои полагают за пастырей».[1] Опять указывается черта, которая дает разуметь: чем был патриарх для греческого народа в XV–XVI вв., тем же он остается и доныне.

Обращаемся к изображению нравственного характера патриархов от Самуила I до нашего времени.

К лучшим, достойнейшим патриархам относятся следующие лица. Гавриил IV — его хвалят за доброту нрава, кротость и нищелюбие.[2] Прокопий — он был человек почтенный, любил обличать недостатки и являлся деятельным, но так как он был вспыльчив, то не нравился современникам.[3] Герасим III — он пользовался уважением за свою непорочную жизнь, хотя старость мешала ему быть деятельным.[4] Иеремия IV — он восхваляется за миролюбие и благоразумие, о его правлении говорят, что оно было во всех отношениях хорошо и поистине боголюбезно.[5] Кирилл VI именуется мудрым, прославляется за то, что горячо принимал к сердцу все, что клонилось к пользе греческого народа, имел, однако, тот извинительный недостаток, что, будучи человеком образованным, хотел первенствовать между образованными.[6] Константий I — в русских компетентных источниках его именуют «лучом православной иерархии» и «столпом Церкви», соединявшим в себе с мудростью ревность дома Божьего, он и действительно оказывал ревность к охранению авторитета, хотя в управлении и доступен был влиянию посторонних лиц.[7] Анфим IV был любим за мягкость в обращении (*Гедеон*. Σ. 694); раньше мы уже имели случай указать, что отставка его произвела тягостное впечатление в народе и можно было опасаться бунта. Анфим V являлся человеком сурового нрава, но отличался благоразумием в управлении (*Гедеон*. Σ. 695). Герман IV славился ревностью о благе Церкви

---

[1] *Парфений, инок*. Указ. соч. С. 12.

[2] *Мата*//Христ. Чтение. 1862. Т. II. С. 41 (греч. подлинник — Σ. 159); *Макраῖος*. Σ. 325; *Гεδεών*. Σ. 667.

[3] *Мата*//Там же; *Макраῖος*. Σ. 340 к. λ. π.; *Гεδεών*. Σ. 670.

[4] *Мата*//Там же (греч. подлинник — Σ. 160); *Макраῖος*. Σ. 387; *Гεδεών*. Σ. 673.

[5] *Мата*//Там же. С. 50 (греч. подлинник — Σ. 165).

[6] Там же. С. 51 (греч. подлинник — Σ. 166); *Гεδεών*. Σ. 683.

[7] *Филарет, митр*. Собрание мнений и отзывов по делам Православной Церкви на Востоке. С. 186; *Мата*//Там же. С. 60.

и народа, своей добротой и в значительной мере нестяжательностью (*Гедеон*. Там же). Мелетия III характеризуют как патриарха милостивого и деятельного (*Гедеон*. Σ. 696). Софроний III, сделавшись патриархом Константинопольским, показывал себя исполненным ревности о благе Церкви и народа; впоследствии, по удалении с этой кафедры, он был избран патриархом Александрийским, долгое время управлял церковью Александрийской и стяжал себе здесь любовь и уважение (*Гедеон*. Σ. 702). Очень заметно выделяется своими достоинствами патриарх Иоаким III — он отличается непобедимой убедительностью в речи, великой ревностью о благе церковном и народном и славится добротолюбием; его именуют знаменитейшим в ряду многих его предшественников (*Гедеон*. Σ. 707, 709) — и это последнее замечание вполне подтверждается и многими лестными отзывами об Иоакиме III и его плодотворной деятельности.[1]

Среднее место между лучшими патриархами и худшими (этих последних сейчас перечислим) занимает известный Григорий V. Есть писатели, его современники, которые безмерно поносят Григория; их отзывы мы считаем пристрастными. Встречаются, с другой стороны, и такие писатели, которые желают снять всякую тень с имени Григория, но и этих писателей мы не считаем основательными. Больше всего худых известий записал о Григории V известный греческий историк, современник этого патриарха — Макрей. Он ставил Григорию в упрек то, что, сделавшись патриархом, этот последний сейчас же выгнал из Константинополя многих провинциальных архиереев, проживавших в столице. Историк говорит, что патриарх сделал это «безвременно» (Σ. 392). Мы не понимаем, что означает это выражение — «безвременно». Но думаем, что Григорий был прав, выпроваживая провинциальных архиереев из Константинополя. Точно так же поступали и многие другие патриархи, люди энергичные, принимая во внимание то, что провинциальные архиереи часто проживали в столице без надобности, единственно ради жизненных удобств. Макрей порицает Григория за то, что он уничтожил

[1] Не имея возможности вдаваться в подробности описания Иоакима III, отсылаем любопытствующих к статьям о нем в «Церковном Вестнике»: 1884, № 22. С. 1; 1887. С. 128; 1891. С. 738. См. также обстоятельное описание его личности в брошюре *Соколова И. И.* «Иоаким III, патриарх Константинопольский». СПб., 1901 (оттиск из журнала «Странник»).

титул епископа, а всех епископов, носивших этот титул, переименовал в митрополиты и архиепископы (Σ. 395). Не знаем, зачем Григорий поступил так. Но во всяком случае рассуждения Макрея о том, что будто таким образом разрушен всякий законный порядок в Церквах и что Григорий в данном случае шел вопреки апостольским и соборным правилам и законам древних царей, неосновательны. Патриаршая константинопольская система уже давно почти сгладила правовые отличия митрополитов от епископов; и если Григорий уничтожил титул епископа, то он ничего существенно нового не сделал.[1] Особенно сокрушаться для Макрея повода не было. Очень недоволен Макрей и тем, что Григорий тотчас же по занятии патриаршей кафедры принялся за переустройку патриаршего дома и храма. А для того, чтобы иметь нужные деньги для совершения построек, он обложил значительными денежными взносами как архиереев, так и монастыри. Макрей в поучение патриарха замечает, что дело архипастыря строить души и заботиться о пастве, а не заниматься строением камней и украшением стен (Σ. 392–393, 395). Рассуждения Макрея в данном случае нам представляются странными. Если бы патриархи совсем не заботились о внешнем благоустройстве своей патриархии, то в конце концов они остались бы без крова. Можно устраивать и дом, и в то же время «души». Если Макрей упрекает Григория за то, что, предприняв постройки, он обременял денежными взносами архиереев и монастыри, то спрашивается: разве это не самый обыкновенный способ, к которому прибегали патриархи для покрытия своих материальных нужд? Григорий поступил так, как и другие его предшественники. Упрек не может лежать на нем одном. Но самым постыдным делом Григория V Макрей считает следующее: Григорий желал снискать себе благорасположение турецкого правительства. Случай к этому скоро представился. В это время вспыхнуло восстание греков в Элладе,

[1] То, что в XVI и XVII вв. некоторые греческие митрополиты, по древнему обычаю, имели подчиненных их власти епископов — впрочем, в ограниченном числе: троих, двоих или даже одного, — это видно из сочинения Христофора Ангела (*Christophori Angeli* De statu hodiernorum Graecorum. Lipsiae, 1671. P. 838). Результатом вышеуказанной меры Григория, как показывает дальнейшая история, было то, что все архиереи патриархата стали равными по власти, между ними не оставалось зависимых от их ближайших митрополитов, но, если не ошибаемся, тем не менее титул епископа для некоторых из них (менее значимых по своему епархиальному положению) уничтожен не был.

имевшее целью отложиться от власти Порты. Григорий нашел какого-то захудалого греческого писателя, приказав ему написать увещание к восставшим грекам. Из-под пера автора вышла непозволительная болтовня. Григорий, однако же, этим не смутился. Он напечатал это произведение в патриаршей типографии; а для того чтобы придать больше веса и значения болтливому сочинению, он озаглавил его так: «Отеческое увещание блаженнейшего патриарха Иерусалимского кир-Анфима». Макрей старается объяснить, как случилось, что Григорий дерзнул на указанном сочинении выставить имя патриарха Анфима. По его словам, Григорий решился на этот поступок потому, что патриарх Иерусалимский, проживавший в Константинополе, в это время опасно заболел, и по человеческим соображениям смерть его была неминуема. Однако же не то случилось на самом деле. Анфим выздоровел, прочел приписываемое ему сочинение, признал его мерзостным и оплевал его, разумеется, наперед объявив, что он и не думал писать его. Архиереи, прочитав то же произведение, осудили его, и хотя заплатили издержки на его печатание, но все напечатанное с презрением побросали (Σ. 394). Вот рассказ Макрея. Мы не думаем, чтобы греческий историк рассказывал в этом случае историческую истину. Принимая показание Макрея буквально, мы должны бы признать Григория человеком самой низкой репутации. Но, с другой стороны, трудно критически разобраться в приведенном показании греческого писателя. Полагаем, что этот последний был введен в заблуждение относительно Григория. Что писал известное «Увещание» к восставшим грекам не кто другой, а именно патриарх Анфим, — мы не имеем оснований сомневаться в этом. Возможно, что «Увещание» и было напечатано в патриаршей типографии: Григорий не посмел бы запретить печатание произведения в своей типографии. Но этим и ограничивалось прямое участие Григория в деле. Со своей стороны, Анфим мог потом раскаяться в своем поступке, стал искать выхода из своего неловкого положения и начал рассказывать ту самую сказку, которую потом и записал Макрей; эту сказку тем удобнее можно было пустить в ход, что Григорий скоро был отставлен от кафедры и лишился возможности с авторитетом возвышать свой голос. Во всяком случае, всякий признает, что Макрей писал о Григории под влиянием какого-то озлобления на патриарха. — С другой стороны, как мы указали выше, не правы и защитники Григория, обеляя его везде и во всем и выставляя его человеком вполне безупречным. Известно, что Григорий,

уступая настояниям турецкого правительства, в начале третьего своего патриаршествования объявил всенародную анафему на вождей восстания против турок в Молдавии и Валахии — знаменитых греков Александра Ипсилантиса и Михаила Сутцу. Анафематствование это — нет сомнения — выражено патриархом слишком энергично... до непристойности. Патриарх писал: «Разверзшаяся земля да пожрет их, не как Дафана и Авирона, но некоторым страшным образом, как чудо и пример. Порази их, Господи, холодом, зноем, опустошением и изнурением. Да будет небо над главою их, как медь, и земля, как железо, под ногами их. Да погибнут они преждевременно в настоящей жизни и да наказуются в будущей. Гром небесного гнева да поразит главу их. Да будут дети их сиры и жены их вдовы».[1] Мы находим, что для Григория было бы лучше, если бы он покинул патриаршую кафедру или бы пострадал, чем составлять такого характера анафематствование. Сами греки прекрасно сознают, что указанный шаг не служит к чести патриарха. И вот у них возникло сказание, что будто Григорий за несколько дней до своей смерти уничтожил пресловутое анафематствование. Сказание говорит, что в глубокую ночь патриарх отправился в патриарший храм, взяв с собой несколько митрополитов; пришедши в храм, он объявил, что намерен предать уничтожению сделанное им анафематствование; затем он прочитал особую молитву, составленную им ради этого случая, и тотчас, взяв огонь из лампады, сжег ту самую грамоту, на которой было начертано отлучение.[2] Мы сомневаемся, чтобы этот факт, указываемый преданием, действительно происходил. Мы лучшего мнения о Григории и не допускаем, чтобы он позволил себе разыграть комедию. Но если бы и на самом деле вышеуказанный факт произошел, он был и бесполезен, и бесцелен. Отлучение, произнесенное во всеуслышание, при свидетельстве всей Церкви, никак не могло быть отменено частным, тайным актом, назначенным к уничтожению всенародного анафематствования, хотя бы это дело и совершено было патриархом. Публичное, т. е. всецерковное, анафематствование могло потерять значение только тогда, если бы его уничтожение произошло тоже публично, т. е. всецерковно. Рассказчики, о которых мы ведем речь, очевидно, мало знакомы с церковными

[1] *Николай, архим.* Перенесение останков Григория V в Афины//Христ. Чтение. 1871. Т. I. С. 909–910.

[2] Там же. С. 919–922.

законами — и составлением разбираемой легенды очистить имя и память Григория не могли. Григорий не лишен был многих достойных уважения качеств, которые сами по себе значительно возвышают его над уровнем плохих патриархов: он был очень деятелен, думая о благе своего народа, умел своей настойчивостью устранять вредное влияние посторонних лиц на церковные дела. А главное, ради его трагической смерти ему многое может быть прощено, что уже и сделала история...

Не вдаваясь в подробности, перечислим теперь недостойных или малодостойных патриархов Константинопольских, принадлежавших к тому времени, о котором мы пишем. К числу таковых патриархов принадлежат следующие лица. Софроний II — он любил лишь самое звание патриарха, а об остальном не заботился; бóльшую часть дел он свалил на других.[1] Неофит VII был тиран и крайний сребролюбец.[2] Каллиник V хотя и был сострадателен, но отличался изнеженностью, любовью к покою, беззаботностью о церковных делах; Комнин-Ипсилантис признает его «человеком недостойным во всех других отношениях», за исключением благодушия.[3] Хрисанфа характеризуют как человека властолюбивого и тирана, которого, несмотря на его деятельность, не любили.[4] Агафангел являлся строгим и суровым в отношениях к духовенству, но был осужден за сребролюбие.[5] Константий II, возведенный на кафедру благодаря интригам, по выражению Гедеона, «не стоит слов».[6] Григорий VI в русских источниках называется мудрым и проницательным правителем,[7] но греческими повествователями ему не усвояется таких качеств: в особенности не одобряют его вторичное патриаршествование, в которое он не обнаружил ни твердости, ни находчивости, но и в первое патриаршествование его твердость и строгость переходили иногда в упорное отстаивание своих взглядов.[8] Впрочем, Григорию нельзя отказывать

---

[1] *Βενδότης.* Σ. 196; *Μακραῖος.* Σ. 302; *Mama*//Христ. Чтение. 1862. Т. II. С. 40.

[2] *Γεδεών.* Σ. 671; Μακραῖος. Σ. 401.

[3] *Mama* (греч. подлинник — Σ. 162; по-русски — с. 47 — очень неточно); *Κομνηνοῦ Υψηλάντου.* Σ. 618.

[4] *Mama*//Христ. Чтение. 1862. Т. II. С. 58 (греч. подлинник — Σ. 172; по-русски с пропуском); *Γεδεών.* Σ. 688.

[5] *Mama*//Там же. С. 59; *Γεδεών.* Σ. 689.

[6] *Mama*//Там же. С. 62; *Γεδεών.* Σ. 692.

[7] *Филиппов Т. И.* Современные церковные вопросы. СПб., 1882. С. 55.

[8] *Γεδεών.* Σ. 693, 703.

в достоинствах.[1] Анфим VI известен как человек лукавый и крайний любитель золота (*Гедеон.* Σ. 697). Кирилл VII — патриарх ограниченный и лишенный твердости воли.[2] Иоаким II оставил по себе память как правитель милостивый, но в то же время известен был чрезмерной стяжательностью и деспотизмом сатрапа.[3] Иоаким IV ни о чем так не заботился, как о сохранении своего здоровья и спокойствия; но, прибавляет один греческий историк, когда дело заходило о личных делах патриарха, об отрешении чиновников патриархии, об изгнании их, об аресте архиереев, об оскорблении их, то — откуда что бралось у патриарха? — появляются и силы, и голос, и энергичные жесты.[4] Само собой понятно, с такими качествами не может быть хорошего патриарха. Дионисия V упрекают за любовь к покою и неге, инертность и бездейственность, за то, что он почти совсем не участвовал в богослужениях патриархии, но нужно помнить, что он был человек, несомненно, болезненный; говорят, что его патриаршествование прошло бесцветно и бесследно для православного мира,[5] но нельзя забывать, что в деле внутреннего управления патриархатом он иногда обнаруживал замечательную деятельность, как об этом скажем несколько ниже.

Переходим к описанию церковно-общественной деятельности патриархии в изучаемое нами новейшее время Греческой церкви. Деятельность эта была разнообразна, хотя и не отличалась обилием благих последствий; но мы не можем входить в подробности ее изучения, а ограничимся лишь указанием двух очень важных фактов в этой деятельности.

Имеем в виду прежде всего изменение порядка избрания в патриархи Константинополя. Вопрос этот был поставлен на так называемом церковно-народном собрании греков в Константинополе осенью 1858 г. В одно из своих заседаний церковно-народное собрание назначило комиссию из трех лиц, которой поручено составить проект правил избрания патриарха. Проект был представлен на рассмотрение собрания в середине ноября и состоял в следующем: по смерти патриарха избранный

---

[1] *Мата/ /* Христ. Чтение. 1862. Т. II. С. 62–63.

[2] *Филарет, митр.* Собрание мнений по делам Православной Церкви на Востоке. С. 1; *Гедеών.* Σ. 699.

[3] *Гедеών.* Σ. 701; *Филарет, митр.* Указ. соч. С. 142.

[4] Церковный Вестник (неофициальная часть). 1887. С. 22–23

[5] Там же. 1891. С. 182; 1892. С. 17.

синодом временный местоблюститель приглашает всех епархиальных архиереев подать лично или письменно свой голос в пользу лица, которое кто считает достойным занять патриарший престол; три лица, получившие большинство голосов, будут считаться кандидатами; особое учреждение, которое называется церковным советом и которое состоит в большинстве своем из светских лиц, из трех кандидатов окончательно назначает одного и предлагает на утверждение султана. Проект этот, между прочим, дошел до сведения знаменитого митрополита Московского Филарета, который остался решительно им недоволен; он полагал, что если проект обратится в закон, в таком случае патриарх, избираемый окончательно сейчас названным церковным советом, «будет созданием мирян». О мнении митрополита Филарета узнал Константинопольский св. синод и принял его близко к сердцу. В результате получилось то, что церковно-народное собрание по настоянию синода пересмотрело проект и переработало его.[1] Выработан был следующий порядок избрания патриарха, который потом, с 1860 г., и начал действовать в Константинопольской церкви, действует и поныне. В случае сиротства Вселенского престола синод избирает местоблюстителем престола одного из находящихся в Константинополе митрополитов; затем Порта уведомляется как о сиротстве престола, так и о лице местоблюстителя. Всем митрополитам, подведомым Вселенскому патриарху, посылаются от синода циркуляры, коими каждый из них приглашается прислать в Константинополь в кратчайший срок (не более 41 дня) в запечатанном свитке свое письменное мнение о том, кто из числа всех иерархов имеет требуемые для занятия патриаршего престола качества. Члены синода с прочими митрополитами, случайно пребывающими в столице, также пишут в запечатанном свитке, каждый отдельно, имя достойного, по их мнению, лица и кладут его вместе с другими присланными из епархий. В избрании патриарха принимает участие и избирательное собрание, состоящее из мирских лиц. Членами этого собрания бывают: три из числа значительнейших чиновников патриархии во главе с логофетом; члены смешанного совета (постоянное учреждение, заведующее частью тех дел, которые раньше подлежали ведению патриарха и синода); три старейшие из имеющих гражданский чин 1-го и 2-го класса; два из имеющих чин полковника и трое из гражданских чиновников; губернатор острова Самоса;

[1] *Филарет, митр.* Указ. соч. С. 6–7.

три представителя придунайских княжеств; четыре более известных ученых; пять от торгового сословия; один банкир; десять известнейших ремесленников; два от приходов Константинополя; двадцать восемь из различных епархий. Перечисленные мирские люди имеют право от себя предлагать кандидата в патриархи. А именно, если бы случилось, что некоторые из этих мирян предлагают к избранию и других кандидатов, имена которых не встречаются в архиерейских свитках, то и эти лица могут быть причислены к избираемым, если их примет $^1/_3$ духовных членов собрания. Имена всех кандидатов записываются в особый список, который и отсылается в Высокую Порту, причем Порта имеет право вычеркивать из списка неугодных ей кандидатов. Когда список кандидатов сдан Портой обратно, то синод и избирательное собрание, состоящее из вышеуказанных светских лиц, тайной подачей и большинством голосов намечают из числа избираемых трех кандидатов. Когда это сделано, тогда одни духовные члены собрания, взяв имена этих трех кандидатов, идут в церковь и по призывании Св. Духа тайной подачей и большинством голосов указывают преемника патриаршего престола в лице одного из трех кандидатов. Затем совершается и священный обряд поставления патриарха.[1]

Мануил Гедеон остается недоволен вошедшим в закон вышеуказанным порядком избрания патриарха. Он находит здесь неразумное примешение элемента мирского к духовному, и в этом обстоятельстве видит, между прочим, причину плачевного состояния церковных дел в Константинополе в настоящее время (Σ. 700). Такой мрачный взгляд на дело нам представляется неосновательным. Новый порядок избрания патриарха уничтожил значение геронтов в синоде, т. е. восьми бессменных членов в этом последнем, которые оказывали не всегда полезное влияние на избрание патриарха. (В синоде в это же время звание геронтов упразднено.[2]) Затем, обширное по составу членов избирательное

[1] Постановления временного греческого народного собрания 1858–1860 гг.// Христ. Чтение. 1863. Т. I. С. 247–250, 252–253.

[2] Вообще, кажется, нельзя отрицать того, что геронты злоупотребляли своей властью в синоде. «Эти геронты большей частью, чтобы не сказать всегда, — замечено в одном документе, — раздавали архиепископства своим любимцам и своим *тварям* [курсив не наш], так что архиепископские кафедры покупались часто ценой личных услуг и доставались лицам, не обладающим требуемыми качествами» (Собрание мнений и отзывов по делам Православной Церкви на Востоке. С. 142). Значит, и хорошо сделано, что уничтожено звание геронтов в Константинопольской церкви.

собрание устранило возможность интриги и подкупов при выборе патриарха. Ни подкупать, ни как-нибудь склонять в свою пользу такое многолюдное собрание стало невозможным. Наконец, духовно-мирское избрание патриарха представляет собой возвращение к древнехристианским порядкам, когда епископ избирался и духовенством, и народом сообща. Митрополит Филарет мыслил правильно, когда выразил удовольствие по тому поводу, что окончательное суждение о выборе патриарха все же принадлежит синоду и митрополитам; по его выражению, в этом случае «все дело избрания входит в порядок церковных правил».[1]

Другим важным фактом, который служит заявлением о ходе и характере церковно-общественной деятельности патриархии, мы считаем недавнюю борьбу Константинопольских патриархов с турецким правительством из-за привилегий, издавна принадлежавших греческим архиереям. В 1883 г. в правление патриарха Иоакима III Порта вдруг объявила, что она отменяет те исключительные привилегии, которые прописывались в так называемых архиерейских бератах.[2] Именно: Порта пожелала отнять у архиереев право судить клириков по гражданским и уголовным делам, утверждать духовные завещания, присутствовать на турецком суде, когда производилось дело о ком-либо из числа членов их паствы, решать бракоразводные дела и пр. Делопроизводство по всем этим и подобным вопросам Порта пожелала перенести в свое исключительное ве́дение. Но патриарх отнюдь не соглашался на отказ от давнишних привилегий, принадлежавших греческим архиереям. И когда Порта от слов перешла к делу, вручив новопоставленному митрополиту Касторийскому берат в измененном виде, Иоаким III объявил турецкому правительству, что в видах протеста он сам покидает патриаршество, а все церковные учреждения, ему подведомые, приостанавливают свою деятельность на неопределенное время. Другими словами, правящая Церковь отказалась от своих функций. Это было так неожиданно, что Порта оробела и ограничилась самыми незначительными уступками своим требованиям.[3] Турецкое правительство, однако, не остановилось на этом: в правление уже следующего патриарха, Дионисия V, оно снова подняло

[1] *Филарет, митр.* Указ. соч. С. 8.

[2] О бератах у нас речь была раньше в очерке «Взаимные отношения Оттоманской Порты и подвластных ей христиан Греко-Восточной церкви».

[3] Церковный Вестник. 1883. № 17. С. 3; № 50. С. 7; № 24. С. 1.

вопрос о вышеуказанных привилегиях. Начало этой повторной борьбы между Портой и патриархией относится к 1887 г., но своего крайнего развития она достигла в 1890 г., когда Турция позволила болгарам поставить несколько болгарских архиереев в македонских городах, подчиненных юрисдикции патриарха. В действиях Порты Дионисий V усмотрел посягательство вообще на права и привилегии Вселенского патриархата. Патриарх решился протестовать, и притом в самой резкой форме. Сам он подал в отставку, и когда эта мера осталась без действия, патриарх и синод решились испытать другую, более энергичную и необыкновенную меру. В видах протеста они распорядились закрыть все православные греческие церкви, находящиеся в ве́дении патриарха Константинопольского и архиепископа Македонского. Эта необыкновенная мера, как и естественно было ожидать, произвела сильнейшее возбуждение в греческом населении и вызвала в Порте серьезные опасения. Турецкое правительство приказало было отпереть церкви через полицию. Но церкви остались все-таки пусты, потому что как греческие, так и православные священники других национальностей отказывались совершать богослужение без разрешения высших духовных властей. Зато верующие стали собираться на частные богослужения в частных домах, и на всем протяжении Оттоманской империи на этих собраниях стали молиться о спасении Вселенской церкви. Само собой понятно, что греки не оставались равнодушными зрителями борьбы Церкви с государством. Повсюду между ними началось сильное брожение, произошли демонстрации, поведшие к беспорядкам. Ввиду такого положения дела Порта тотчас же пошла на уступки, хотя сначала и пыталась показать свою самостоятельность. Через несколько дней после закрытия церквей Порта послала в патриархию трех высших сановников из греков, чтобы уговорить патриарха открыть церкви в ближайшее воскресенье. Но синод отказался входить на этот счет в какие-либо сделки. Сначала было не все греческие митрополиты в точности исполняли волю патриарха о закрытии церквей, но потом все они (в числе 75) начали вполне сообразоваться с патриаршим распоряжением. Интердикт возымел полную силу и простерся на всю область религиозных действий. Общественные молитвословия прервались, браки больше не венчались, младенцы оставались без крещения, мертвые не отпевались. Православным грекам в Турции приходилось для совершения брака и даже для принятия причащения выезжать в

свободную Элладу. Вследствие всего этого престиж Порты пал, а престиж патриархии высоко поднялся. Наконец Порта объявила патриарху, что она согласна оставить дело о привилегиях без изменений. В день Рождества Христова 1890 г. все храмы снова отворились и снова началось отправление религиозных действий. Патриархия победила Порту. Виновник торжества, патриарх Дионисий, торжественно приехал из своего загородного дома в Фанар; весь путь его покрылся толпами греческого народа, радостные восклицания не умолкали. В патриаршем храме скучилась плотная масса людей в ожидании приезда патриарха. Наконец он приехал и вошел в храм, и «неистовые крики "ζῆτω" ("Ура!") присутствовавших в храме, — по замечанию летописца, — поднялись до небес».[1]

Что касается нестроений и злополучий в истории патриархии изучаемого нами времени, то о них мы говорить не станем, потому что важнейшие из этих явлений тесно связаны с вопросами об отпадении Греции и Болгарии от Константинопольской патриархии — но об этом много написано в литературе и помимо нас.

## IV
## *Материальное состояние Константинопольской патриархии*

Греческий ученый Константин Икономос, сообщая сведения о Константинопольском патриархе начала XVI в. Пахомии I, замечает, что в это время Константинопольские патриархи содержали себя за счет добровольных приношений христиан, а известные впоследствии обязательные взносы (с архиереев и христиан) еще не были введены.[2] Мы, однако же, не думаем, чтобы это показание Икономоса было правдоподобно. Когда историк нашего времени впервые встречается с указанием на то, что Константинопольские патриархи и архиереи этого патриархата содержали себя — первые за счет архиереев и паствы, а последние — за счет священников и паствы (а такие указания относятся к середине XVII в.), то при этом не дается никакого намека на то, что такой порядок

[1] Церковный Вестник. 1887. С. 881–882; 1890. С. 41–42, 697, 714, 777; 1891. С. 29, 46, 134–135.

[2] *Мата*//Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 623 (греч. подлинник — Σ. 112).

ввелся недавно (в XVII в.), а напротив, этот самый порядок рассматривается как таковой, который водворился издавна. Мы, конечно, должны согласиться с тем, что порядок материального содержания патриарха и архиереев, утверждавшийся в турецкие времена, создался не вдруг, а развивался постепенно; но тем не менее мы находим справедливым утверждать, что и раньше XVII в. указанные лица жили не на добровольные приношения, а на взносы, к которым патриархи обязывали подчиненных им архиереев и непосредственную их паству, а прочие архиереи — подчиненных им священников и собственную паству. При этом мы думаем, что архипастыри Константинопольского патриархата на первых порах турецкого владычества в Византийской империи беспрепятственно могли жить, руководствуясь в материальном отношении правилами и обычаями, сложившимися в византийскую эпоху. А турки, с самого же начала вполне подчинившие высшей иерархии греческий народ, разумеется, ничего не имели против этих стародавних правил и обычаев. Они хорошо понимали, что греческие архиереи — все вообще — должны же были откуда-нибудь получать средства для своего материального обеспечения.

В подобной мысли, что патриарх и архиереи на первых порах в указанный период руководствовались в своем материальном обеспечении предшествовавшей практикой, утверждает нас то, что можно найти аналогию между турецким и византийским периодами по отношению к материальным средствам рассматриваемых лиц; причем само собой разумеется, что греческие иерархи в турецкое время много шире пользовались теми источниками материального обеспечения, которые были открыты для них. Во всяком случае, мы полагаем, что как в течение XV в., так и в бóльшую часть XVI в. патриархи и архиереи снискивали себе средства материального содержания теми же способами, какие им были известны и практиковались во времена византийские. Еще во времена императора Юстиниана I было указано особой новеллой, каких размеров пошлины позволялось брать патриарху с посвящаемых им архиереев. Так, сообразно с доходами епархий, в какие поставлялся тот или другой архиерей, пошлины разделялись на пять разрядов или классов: высший разряд пошлин составляет 400 золотых монет, затем 300, 120, 42 и низший — 28 монет. Так как золотая монета, как полагают, заключала в себе 20 ½ франков, то выйдет, что высший разряд равнялся 8 200 франков, а низший 574 франкам. Следует еще прибавить, что в действительности

и при византийском правительстве вовсе не слушались этого закона и что на самом деле разряды пошлин всегда значительно превосходили установленную норму. В домонгольский период русской церковной истории поставление в Константинополе русского архиерея волей Константинопольского патриарха иногда обходилось русской правительственной власти в 15–17 тыс. рублей серебром; и русское правительство не считало такие расходы чрезмерными. Вот один из важнейших доходов Константинопольского патриарха византийских времен. Провинциальный архиерей, по законам византийских императоров, с каждого посвящаемого им в священники брал не более семи золотых монет. Затем патриарх и каждый архиерей брали пошлину с лиц, вступавших в брак, — и с жениха, и с невесты. Кроме того, по тем же законам все селения, принадлежащие к известной епархии, были обложены ежегодной податью в пользу местного архиерея, состоявшей как в деньгах, так и в разнообразных предметах, доставляемых земледелием, садоводством и скотоводством. В подобном же роде что-либо получал и патриарх со своих пасомых.[1] Как само по себе понятно, мы здесь перечислили далеко не все статьи доходов патриарха и архиереев византийского периода, но в этом и нет особенной надобности. Повторяем: по нашему мнению, архиереям Константинопольского патриархата с патриархом во главе в начале турецкого периода не было никаких побуждений отказываться от тех способов материального обеспечения, какие существовали раньше, до падения Константинополя. И это должно сказать тем более, что турки, в особенности в первое время своего владычества, сохраняли и поддерживали у греков многие из тех порядков, какие существовали в Византийской империи. Но только мы не должны представлять себе, что византийские порядки всецело перешли и в турецкий период греческой жизни; могли встречаться и значительные отступления, объясняемые обстоятельствами, — а главное, и сама иерархия, как увидим ниже, пожелала, потому что имела к тому возможность, изменить прежнюю систему своего материального обеспечения на новую, более благоприятную для архиерейских интересов. Вообще, мы не разделяем ни на чем не основанного воззрения Икономоса, что будто в XV и в начале XVI в.

[1] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. 1-я пол. I тома. 1-е изд. С. 309; *Лебедев А. П.* Очерки истории Византийско-Восточной церкви от конца XI до половины XV в. 2-е изд. С. 345 и сл.

Константинопольские патриархи жили доброхотными подаяниями христиан; патриархи могли жить таким способом только в крайности, но подобной крайности в их положении мы не усматриваем.

В русских документах, относящихся к XVI в., есть немало известий, принадлежащих по своему происхождению Константинопольской патриархии и рисующих в мрачных чертах материальное состояние этой патриархии. Так, в 50-х гг. XVI в. к нам в Россию по поручению патриарха Дионисия II приехал митрополит Иоасаф Евгрипский и принес с собой патриаршую грамоту; в этой грамоте между прочим говорилось: «Ныне мы находимся в тесноте, патриарший монастырь вместо каменной стены огражден досками, и мы оттого всегда в обиде у безбожных. Не имеем мы ни келий, ни масла деревянного для лампад, и если хочешь ты быть (обращение к Иоанну Грозному) созидателем Великой Церкви, сотвори сие по любви твоей...». Через некоторое время, а именно в 1561 г., другой патриарх Константинопольский, Иоасаф II, тому же русскому царю писал, чтобы этот последний послал ему милостыню «на довершение монастыря и церкви», добавляя, что, «находясь под властью турок», греческие иерархи «лишаются даже нужной пищи». Преемник патриарха Иоасафа Митрофан III поступал точно таким же образом, т. е. обращаясь с грамотой к Грозному, весьма жаловался на бедственное состояние и даже нищету Константинопольской патриархии. Именно Митрофан доносил русскому государю, что уже 50 лет не происходило мироварения в Константинополе, «ибо некому-де, — замечает патриарх, — было помочь в этом священном деле и вовсе уже не обретается св. мира», и потому просил государя прислать свою милостыню, «чтобы составить сие великое миро». По-видимому, бедность патриархии в указанное время достигала последней степени. В том же XVI в., в царствование Феодора Иоанновича, патриарх Феолипт II писал этому русскому царю, что Константинопольская церковь опять осталась без священного мира. Патриарх извещал: «Миро великое, что сотворил отец твой для Великой Церкви у патриарха, то роздали по всем церквам; а ныне его уже не стало, и народ христианский скорбит о нем, а нам то сотворить нельзя».[1] Если так бедственно было материальное положение патриархии в XVI в., то, нет сомнения, не лучше оно было и в конце XV в. под тем же вла-

[1] *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по церковным делам. Т. I. С. 72, 109, 124, 154.

дычеством турок. Но так ли в самом деле бедствовали Константинопольские патриархи в XV и XVI вв., как можно думать на основании приведенных документов? Показания вышеприведенных документов нужно принимать с большими ограничениями. Между Константинопольскими патриархами XV и XVI вв. было немало лиц состоятельных и даже богатых. Нельзя считать бедным Геннадия Схолария, о котором известно, что он помогал из собственных средств новопоставляемым архиереям, если у них не было средств; патриарх Симеон-трапезундец был совсем богатый человек; даже те патриархи, которые в своих грамотах к указанным русским царям жаловались на бедность патриархии, сами вовсе не были бедняками: Иоасаф II обладал значительными материальными средствами, Митрофан III отстраивал на собственные деньги монастыри и позволял себе роскошь — заводил ценные библиотеки, Феолипт II был племянником Митрофана и наследовал его деньги, тратил их иногда без расчета. Но, быть может, эти перечисленные патриархи представляли собой исключение? Быть может, наряду с ними в XV и XVI вв. встречалось на Константинопольской кафедре немало и бедняков? Нет, ничего такого не было. В источниках означенных веков нет указаний на таких патриархов, которые испытывали бы физические лишения. Всех их нужно относить к лицам, не терпевшим материальной скудости. Был, правда, один патриарх-нищий — Рафаил, но его нищета была умышленным результатом коварства и интриг самих греков...[1]

Итак, за недостатком точных сведений о средствах обеспечения Константинопольской патриархии в XV и бóльшую часть XVI в. мы вынуждены довольствоваться относительно этого вопроса догадками. Мы полагаем (и притом с достаточной твердостью), что патриархия в эти века имела приблизительно те же источники доходов, какие она имела и в период византийских императоров. К этому еще можно прибавить и то, что патриархия не была бедна, а была достаточно обеспечена по ее материальной стороне и иногда могла похвалиться даже богатством. Думаем, что это можно утверждать не только о патриархах, но и о рядовых архиереях... Но пора из области предположений перейти в область исторических фактов.

[1] Относительно всех этих патриархов нужные нам в настоящем случае сведения были уже приведены раньше; и повторять их считаем делом лишним.

Первое определенное известие относительно способов, которыми достигалось материальное обеспечение патриархии, — самого патриарха и подведомых ему епископов Константинопольского патриархата — находим в середине XVII в. у греческого писателя-богослова Христофора Ангела.[1] Этот писатель хотя и не очень подробно, но зато ясно рисует нам материальное положение Константинопольской патриархии. Здесь мы видим, откуда брали средства для проживания патриарх и епископы в XVII в. под турецким владычеством. Было бы несправедливо думать, что так, как рисует Христофор Ангел, греческие иерархи стали жить только с XVII в. Без сомнения, начала тех финансовых отношений, какие указаны Христофором, положены за много времени раньше; но насколько именно раньше, мы не можем решить этого вопроса. Если предположим, что эти финансовые отношения стали слагаться лет за сто до середины XVII в., когда писал Христофор, то едва ли сделаем большую ошибку, утвердившись на этом предположении. Все новое в церковных делах Греческой церкви создавалось всегда очень медленно. А в известиях Христофора, нужно сказать, мы уже находим довольно ясное указание на те задатки материального положения патриархии, из которых выросла вся позднейшая система налогов и поборов, лежащая в основании материального состояния греческой иерархии турецкого периода.

Но предоставим слово Христофору Ангелу. Автор сообщает следующее о доходах патриарха: каждый из митрополитов и архиепископов при рукоположении их патриархом дает небольшой дар (какой именно — не указано) этому последнему. Кроме того, каждый митрополит патриархата (а митрополитов в это время насчитывалось семьдесят четыре) ежегодно вносил в пользу патриарха денег от 20 до 30 мин.[2] С каждого же митрополита взималось по 25 мин для взноса подати в султанскую казну. Из денег, вносимых митрополитами в пользу патриарха и на подати в султанскую казну, в эту последнюю шло 6000 золотых монет; этот взнос гарантировал свободу совершения религиозных дел как патриархом, так и прочими архиереями на всем пространстве патриархата. Собственная епархия (ἐφορεία) патриарха заключала в себе один город Константинополь. Для своего пропитания патриарх имел следующие

[1] Сведения о нем см. в главе «Обзор источников».

[2] В древности мина стоила дорого — 24 наших рубля. Какую ценность могла иметь мина во времена турецкие — сказать не можем.

доходы с епархии. С каждого посвящаемого в диаконы и священники лица для Константинополя он получал небольшой дар. С каждого священника своей епархии патриарх взимал ежегодно по одной золотой монете. Разрешение мирянину его епархии вступить в брак тоже было обложено пошлиной в пользу патриарха, она состояла из золотой монеты. Если кто умирал из богатых людей, принадлежащих к епархии патриарха, то обыкновенно таковые завещали в патриаршую церковь дома, поля, овец, деньги или что-нибудь другое. Все верующие всего патриархата делали небольшой взнос в патриаршую казну, именно митрополиты с каждой своей епархии доставляли со всякого православного дома по 12 динариев один раз в три года. — О доходах митрополитов и архиепископов тот же автор сообщает следующие сведения: каждый митрополит и архиепископ имеет свой кафедральный город (конечно, с близлежащими селениями). Они взимают небольшой дар за рукоположение подчиненных их власти епископов; таких епископов, находящихся в подчинении у того или другого митрополита и архиепископа, было очень понемногу — от трех до одного. Эти епископы были обложены данью в пользу вышеуказанных лиц; они платили митрополиту или архиепископу 20, 15 или 10 мин ежегодно. Когда эти последние лица рукополагали кого-либо в диаконы или священники, то получали от них небольшой дар. Каждый священник, принадлежащий к непосредственной епархии митрополита или архиепископа, обязан был вносить в казну своего иерарха по одной золотой монете со всякой вступающей в брак четы. Подобно патриархам и митрополитам с архиепископами, умирающие верующие оставляли что-либо на помин души. Паства митрополитов и архиепископов, конечно, не освобождена была от взносов на пропитание этих архиереев: каждый дом в их епархии обязан был ежегодно доставлять им по одной мере[1] зернового хлеба, а также известное количество вина и елея и еще кое-что. — Доходы епископов, находившихся в ве́дении митрополитов и архиепископов, по-видимому, были очень незначительны. Они получали небольшой дар с посвящаемых ими в священные должности и поставляемых в их епархиях. Ежегодно с каждого подчиненного им священника они брали по одной золотой монете. Получали они по одной монете и с каждой четы, вступавшей в брак. Подобно

[1] В подлиннике сказано «модий». Наш автор определяет эту мерку так: «Модий составляет третью часть вьюка одной лошади».

митрополитам, они брали ежегодную дань и продуктами с каждого православного дома, принадлежавшего к их епархии, а именно — меру зернового хлеба, известное количество вина и елея. Таких подведомых митрополиту или архиепископу епископов в то время, когда писал Христофор, насчитывалось в Константинопольском патриархате 72 или 73. Что касается приходских священников, о которых, собственно говоря, нет надобности нам вести речь, то, судя по словам Христофора, они имели такие же средства к проживанию, какие в большинстве случаев имели и теперь имеют наши сельские священники.[1]

В таком виде представлял себе систему доходов Константинопольской патриархии в середине XVII в. очень благожелательный к Греческой церкви Христофор Ангел, сохранивший для нас сведения по изучаемому нами вопросу. По известиям же Рико, провозглашение нового патриарха всегда вело к тому, что архиереи, принадлежащие к патриархату, должны были посылать известное количество денег в патриаршую казну, которая при указанных случаях сильно опустошалась не только турецким правительством, но и разными временщиками из греков, вроде Михаила Кантакузина (в конце XVI в.), о котором нам не раз уже приходилось говорить. Всякое назначение нового патриарха давало архиереям повод, собирая деньги в пользу нового патриарха, не забывать и собственных своих интересов, т. е. взимать с паствы и священников что-нибудь и в свою пользу.[2] Касаясь раньше правления патриархов Иеремии I, Иоасафа II, Митрофана III, мы имели случай указать,[3] что как сами патриархи, так и подведомые им архиереи нередко впадали в грех Симона Волхва. А правление патриарха Иеремии II свидетельствует, что борьба с симонией составляла одну из главных задач лучших и благороднейших из числа Константинопольских иерархов. Известный Мелетий Пигас, патриарх Александрийский, некоторое время в конце XVI в. управлявший на правах наместника Константинопольским патриархатом и потому имевший возможность наблюдать состояние греческой иерархии, не без примеси, впрочем, ораторского преувеличения говаривал: «Те, которые должны быть руководителями прочих, сами

[1] *Christophori Angeli* De statu hodiernorum Graecorum (греч. и лат. текст). Lipsiae, 1671. P. 838–846

[2] *Ricaut*. Histoire de l'eglise Grecque. P. 110.

[3] На с. 233, 240, 247, 254–255.

совершенно слепотствуют. Стал у них свет тьмой, Церковь сделалась торжищем. Иерейские и архиерейские чины считают не призванием к евангельскому учительству, а путем к корыстной наживе. Вот ты — иерей и архиерей, а между тем погружен в денежные счеты, ищешь прибыли, перебираешь мелкие деньги, устанавливаешь сборы, отовсюду стягиваешь в свою мошну (?), чтобы всячески наполнить ее».[1]

Вышеприведенные нами известия Христофора Ангела знакомят нас с материальным положением Константинопольской патриархии первой половины XVII в. и отчасти XVI в. Для ознакомления с тем же вопросом в позднейшие времена очень полезную услугу оказывает авторитетный писатель Маурер, о котором нам не раз приходилось упоминать раньше. Этот писатель изображает положение дел в начале XIX в., но нет сомнения, что его изображение может характеризовать и предыдущее состояние Греческой церкви (например, конец XVII и XVIII в.), потому что это изображение во многом согласно с известиями Христофора Ангела. Мало того, Маурер должен служить для нас руководителем и для изучения рассматриваемого вопроса до 60-х гг. истекшего века, так как в это время материальное состояние Константинопольской патриархии, как свидетельствуют факты, не удалялось от той нормы, которая дается указанным писателем. Иначе пошло дело с 60-х гг. истекшего века, но об этом речь впереди. К тем известиям, что сообщает Маурер, мы будем присоединять сообщения и факты, заимствуемые из других источников, и таким образом постараемся достигнуть возможно ясного представления об изучаемом нами предмете.

Доходы Константинопольского патриарха, по соображениям Маурера, были очень значительны. Прежде всего они состояли из тех обязательных приношений, которые делали лица, посвящаемые в митрополиты, архиепископы и епископы.[2] Если не ошибаемся, патриарх мало-помалу присвоил себе право посвящать всех архиереев патриархата, тогда как раньше некоторые митрополиты сами посвящали подведомых им епископов. Сколько именно патриарх взимал денег за посвящение в архиереи, сказать определенно едва ли возможно. Но не было редким случаем, если патриарх брал с поставляемого в архиереи 1000

[1] *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас, патриарх Александрийский. С. 273–274.

[2] *Maurer.* Das Griechische Völk. Bd. I. S. 393.

червонцев.[1] Эта подать называлась эматик, хотя понятие эматика в Греческой церкви впоследствии очень расширилось: этим именем назывались и разные другие поборы в пользу патриарха и прочих архиереев. Все митрополиты и епископы, принадлежащие к патриархату, обложены были ежегодной податью в пользу патриархии, как на нужды патриарха, так и на погашение долгов патриархии,[2] а таких долгов в разное время и по разным обстоятельствам накопилось много. Патриарх XVIII в. Самуил считал эти долги более тяжелыми, чем египетские пирамиды. Для того чтобы побудить архиереев исправно платить наложенные на них ежегодные дани, патриарх нередко от имени синода издавал окружные послания, которыми строго внушалось архиереям не забывать этой обязанности. В XVII в. не раз рассылались такие окружные послания, в которых угрожалось неисправным по этой части архиереям лишением кафедры и сана; и действительно, по словам историка Мелетия, бывало так, что один и тот же архиерей по два, три, четыре и даже по пять раз изгонялся из своей епархии за неуплату податей.[3] Само собой понятно, что как скоро такого рода архиерей взносил недоимку, то он снова получал свою кафедру. Долговые обязательства патриаршей кафедры были строго урегулированы. Долги патриархии назывались дворцовыми долгами. Каждый архиерей при восшествии на кафедру получал особый лист, в котором обозначалось, какая часть долга патриархии падала на известную епархию и как велики были те проценты, которые обязан был ежегодно вносить в патриаршую казну архиерей этой епархии. Эти долговые обязательства имели большой кредит в Турецкой империи; их приобретали как греки, так и турки, так как они считались даже более верным обеспечением сохранности капитала, чем недвижимая собственность. Векселя эти — назовем их так — переходили из рук в руки и заменяли собой государственные ассигнации.[4] Перечислим и другие доходы

[1] *Филарет, митр.* Собрание мнений и отзывов по делам Православной Церкви на Востоке. С. 158. — По определению патриарха Константия I в 1831 г. митрополит Белградский (в Сербии) обязан был при своем избрании платить патриарху 150 золотых, а рядовые епископы Сербии — 100 золотых. См.: *Гедеών.* Σ. 691.

[2] На текущие нужды патриархии две сербские кафедры, в том числе и Белградская, платили ежегодно в XIX в. 3000 грошей (пиастров). См.: *Гедеών.* Σ. 691.

[3] *Мелетий Афинский.* Церк. история. Т. III. Σ. 403, 430, 450.

[4] *Maurer.* Op. cit. S 393; *Мата / /* Христ. Чтение. 1862. Т. I. С. 800; *Икономос.* Τριακονταετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ. Σ. 134.

патриархов. Ежегодной податью были обложены монастыри, подчиненные непосредственному ве́дению патриарха (так называемые ставропигии). Патриарх, по обычаю, считался наследником всех митрополитов и епископов, если по смерти у них не оказывалось законных наследников; при таких же условиях патриарх получал наследство от неженатых священников, монахов и монахинь его непосредственной епархии. В пользу патриархии обращались, значит, так называемые выморочные имущества. Еще митрополиты и прочие архиереи, а равно священники и монахи, а также прочие верующие не лишены были права завещать свое имущество патриарху, но не больше третьей части достояния. Все верующие, принадлежащие к Константинопольскому патриархату, через три года обязаны были делать известные денежные взносы в пользу патриарха. К доходам патриарха принадлежал определенный таксой сбор с лиц, ведших судебный процесс перед патриархом. Патриарх, наконец, взимал значительную сумму денег за св. миро и антиминсы. Все эти доходы или бо́льшая их часть стекалась в патриаршую кассу или казначейство; эта касса находилась под управлением патриарха и некоторых лиц знатного происхождения, принадлежавших к греческой национальности и избираемых законным порядком. Эта касса пользовалась таким большим доверием со стороны населения, что даже турки помещали свои капиталы преимущественно сюда.[1] Мы исчислили доходы патриарха, стекавшиеся к нему со всего патриархата; но были у него еще доходы, которые приносила ему его собственная, патриаршая епархия — Константинополь и, вероятно, некоторые окрестности столицы. Они состояли в следующем. Каждый священник, принадлежавший к епархии самого патриарха, платил ему ежегодно так называемый каноникон (т. е. положенное по правилу). Этот каноникон состоял из золотой монеты (червонца). Также и каждый мирянин патриаршей епархии обязан был вносить архипастырю от 10 до 12 асперов (мелкая монета, меньше нашей копейки). В казну патриарха поступали сборы за все свадьбы, похороны, крестины, совершенные в его епархии. Наконец, определена была известного рода новина́ от натуральных продуктов, получаемых христианами его округа; эта новина состояла из масла, вина, меда, шелка, зернового хлеба и пр.[2] До 60-х гг. XVIII в. был

[1] *Maurer*. Op. cit. S. 393; *Silbernagl*. Verfassung der kirchen des Oriens. S. 16–17; *Филарет, митр.* Собрание мнений и отзывов... С. 158.

[2] *Maurer*. Ibid.; *Silbernagl*. Op. cit. S. 16.

в обычае следующий сбор в пользу патриарха. Пять раз в год, а именно в праздник Богоявления, в неделю Православия, в Крестопоклонное воскресенье, в неделю Ваий и Пасху патриарх посылал известных лиц с блюдом к архиереям (в Константинополе) и архонтам, которые все и должны были жертвовать от 4 до 10 золотых, причем имена их точно обозначались в особых списках; простой народ на подобные блюда клал, что мог — хотя бы один пара́ (мелкая монета). Священники же и иеромонахи, по древнему обычаю, в заговенье перед Великим постом доставляли патриарху каждый по 20 птиц, а в Сырную неделю — творог, в Благовещение и неделю Ваий — больших рыб, а на Пасху — яйца и ягнят. Из этих приношений священников и иеромонахов патриарх имел обыкновение уделять известные доли во все дома архонтов (в Фанаре), вероятно, в качестве подарка. Но патриарх Самуил I нашел эти «блюда» и эти сборы непристойными и уничтожил указанного рода сборы, за что его восхваляли все те, кто избавлен был давать деньги и продукты питания.[1] Бóльшая часть патриарших доходов ясно и точно была гарантирована для него в выдаваемом ему при поставлении султанском берате. Доходы могли быть вносимы в патриаршую казну и деньгами, и товарами; в последнем случае товары освобождались от всякой пошлины. Если подати собирались через особых патриарших эмиссаров, то турецкие власти не только не могли чинить им каких-либо препятствий, но даже обязывались всячески им помогать.[2] Сумма доходов патриарха, по одному исчислению XVIII в., достигала 40 000 талеров, а по другому исчислению XIX в. — 40 000 руб. (4000 фунтов стерлингов).[3] Но мы думаем, что при этом берется не совокупная сумма ежегодных доходов патриаршей казны, а то, что составляло личное достояние патриарха, получаемое на его собственную долю.

Перечисленные нами доходы патриарха были доходами более или менее регулярными. Но у него нередко бывали еще и другие источники обогащения. В этом отношении особенно выдается обыкновение, усвоенное патриархом, на всякую сделавшуюся вакантной архиерейскую кафедру переводить архиерея с какой-нибудь иной кафедры, а на эту последнюю — с третьей кафедры и так далее — перемещать до пяти-шести

---

[1] *Κομνηνοῦ Υψηλάντου.* Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν. Σ. 399.

[2] *Silbernagl.* Op. cit. S. 17.

[3] *Elssner.* Neueste Beschreibung. S. 82; *Silbernagl.* Op. cit. S. 16.

архиереев — с целью получать денежный дар с каждого из перемещаемых архиереев.[1] Этот порядок перемещения архиереев патриархами, усвоенный ими издавна, сохранялся до очень недавнего времени. Еще в 60-х гг. XIX в., по достоверному свидетельству, один Константинопольский патриарх в течение десяти месяцев переместил более половины всех зависимых от него епископов — переместил с кафедры на кафедру. Целью такого «великого переселения» было получение денежного подарка патриархом от каждого перемещаемого.[2] Но если, с одной стороны, патриархи Константинопольские переводили архиереев с места на место в видах экономических, то, с другой стороны, по наблюдениям одного путешественника прошлого века, те же патриархи иногда и лишали кафедр тех или других митрополитов, имея в виду замещение вакантных кафедр новыми лицами.[3]

Извинением для патриарха в вышеуказанных поступках может служить следующее: хотя патриарх и несколько человек из его свиты давненько уже освобождены от всяких прямых податей в пользу султана, но он, патриарх, всегда делает значительные подарки министрам Порты как при своем поставлении, так и при некоторых других случаях. Кроме того, он платит 10% в казну с получаемых им доходов и несет некоторые повинности натурой.[4] Далее, некоторые патриархи достигали патриаршества путем искательства, а это в Турции всегда стоило многих денег.[5] Наконец, некоторые из влиятельных греков, например великие

---

[1] *Курганов Ф. А.* Указ. соч.//Правосл. Собеседн. 1873. I. С. 52–53. Ср.: *Pitzipios.* L'eglise Orientale. T. III. Rome, 1855. P. 141.

[2] *Филарет, митр.* Собрание мнений и отзывов... С. 145.

[3] *Курганов Ф. А.* Устройство Церкви в королевстве Греческом. Казань, 1870. С. 49 (слова о. Лукианова, взятые нашим автором из «Русского Архива»). Ср.: *Икономос.* Τριακονταετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ. Σ. 132.

[4] *Silbernagl.* Op. cit. S. 17. — О том, какие подати и повинности исправлял патриарх в XVIII в. и ранее, достаточно материалов находится в «Истории» Комнина-Ипсилантиса, но входить в подробности вопроса мы находим лишним.

[5] Так, известно, что преемник казненного турками патриарха Григория V Евгений получил патриаршую кафедру благодаря содействию какой-то женщины низшего класса, слывшей под именем Элфиетзидены, которая имела связи с некоторыми турками. В благодарность за ее содействие Евгений должен был подарить ей каменный дом в Фанаре и сделать много других ценных приношений (*Pischon.* Die Verfassung der Griech.-orthodox. Kirche in der Türkei//Theolog. Studien und Kritiken. 1864. S. 95).

логофеты, иногда не считали грехом поживиться за счет патриарха и действительно делали это.[1] Все это вело к тому, что патриархам Константинопольским приходилось быть не очень разборчивыми в изыскании источников увеличения доходов, ввиду в особенности непредвиденных денежных трат.

**Доходы митрополитов, архиепископов и епископов.** — Чем далее шло время, тем более стиралось в Греции различие между митрополитом, архиепископом и епископом. К началу XIX в. митрополит и архиепископ не имели уже никакой канонической власти над простыми епископами; первые отличались от последних только титулом или наименованием.[2] Поэтому нет препятствий обозревать материальное положение всех перечисленных иерархов вместе без каких-либо еще подразделений.

Доходы митрополитов, архиепископов и епископов получались из тех же источников, как и доходы патриархов. За посвящение в священники архиереем взималась сумма от 100 до 500 пиастров, а иногда и 100 червонцев, т. е. около 1000 руб. на наши деньги. Последняя сумма денег, кажется, взималась со священников женатых, ибо с женатых священников почему-то принято было взимать гораздо больше — иногда непомерно много, — чем с холостых ставленников.[3] Есть основание думать, что эти деньги иногда вносились в казну архиерея не самим новопоставляемым священником, но его будущей паствой. Подобное явление имело место в том случае, если паства сама себе избирала кандидата в священ-

---

[1] Вот что говорится в «Собрании мнений и отзывов по делам Церкви на Востоке» митрополита Филарета о великом логофете Николае Аристархи, исправлявшим свою должность в 40-х и 50-х гг. XIX в.: будучи недоволен жалованьем в 50 тыс. пиастров, которое он получал от патриархии, Аристархи в начале 60-х гг. потребовал себе прибавки к жалованью. И когда его желание не было исполнено, он начал угрожать, что он испросит у Порты такой фирман, от которого задрожат упорные. А в доказательство своей силы и могущества он указывал на то, что он уже успел низвергнуть 10 патриархов и 50 архиепископов. Соплеменники же Николая Аристархи публично утверждали, что каждое такое низвержение было весьма выгодно для этого логофета, ибо каждый вновь избираемый патриарх и архиепископ должны были платить значительную сумму денег алчному, но влиятельному Аристархи (с. 97–98).

[2] *Maurer*. Op. cit. S. 397.

[3] Ibid. S. 402; Собрание мнений и отзывов... С. 158.

ники и испрашивала у архиерея посвящения избранному. Нередко при этом происходил род торга между избирателями и архиереем. Например, в одном документе официального происхождения записан такой случай, относящийся к истекшему веку: поселяне одного местечка предлагали епископу-греку за посвящение для них священника 800 пиастров, а епископ просил 1200; документ не указывает, на какой сумме сошлись торговавшиеся.[1] Многие провинциальные архиереи получали более или менее значительный доход от своих кафедральных соборов. Так, в прежнее время кафедральный собор Коринфа имел ежегодно от недвижимых имуществ 1500 испанских талеров (такой талер заключал 6 франков); собор Лакедемонский — 800; собор острова Санторина на одном только виноградном вине выручал 1000 талеров. Этого рода доходы обыкновенно поступали в собственность архиереев. Недвижимая собственность некоторых православных Церквей в турецкую эпоху была очень значительна. Так, при начале войны теперешней Греции с турками за свое освобождение ¼ всего землевладения в этой стране принадлежала церквам и монастырям.[2] Монастыри, находившиеся в епархии того или другого архиерея, тоже доставляли ему значительные суммы денег. Они были двух родов: епархиальные и ставропигиальные. Епархиальные монастыри обложены были ежегодной податью в пользу архиерея; а ставропигиальные, внося подати в пользу патриарха, не вносили в казну местного архиерея ничего более, кроме значительного подарка по случаю назначения его на епархию, где находились эти монастыри. Те и другие из этих монастырей иногда обладали достаточными средствами, в особенности были богаты недвижимыми имуществами.[3] Архиереи считались прямыми наследниками всех священников и монахов их епархии, которые умирали, не имея законных наследников. Также, по обычаю, принятому во многих местах, и миряне из получаемого ими наследства отдавали иногда 1/3 часть епископу на помин души усопшего его пасомого.[4] В частности, священники вносили в пользу своего первостоятеля следующие подати: каждый священник при назначении нового архиерея на епархию вносил в его пользу так называемый

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 188.
[2] *Maurer*. Bd. I. S. 399; Bd. II. S. 52–53.
[3] Ibid. Bd. I. S. 402; Bd. II. S. 178–180.
[4] *Silbernagl*. Op. cit. S. 27; *Maurer*. Op. cit. Bd. I. S. 399.

φιλότιμον (поздравительные деньги), который состоял в крайнем случае из испанского талера, но иногда он представлял значительную сумму, доходя до 600 пиастров и более.[1] От каждого священника за право совершать богослужение архиереи получали ежегодную дань: снисходительные архиереи довольствовались червонцем (10 руб.), но нередко эта плата простиралась до 500 пиастров, т. е. доходила до 40 руб.[2] В праздник Богоявления священник приносил денежный подарок архиерею, а на Пасху — барашка. Еще значительнее были поборы архиереев с верующих их епархий. Каждый дом или каждое семейство, принадлежащее к известному архиерейскому округу, обязано было вносить в пользу архипастыря определенную дань — около 10 пиастров.[3] Каждое селение, кроме того, за совершение здесь литургий вообще, заупокойных литургий в частности, обязано было платить от 100 пиастров до нескольких сот пиастров, а случалось — и до 2000 пиастров. За право вступить в брак пасомый платил особо в пользу архиерея: за первый брак — от 5 до 15 пиастров, за второй — от 25 до 50, за третий — от 50 до 200. Если же встречались какие-либо препятствия к вступлению в брак, например, если жених и невеста были в некотором родстве, то вышеуказанные суммы увеличивались и достигали иногда очень крупной цифры. За самый акт браковенчания архиерею платилось особо — от 15 до 30 пиастров; столько же за совершение крещения. За погребение покойника взималось в пользу архиерея 15 пиастров. За развод брачной четы архиерей брал столько, сколько хотел. Помимо всего этого архиерей получал определенную подать натурой — зерном, маслом, вином, шелком и другими произведениями.[4] Нельзя не упомянуть и о том, что при поставлении нового архиерея каждый христианский дом в его епархии вносил в пользу новопоставляемого известную дань, приблизительно по 24 пиастра. В некоторых епархиях было принято, что архиерей объезжал свою епархию по случаю какого-нибудь праздника, например св. Георгия Победоносца, каковой праздник считается всюду на Востоке очень значитель-

[1] *Maurer*. Op. cit. S. 401; Собрание мнений и отзывов... С. 314.
[2] *Silbernagl*. Op. cit. S. 26; Собрание мнений и отзывов... С. 314.
[3] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 155.
[4] *Maurer*. Op. cit. S. 399–400.

ным. При этом объезде архиерей иногда взимал с каждого христианского населения по 600 пиастров.[1]

Так разнообразны были доходы провинциальных архиереев, получаемые ими от паствы и священников. Эти доходы, кроме того, были иногда очень значительны и могли вполне обеспечивать безбедную жизнь архипастырям. Так, все многочисленные епархии Греции (теперь Эллинское королевство) — их насчитывали от 40 до 49 — в турецкое время делились на четыре класса. К первому классу относились епархии, в которых архиереи получали до 80 тыс. пиастров; ко второму — епархии, где архиереи имели доходов до 60 тыс. пиастров; епархии третьего класса приносили доходов 40 тыс., а епархии четвертого класса — 25 тыс. пиастров; причем сюда не входят те доходы, которые получались архиереями Греции от недвижимых церковных имений.[2] По соображениям одного нашего русского знатока Востока, епископ одной мало чем известной епархии, а именно Касторийской, лишь подобного дохода (т. е. дохода, платимого ежегодно с каждой семьи) получал ежегодно 12 тыс. руб.[3] Некоторые епархии нужно признать очень богатыми, если примем за чистую монету известие, что будто митрополит Смирнский имел дохода до полутора миллиона пиастров, т. е. что доход этого митрополита заходил за 100 тыс. руб.[4] Встречаются известия, что некоторые архиереи в Румелии наживали капиталы в не один миллион пиастров, причем на деньги, получаемые в епархии, они вели биржевую игру не только в Константинополе, но и в Вене. Приводя подобные известия, путешественник по Востоку прибавляет: «Так говорят».[5] Значит, к ним нужно относиться с большой осторожностью.

К сожалению, нельзя не сказать, что провинциальные архиереи не всегда довольствовались доходами, определенными обычаем, но и брали иногда немало лишнего. Так, случалось, что новопоставленные архиереи брали с духовенства слишком большой филотимон. Укажем примеры. Один игумен, по имени Феодосий, своими трудами (в XIX в.)

---

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 314. Ср.: *Maurer*. Op. cit. S. 402.

[2] *Maurer*. Op. cit. S. 402–403.

[3] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 155.

[4] *Silbernagl*. Op. cit. S. 27.

[5] *Антонин (Капустин), архим.* Поездка в Румелию. С. 276–277.

восстановил монастырь *Пречиста* у Кырчева (в Болгарии). Долго там он был игуменом. Но когда в Дербскую епархию приехал новый митрополит (грек), то он потребовал с Феодосия 5000 пиастров (в качестве филотимона) за позволение жить в монастыре, им же и отстроенном. Феодосий, не имея возможности удовлетворить требование, должен был покинуть монастырь.[1] Другой случай. Жители Триккской епархии в Фессалии в официальном прошении, поданном в 1851 г. турецкому правительству, рассказывали следующий случай: епископ Триккский потребовал за дозволение похоронить одного крестьянина значительную сумму — в 500 пиастров; и так как родители умершего не могли заплатить таких больших денег, то епископ запретил священнику той деревни, где находился покойник, хоронить этого последнего. Жители, естественно, пришли в смятение и силой принудили священника отпеть покойника. Узнав об этом, епископ приказал схватить священника и заключить его в тюрьму, а церковь непокорной деревни запечатал на шесть месяцев. Мало того, он грозил не отпирать ее до тех пор, пока не будет уплачена требуемая сумма. Поселяне жаловались патриарху, но не добились никакого решения.[2] Самое учреждение таксы за дозволение или совершение известного церковного действия появилось в Греческой церкви, если не ошибаемся, в ограничение произвола архиереев при сборе ими даней с паствы. Такса эта, несомненно, существовала уже во второй половине XVII в., и вот как она произошла. В правление Церковью патриарха Дионисия III клирики, архонты и прочие жители городов Редеста и Пании обратились к названному патриарху с жалобой на местного архиерея Афанасия (который сам был потом иерархом Константинопольским, с именем Афанасия IV), что он разоряет их поборами по случаю дозволения вступить в брак и берет в других случаях больше надлежащего. Вследствие этой жалобы Дионисий III определил, чтобы архиерей за дозволение вступить в первый брак взимал 200 асперов, во второй — 400, а в третий — 600; да за самое браковенчание взимал только 30 асперов; что касается похорон, поминовений и пр., то патриарх определил, чтобы за все такое архиерей получал лишь то, что христиане

[1] *Карлова (Гильфердинг А. Ф.)*. Турецкая провинция//Вестник Европы. 1870, июль. С. 179.

[2] *Курганов Ф. А.* Указ. соч.//Правосл. Собеседник. 1873. Т. I. С. 62. Ср.: *Pitzipios*. L'eglise Orientale. T. III. P. 140.

сами добровольно будут давать.[1] Отсюда видно, что переборы податей встречались давно — еще в XVII в. Существовали и другие способы, служившие к увеличению архиерейских доходов.[2] Вообще, если верить Константину Икономосу, все виды церковных даней в пользу архиереев могли быть ими произвольно увеличиваемы.[3]

Провинциальные архиереи не довольствовались определенными законом доходами по многим причинам: прежде всего потому, что они любили жить нескудно; далее потому, что много и часто непредвиденно сами должны были платить патриарху и турецким чиновникам; далее потому, что будущность архиерея ничем не была обеспечена (как об этом подробнее скажем ниже), и ему необходимо было позаботиться о ней заблаговременно, и пр.[4] Как бы то ни было, изучая способы материального обеспечения греческих архиереев прошедших веков, невольно припоминаешь заметку известного греческого писателя Никодима Святогорца, который в изданной им греческой Кормчей говорит: «Читай (эту книгу) и поскорби, брат. Симония так ныне укоренилась и действует, что как будто бы считается добродетелью, а не богомерзкой ересью».[5]

В таких-то фактах выражалось материальное состояние иерархии Константинопольского патриархата от середины или конца XVII в. вплоть до начала 60-х гг. XIX в., когда происходит значительное изменение в положении изучаемого нами предмета.

Как смотрела паства на те способы, какими греческие иерархи в указанное время обеспечивали свое материальное положение? Несла ли она свой долг безропотно и послушно, сознавая, что так и должно быть? На этот вопрос наблюдатели церковных дел на Востоке дают неодинаковый ответ. Одни, в результате своего знакомства с Востоком, приходят к таким суждениям: «Известно, что Константинопольские патриархи для своих расходов берут деньги с митрополитов и епископов, а эти последние — с народа, по раскладке, сообразуясь с богатством и бедностью епархий. В этом случае вся тяжесть падает на народ, но он безропотно, —

---

[1] *Γεδεών.* Σ. 602.

[2] *Maurer.* Op. cit. Bd. I. S. 402.

[3] Τριακονταετηρὶς Ἐκκλησιαστική. Σ. 131.

[4] Низшее духовенство рассматриваемых нами веков брало в свою пользу подати с народа в тех же случаях, как и архиереи, но его доходы, конечно, были очень скромны. См. подробнее об этом: *Maurer.* Op. cit. Bd. I. S. 407–408; *Silbernagl.* Op. cit. S. 49–50.

[5] *Никольский И. И.* Греческая Кормчая книга — Пидалион. М., 1888. С. 163.

пишет наблюдатель, — несет ее, исполняя свой долг». Это явление цитируемый автор объясняет тем, что будто иерархи восточные «живут с народом и для народа». А паства ценит это. Такой близостью их к народу, по словам писателя, и объясняется беспрекословное повиновение им мирян.[1] Но нам представляется такой взгляд на дело просто «розовыми очками». Быть может, так и было когда-то, но это время давно миновало. Были такие блаженные времена, когда греки и не греки, вообще пасомые на христианском Востоке, отличались таким большим расположением к своему духовенству, что они охотнее сами голодали, чем допускали свое духовенство до материальной крайности.[2] Но такая преданность паствы пастырям давненько поубавилась. В одном русском документе, относящемся к XIX в. и имеющем официальное происхождение, встречаем следующее замечание об отношении народа к архипастырям в Турции: «Надлежит опасаться, что паства отказалась бы от какой бы то ни было платы своему высшему духовенству, если бы определение количества этой платы предоставлено было произволу мирян».[3] Нам кажется, что митрополит Филарет, прекрасно ознакомленный с состоянием Востока, при пособии самых надежных документов, справедливо говорил: материальные «пособия патриарху от духовенства и народа, епископам от священников и народа, некогда свободные, потом требовательно преувеличиваемые и принудительные, истощили усердие народа» в Турции.[4] В самом деле, при одной административной ревизии открылось, что какое-то местечко в нижней Македонии выплачивало своему архиерею в год 3 тыс. пиастров, а правительству — не более 2 тыс. пиастров. И такая непропорциональность в податях встречалась во многих местах европейской Турции (Румелии).[5]

Будущность каждому греческому архиерею в рассматриваемые времена мало улыбалась или даже совсем не улыбалась. В случае отставки даже сам патриарх Константинопольский должен был очутиться в незавидном положении. Отставные патриархи не получали никаких пенсий из государственного казначейства. Мы знаем лишь два случая, когда

[1] Слова преосв. Порфирия (Успенского). См.: *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. С. 80.

[2] *Helladii* Status praesens ecclesiae Graecae. P. 64.

[3] Собрание мнений и отзывов... С. 109.

[4] Там же. С. 158.

[5] *Pitzipios*. L'eglise Orientale. T. III. P. 140.

Порта сочла своим долгом назначить пенсию отставным патриархам (говорим о достойнейшем Константинопольском патриархе Иоакиме III, удалившемся на покой в 1884 г. и теперь вторично взошедшем на патриаршую кафедру, и об одном из его преемников, патриархе Неофите VIII). Кажется, большинство отставных патриархов для своего пропитания получало от нового патриарха и синода в управление какую-либо провинциальную епархию; доход с подобной епархии шел на покрытие нужд отставного патриарха. Так, известно, что в XVII в. отставные патриархи Паисий I, Гавриил II, Дионисий IV получили в управление следующие митрополии: первый — Кизикскую, второй — Прусскую, а третий — Филиппопольскую.[1] Подобных примеров указать можно было бы много. Как мы имели случай заметить раньше, отставные патриархи в подобных обстоятельствах сами проживали в Константинополе или его окрестностях, а епархиями управляли через епитропов (наместников) в сане архимандрита. Другие патриархи, еще находясь на кафедре, заблаговременно озабочивались так или иначе обеспечением своего будущего. Так, иногда с управлением патриаршим престолом они соединяли и управление их прежней епархией, и таким образом получался двойной доход. Последний случай видим в жизни патриарха Григория VI (истекшего века), который, будучи патриархом, управлял и Серрской епархией, откуда он был взят на столичную кафедру.[2] Гораздо хуже, чем у отставных патриархов, было положение обыкновенных архиереев, очутившихся за штатом. Мы уже говорили выше, что архиереев часто переставляли с места на место, а случалось и того хуже: патриарх всегда мог лишить архиерея его кафедры — и последний оставался ни с чем. И хорошо тому архиерею, который сумел вовремя, какими бы то ни было путями, скопить приличный капитал, способный обеспечивать его на случай неожиданной отставки, потому что участь отставного архиерея у греков очень плачевна. Некоторые из отставных архиереев проживали в монастырях, ничем не отличаясь от прочих монахов. Так, в Халкинском монастыре близ Константинополя в XVII в. жило сразу трое отставных митрополитов — и питались они подаяниями щедродателей, которых они искали и в отдаленной Москве.[3] В самом Константинополе

[1] *Γεδεών.* Σ. 583, 586, 595.

[2] Ibid. Σ. 693.

[3] *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком. Ч. II. С. 243–244.

иногда набиралась целая масса таких отставных пастыреначальников. Они представляли собой печальное и жалкое зрелище. По замечанию одного путешественника XVIII в., безместные архиереи, живя в столице, «таскаются по базарам да, разгуливая по улицам, бьют собак».[1] Чтобы не умереть с голоду, некоторые из таких отставных архиереев не считали для себя постыдным заниматься мелким торгашеством. Так, о некоем Неофите, греческом митрополите, лишившемся кафедры и жившем в XVII в., в русских источниках замечается, что он проживал в Синопе, «продавал питье шарал (щербет?), мед, пиво да каменья разноцветные», т. е. бисер, и тем «себя прокармливал».[2] — Есть все основания догадываться, что из числа этих-то несчастных отставных архиереев некоторые, чтобы не умереть с голоду, начинали бродить по другим странам, отыскивая всякие средства к содержанию. Они готовы были поставить кого случится во священники за самую малую цену — за 3 руб. на наши деньги.[3] Они же отправлялись в Россию в те времена, когда на греческих пришлых архиереев еще смотрели здесь с уважением, венчали здесь браки, давали разрешение грехов, ставили священников[4] и пр.

Материальное положение Константинопольской патриархии представляет весьма существенное изменение в начале 60-х гг. прошлого столетия. С этих пор начинается новый и последний период в историческом развитии исследуемого нами вопроса. Когда вымогательство, которым заявляло себя греческое высшее духовенство в отношении к своим пасомым, сделалось слишком гласным, тогда турецкое правительство, которое своей инертностью потворствовало архиерейским неправдам, объявило, что оно принимает на себя инициативу поправить дело и дать ему надлежащее течение. Это было в конце 50-х гг. истекшего столетия. Отчасти под влиянием духа времени, а частью по представлению иностранных держав Порта выразила желание заменить епископские поборы определенным жалованьем от правительства (причем, конечно, предполагается, что турецкое правительство будет собирать с населения

[1] *Курганов Ф. А.* Устройство Церкви в Греческом королевстве. С. 49 (слова о. Лукианова).

[2] *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII вв. М., 1885. С. 235–236.

[3] *Антонин (Капустин), архим.* Поездка в Румелию. С. 87.

[4] *Каптерев Н. Ф.* Там же. С. 225–226.

деньги, потребные на уплату жалованья).[1] Но мысль о турецком жалованье архиереям не встретила сочувствия в среде этих последних. Вселенский патриарх обращался даже к русскому правительству с просьбой отклонить Порту от указанного намерения. В России дело это было отдано на рассмотрение митрополита Филарета, который вполне соглашался с представлениями Вселенского патриарха. А потому совокупными мерами намерение Порты дать архиереям жалованье было своевременно отклонено[2] по тому естественному и справедливому соображению, что от турок всего можно ожидать, и гораздо вероятнее чего-либо худого, чем хорошего. Поэтому возникало опасение, что турки хотя и будут собирать деньги с христианско-православного народонаселения на жалованье патриарху и прочим архиереям, но на самом деле жалованья выдавать не будут, так как турецкое правительство страдает неисцелимыми дефицитами в государственном бюджете.[3] Дело со стороны турок ограничилось тем, что генерал-губернаторы некоторых провинций, где злоупотребления архиереев достигали крайних пределов, старались особыми циркулярами упорядочить податные отношения христианских пастырей с их пасомыми. При этом архиереям приходилось выслушивать от турецкого паши горькие назидания, что в том или другом случае «архиерей должен довольствоваться тем, что ему дают».[4]

Когда Порта отказалась от своего намерения выдавать казенное жалованье патриарху и прочим архиереям, тогда урегулированием доходов вышеуказанных лиц занялось в начале 60-х гг. так называемое греческое церковно-народное собрание в Константинополе. Это учреждение выработало норму вознаграждения иерархов за исполнение ими священных обязанностей. Решено было всем архиереям, начиная от патриарха и до самого бедного епископа, выдавать жалованье из сборов с пасомых той или другой епархии, причем бы более богатые епархии давали больше в пользу местного архиерея, а бедные, менее состоятельные, — меньше.[5] Константинопольскому патриарху, обязанному содержать свиту и делать необходимые для церковного и народного благолепия (?) расходы, назначено жалованья 500 тыс. пиастров (около 40 тыс. руб. по теперешнему

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 15, 109.
[2] Там же. С. 15–17 и 109.
[3] Там же. С. 109.
[4] Там же. С. 313–314.
[5] Там же. С. 88–89.

нашему курсу) с тем, чтобы он не получал ничего более из национальной кассы под видом каких-либо издержек. Все прочие архиерейские кафедры (их в нашем документе перечислено 117, причем сюда не вошли отпавшие от единения с патриархом болгарские епископии) должны были получать неодинаковое жалованье: максимум 100 тыс. пиастров,[1] а минимум 12 тыс. пиастров (таких кафедр в нашем списке только две). Кроме этого жалованья некоторые кафедры еще имели доходы с имущества митрополии, от монастырей, даже от ярмарок. Вышеуказанное жалованье архиереям положено было собирать следующим образом: местный архиерей и так называемый Смешанный Совет при нем должны были вызывать представителей от каждого уездного города и села и в общем собрании, взяв во внимание требуемую сумму, разложить таковую на христиан, руководствуясь справедливостью и сообразно с численностью народонаселения каждого места.[2] Из числа прежних случайных доходов, которые архиереи получали с пасомых и священников, теперь удержаны только очень немногие, а именно: за дозволение брака — первого, второго и третьего, без различия — во всех епархиях Константинопольского патриархата архиерей имел право взимать только по 10 пиастров; плата архиерею, приглашенному на служение литургии, на погребение и на брак, должна быть добровольная, но, впрочем, не менее 50 пиастров; наконец, всякий священник, имеющий приход, дает, по рассматриваемым постановлениям, архиерею ежегодно 10 пиастров (под именем каноникона) и ничего более. Всякая вынужденная дача со стороны священника — деньгами или вещами — возбраняется.[3] Вот и все, чем теперь мог пользоваться архиерей от пасомых и священников. Какая большая разница с прежними временами! Рассматриваемыми постановлениями совершенно уничтожены следующие архиерейские доходы: за священническую хиротонию, за назначение игуменов, за освящение церквей, за вступление священника в должность (эмватик), филотимон, за разрешение запрещенного брака и пр. При этом в правилах добавлено: «Уничтожаются и все другие случайные архиерей-

[1] По другому известию — 121 тыс. пиастров. См.: Собрание мнений и отзывов... С. 88.

[2] Постановления временного греческого народного собрания, принятые в Константинопольской патриархии// Христ. Чтение. 1863. Т. I. С. 279–284.

[3] Там же. С. 284–285.

ские доходы, под каким бы именем они ни были известны». Этими же правилами положен конец давнему злу, заключающемуся в том, что патриарх ради корысти переводил архиереев с одной кафедры на другую; теперь перемещение архиерея из одной епархии в другую без законной на то причины запрещено, причем ясно оговорено, что перемещение в случае важной причины допускается только одно.[1] Рассматриваемые постановления церковно-народного собрания вошли в силу в начале 60-х гг. и получили значение органического закона. Они имели добрую цель — оздоровление нравственной атмосферы Константинопольской патриархии, но, с другой стороны, — нельзя скрывать этого — введение их в практику сопровождалось великим крахом финансового положения той же патриархии. Жалобы на скудность и материальные стеснения теперь слышатся беспрестанно со стороны Константинопольских патриархов, и эти жалобы не нарочитое причитанье, а есть выражение действительной печали. Вот несколько свидетельств об обеднении патриархии, начавшемся с введением вышеуказанных постановлений. В одном русском официальном документе от 1863 г. читаем: «Наибольшая трудность Великой Церкви, конечно, есть ее безденежье. В епархиях, где население чисто греческое, еще не везде существует соглашение архиереев с народом относительно подомного дохода соответственно новым постановлениям церковным (1858–1860 гг.), а вследствие этого и определенное с каждой епархии пособие патриаршему престолу доставляется ими беспорядочно и скудно. Общественная касса совершенно пуста. Служащие в патриархии, синоде и совете уже более шести месяцев не получают жалованья».[2] Одним из важных условий, содействовавших упадку финансов патриархии, было отделение Болгарии от Великой Церкви, произошедшее в это же время. В том же документе говорится: «Из епархии с болгарским населением давно уже не присылается никакого пособия Великой Церкви». Много свидетельств в таком же роде, как вышеприведенное, встречаем и позднее. Вот свидетельство, относящееся к 1872 г.: «Финансовое положение патриархата самое безотрадное. Убыток, понесенный патриархией (патриаршей кассой) вследствие отделения болгар, простирается до 20 тыс. фунтов стерлингов

[1] Там же. С. 285–286, 256–257. Ср.: Собрание мнений и отзывов... С. 88–89.
[2] Собрание мнений и отзывов... Т. V, 1-я половина. С. 487–488.

(200 тыс. руб.), и предстоятели не знают, чем восполнить эту чувствительную потерю. Патриархия 1 октября созвала народное собрание для обсуждения вопроса об улучшении материального быта греческих иерархов. На последнем заседании решено обратиться с просьбой о помощи ко всему православному народу».[1] Или вот целый ряд таких же печальных заявлений, относящихся к 80-м гг. В 1883 г. положение дела оставалось в следующем виде: «Немало озабочена патриархия вопросом о содержании подвластных ей архиереев. Определенная сумма, назначенная по органическому статуту на содержание каждого архиерея, во многих епархиях поступает в архиерейскую казну очень неаккуратно, что ставит архиереев в большое затруднение относительно материальных средств. Ввиду бесплодности своих духовных способов патриархия оказалась вынужденной просить турецкое правительство понуждать неисправных плательщиков к аккуратному взносу причитающейся на их долю суммы».[2] Но правительство, по-видимому, неохотно откликнулось на такой призыв. По крайней мере, мы встречаемся с безотрадными фактами, когда сами архиереи берут на себя задачу понуждать пасомых к аккуратному взносу податей, назначенных на долю их пастыреначальника, — задачу, пристойную лишь полиции. Вот один из таких случаев. В Никейской митрополии есть бедное селение Дервенти. Местечко это обязано вносить на содержание своего архиерея 250 парá в год. Представители этого местечка, однако же, не могли собрать в срок с нищего населения даже и такой, буквально грошовой, суммы и обратились к своему архиерею с просьбой отсрочить их взнос на некоторое время. Но разгневанный владыка в ответ на их просьбу приказал немедленно же закрыть единственную находящуюся в местечке церковь и объявил, что не откроет ее до тех пор, пока жители не внесут оброка. Это решение и было приведено в исполнение.[3] Приведем еще два свидетельства о материальном состоянии патриархии, относящиеся ко временам, наиболее близким к нам. В 1888 г., по известиям с Востока, «финансовое положение патриархии продолжало быть запутанным и тяжелым».[4] В следующем году находим такие известия о состоянии изучаемого вопроса:

---

[1] Христ. Чтение (Вести с Востока). 1872. Т. III. С. 539.

[2] Церковный Вестник. 1883. №№ 17–18. С. 2.

[3] Там же. 1887. № 50. С. 881.

[4] Там же. 1888. С. 519.

«Греко-болгарская схизма (?), пресекшая все источники доходов патриархии из Болгарии, нанесла экономическому положению ее такой удар, от которого она не скоро оправится». При патриархе Дионисии V († 1891) финансовые затруднения дошли до того, что патриархия пришла к мысли о необходимости обратиться за помощью к турецкому правительству — в форме ли ссуды в долг 70 тыс. лир (700 тыс. руб.) или ежегодной субсидии.[1] А затем финансы патриархии еще более расстроились. В 1894 г. в июне в Константинополе и его окрестностях разразилось страшное землетрясение: пострадали церкви и монастыри, Халкинское Духовное училище было разрушено почти до основания, так что ученики на год распущены по домам. Плохи дела... Недаром говорится, что беда никогда не приходит одна. Патриархия, несомненно, испытывает тяжкие материальные нужды. Да, по меткому выражению митрополита Филарета: «Сперва Болгария сделалась бесплодной для патриарха, а потом и на всю область патриарха распространяется неурожай».[2]

Не первый, но и не последний знаток церковных дел на Востоке г-н Теплов, принимая во внимание материальную скудость, претерпеваемую в настоящее время греческим высшим духовенством, говорит: «Россия не может отстраниться от Вселенской патриархии (затем автор перечисляет заслуги Константинопольской церкви для Православия. — *А. Л.*). Даже в особенности теперь едва ли следует оставлять без поддержки греческое духовенство, когда со стороны мусульманской власти проявляется стремление уменьшить его значение ограничением или совершенным отнятием разных преимуществ, которыми оно пользовалось с самого взятия Царьграда Магометом II».[3] Слова эти вполне правильны. И думается нам, что было бы делом справедливости оказывать русскую материальную помощь Греческой Константинопольской патриархии наравне с другими патриархатами, населенными арабами.

Заканчивая наши речи о Константинопольской патриархии и ее состоянии в разных отношениях, нельзя не коснуться вопроса о значении многочисленности архиереев на Востоке. Как смотреть на это явление? Составляет ли оно благо Церкви? Наблюдатели церковных дел на Востоке дают на этот вопрос несходный ответ. Одни, как, например, преосв.

[1] Там же. 1889. С. 22.

[2] Собрание мнений и отзывов... С. 158.

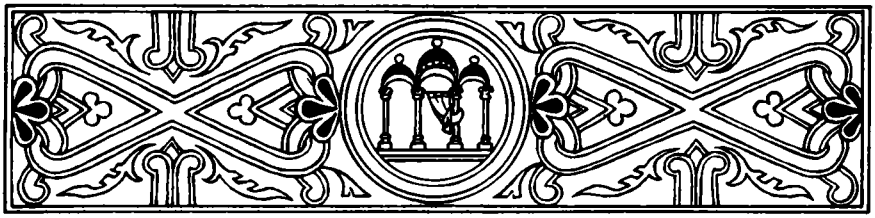
[3] *Теплов В. А.* Греко-болгарский церковный вопрос (речь). СПб., 1884. С. 10.

Порфирий (Успенский), известный знаток Востока, смотрит на явление оптимистическими глазами. Он говорит: «На Востоке много архиереев. Константинопольскому патриархату (кстати сказать, не очень большому) подведомы предстоятели 150 епархий (сюда включены и епархии болгарские). Итак, Восточная церковь, — замечает автор, — есть как бы многоочитый херувим. Восточные архиереи, обозревая свои епархии, посещают в селах каждый дом и каждую овцу оглашают по имени. Такой близостью их к народу отчасти объясняется беспрекословное повиновение им мирян».[1] Другого рода взгляд на разбираемое явление встречаем в одном имеющем официальное значение документе. Здесь читаем (речь идет о последних десятилетиях): «Несомнительно, что малочисленное и бедное греческое население обременяется содержанием значительного числа своих епископов, и уменьшение их составило бы существенное и большое облегчение для греков».[2] Кто же из них правее? Те ли, кто смотрит оптимистически на многочисленность греческих епископов, или же те, кто считает это как бы некоторого рода злом? Нет сомнения: чем больше епископов, тем лучше — религиозный надзор за христианами усиливается. Но нельзя не сказать о греческих архиереях: во-первых, их слишком много (управление Церковью возможно и при меньшем числе епископов); а во-вторых, греческие архиереи поставляются и в таких местностях, где нет или мало греков, вследствие чего рождается рознь между архипастырем и паствой. К нашему утешению, нужно сказать, что приходское духовенство всегда пользовалось любовью и преданностью пасомых в Восточной церкви, главным образом потому, что оно всегда народное (у болгар священник болгарин, у арабов — араб, и т. д.), тогда как в епископы во всей Греческой церкви до последнего времени всегда поставлялись одни греки, преимущественно фанариоты.



[1] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. С. 80–81.

[2] Собрание мнений и отзывов... С. 364.



# Греческие школы — общеобразовательные и духовные — в Константинопольском патриархате турецкого периода

## (Из истории Греко-Восточной церкви от падения Константинополя, в 1453 г., до настоящего времени)

Если бы меня спросили: какие столпы Церкви и государства, я отвечал бы: во-первых, училища, во-вторых, училища и, в-третьих, училища.

*Митрополит Паисий Лигарид*

## I

Сведения о литературе предмета (в примечании).[1] — Степень развития образования у греков в продолжение турецкого периода Греческой церкви; —

[1] Сообщим некоторые сведения о литературе и пособиях относительно поставленного нами в заголовке вопроса. 1) *Μανουὴλ Γεδεών.* Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας (*Мануил Гедеон.* Хроника патриаршей академии, с пояснительным замечанием автора: Исторические сведения о великой национальной школе, 1454–1830 гг.). Константинополь, 1883. Сочинение Гедеона, трудолюбивого и ученого греческого писателя нашего времени, должно быть для нас очень полезным руководством. Оно касается очень любопытного для нас предмета и довольно обстоятельно: со всеми указателями и приложениями это сочинение заключает в себе 270 страниц. К сожалению, в греческом ученом мире книга Гедеона оценивается невысоко, иногда ей выносятся очень суровые приговоры. Для

сетования их по этому случаю на турецкое владычество; — необходимые ограничения подобного рода сетований. — Общеобразовательные школы. — Школы низшие, или тривиальные; значение последнего термина; общие сведения о них;

---

ознакомления со взглядами греческой науки на книгу Гедеона считаем уместным представить здесь некоторые критические замечания Матфея Параники. Замечания Параники на книгу Гедеона напечатаны в Константинопольском бессрочном журнале, издаваемом греческим научным обществом Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος (редкое издание). Статья Параники напечатана в XIX томе этого издания за 1884/1885 гг. — *Παρανίκας.* Περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει πατριαρχικῆς σχολῆς. Σ. 1–19 (*Параника.* О Константинопольской патриаршей школе). Вот главное содержание критических замечаний указанного ученого. Гедеон очень высоко ставит значение патриаршей школы для развития греческого образования и готов смотреть на эту «академию» как на своего рода университет. Параника же находит, что патриаршая школа в отношении к первым векам ее бытия не имеет никакой важности. «Школа, — говорит он, — в течение несчастных веков (XV, XVI и отчасти XVII) имела только по одному учителю в то или другое время, учеников же в ней было 5, 6, 8 и много 15. Университетом также эта школа никогда не была, как не есть и теперь». В особенности подробно Параника останавливается на сведениях, сообщаемых Гедеоном о состоянии школы в XVI в. Так, Гедеон приписывает чрезвычайно важную роль Феофану Элеавулку, утверждая, что он был «вселенским архидидаскалом» школы в конце второй половины XVI в. Параника же опровергает сообщение Гедеона и пишет: «Историк Дорофей Монемвасийский (XVI в.) говорит, что Феофан Элеавулк был священнопроповедником при храме Хрисопиги в Галате и имел учеников; но что это за ученики? Это не дети в школе, а взрослые иеромонахи и монахи, приходившие в его келью. Феодосий Зигомалá пишет тюбингенскому профессору Крузию, что в Константинополе (в 1597 г.) находились ученики Феофана, иеромонахи и монахи, до тридцати человек (Turco-Graecia. P. 216). Но отсюда, — замечает Параника, — видно, что Феофан опять-таки учил не детей и юношей, а приходящих к нему иеромонахов и монахов; это было в обычаях древности (как было еще и недавно), что один, двое или больше приходили на дом какого-либо учителя и слушали его». Пойдем далее за Параникой. «Правда ли, — спрашивает он, — что Леонард Миндоний и Симеон Кавасила были, как утверждает Гедеон, преподавателями патриаршей школы (первый с 1578 г., а второй — с 1577 по 1588 гг.)?» И отвечает: «Нет и нет». Затем критик разъясняет: «Что касается Миндония, то и в "Турко-Греции" (Крузия) говорится о нем другое. А именно, здесь говорится, что Миндоний изъяснял патриарху Иеремии II Commentaria Аммония и «Риторику» Гермогена, а об Иоанне Зигомалá говорится, что он изъяснял патриарху же диалектику, ифику и риторику. Отсюда Гедеон выводит заключение, что Иеремия сделался учеником патриаршей академии и что она, значит, имела в это время блестящую фалангу учеников. Но это неправда. Из слов "Турко-Греции" видно, что патриарх частным образом интересовался указанными

сходство их с нашими так называемыми церковно-приходскими школами; свидетельства о тривиальных школах XVI, XVII–XVIII и XIX вв. — Средние школы, или греческие гимназии; известия о них Александра Элладия; критические

---

авторами и науками и для разъяснения своих недоумений обращался или к Миндонию, своему врачу, или же к Зигомалá — и только». «А о Симеоне Кавасиле, — пишет критик, — Гедеон заявляет, что будто он под руководительством Иоанна и Феодосия Зигомалá преподавал в академии физико-математические науки; но в этом случае историк академии просто исказил слова "Турко-Греции" (p. 495–500), из которых открывается, что он преподавал лишь, что называется, rudimenta linguae graecae». Подводя итог сообщений Гедеона о второй половине XVI в., критик замечает: «Перечисляя таких (плохих) учителей, как Кавасила, Мануил Малакс, историк патриаршей школы, до небес возносит академию XVI в., а учителей и их питомцев признает великими πανοπλῖται, обогащенными божественной и мирской премудростью, и их же именует полубогами (ἡμίθεοι); и когда — подумаешь — жили эти паноплиты и полубоги около 1580–1600 гг., когда в Греции никто не прилежал ни к книгам, ни к наукам?» С такой же строгостью Параника разбирает результаты книги Гедеона и в отношении XVII, XVIII и XIX вв. и приходит к тому выводу, что в разбираемом им сочинении мало нового и столько же немного достоверного. — Мы очень благодарны Паранике за то, что он предостерегает нас от увлечений книгой Гедеона и наметил для нас более правильную точку зрения на историческое значение пресловутой патриаршей школы. Конечно, мы не можем обойтись без книги Гедеона, но станем пользоваться ею с осторожностью, принимая во внимание дух эпохи, о которой говорит историк школы, и достоинство свидетельств, на которые он опирается в своих сообщениях. — 2) *Chassiotis*. L'instruction publique chez les Grecs. Depuis la prise de Constantinople par les Turce jusqu'à nos jours (*Шазиотис*. Общественное образование у греков — от завоевания Константинополя турками до нашего времени). Париж, 1881. Автор книги — лицо авторитетное по части предмета его ученой работы; он — директор греческого лицея в Пере, в Константинополе. Книга посвящена истории школ, но для нас она полезна только отчасти, потому что более всего она говорит о школах Греческого королевства. Тем не менее, она может оказать нам услугу. Она устанавливает более беспристрастный и правильный взгляд на историю первоначального образования Константинопольского патриархата, богата статистическими данными о количестве учеников известной школы в разное время. Так, автор приводит подробные статистические данные для богословского факультета в Афинах и Ризарьевской семинарии там же, а эти указания для нас очень ценны, так как мы должны будем коснуться этих учебных учреждений в нашем очерке. Отсутствие увлечений и панигиризма составляет основную черту рассматриваемой книги. — 3) *Alexander Helladius*. Status praesens ecclesiae Graecae (*Элладий*. Теперешнее состояние Греческой церкви). СПб., 1714. В этой книге греческого писателя несколько глав отведено описанию современного автору состояния низших и средних греческих школ. Сведения об авторе и суждения о достоинствах его книги помещены выше

замечания по поводу этих известий; вопрос: как высоко они стояли как образовательные учреждения; религиозно-учебная сторона в них; — впечатления от таких школ XIX в. — Патриаршая школа, или «академия». — Возникновение ее при первом патриархе турецкой эпохи Геннадии Схоларии; — сведения о двух первых учителях школы (XV и нач. XVI в.); характеристика направления их мысли; — заботы патр. Дионисия II о благоустроении школы и результаты этих забот (сер. XVI в.); — письмо патр. Иоасафа II к царю Иоанну Грозному с описанием состояния школы; критика содержания письма; — неудовлетворительное положение школы в 70-х гг. XVI в.; — запустение ее в конце века; — не имевшие благих последствий заботы о школе в начале XVII в.; — улучшение дела со времен патриарха Кирилла Лукариса; — замечательнейшие учителя XVII в.; — опять запустение; — прозябание школы в первой половине XVIII в., —

---

(с. 69–71). К известиям Элладия мы относились здесь скептично; новый просмотр его книги и вторичная оценка его сообщений не изменили нашего прежнего взгляда на это литературное произведение. — 4) *Голубинский Е. Е., проф.* Очерк истории просвещения у греков со времени взятия Константинополя турками до настоящего (XIX) столетия. I. Школы//Православное Обозрение. 1872. Т. I. Автор имел в виду главным образом составить возможно полный список школ на основании тех книг, какие у него были под руками. Самой истории школ он мало касается, например, патриаршую школу описывает на трех страницах. А о Патмосской школе только упоминается (с. 714), хотя у автора имелись книги, знакомящие с историей школы. Очевидно, это дело не входило в его план. Сведения о низших и средних греческих школах он заимствует у Элладия. Литература вопроса с того времени, как писал г-н Голубинский, значительно возросла. — 5) *Дмитриевский А. А.* Иоанно-Богословский монастырь на острове Патмос//Труды Киевской Духовной академии. 1892. Т. III. Значительная часть статьи («речи») трактует о Патмосской школе. Статья эта потом вошла в состав книги автора «Патмосские очерки» (Киев, 1894), причем собственно исследование о школе заняло третью главу под названием «Патмосская академия» (с. 108–167). Это заслуживающая похвалы работа. В основу положены известия русского пилигрима XVIII в. Григоровича-Барского, но они иллюстрированы личными изысканиями автора на Патмосе и сообщениями, находимыми в греческой литературе последнего времени. Почтенный ученый держится очень оптимистического взгляда на значение школы, но, кажется, возможен и несколько другой взгляд на описанный им предмет. — Другие пособия касательно вышеупомянутых школ будут указаны нами в своем месте, в самих очерках. — 6) Что касается духовных школ, то мы не имеем в своем распоряжении ни одного определенного пособия. Приходится пользоваться известиями, рассеянными в разных книгах и даже газетах (например, в греческих газетах «Церковная истина», «Церковные ведомости», «Церковный вестник»). К нашему утешению, мы имеем, по крайней мере, «Устав» Халкинской Духовной семинарии на греческом языке.

цветущее, хотя и на краткое время, состояние ее при Евгении Булгарисе (сер. XVIII в.); — упадок школы к концу века; — разные черты из внутренней жизни школы в XVIII в.; — замечательные учителя в школе XIX в.; — подробные сведения об учителе и схолархе Филофее Вриеннии (митр. Никомидийском); — сообщение известий о внутреннем состоянии школы за XIX в.; — патриаршая школа из грязной и неумытой, какой она была еще в 60-х гг. XIX в., позднее (недавно) становится с внешней стороны подобной дворцу (по уверению историка Гедеона).

Школьное образование и духовное просвещение Константинопольской иерархии и клира от падения Византии вплоть до ближайшего к нам времени представляют мало привлекательного. Больше всего слышится сетований и жалоб на недостатки интеллектуального состояния Греческой церкви. Это и неудивительно; греческое духовенство, даже Константинопольского патриархата, мало показывало заботливости о наилучшем положении религиозно-научного образования в своей среде.

С самых первых пор порабощения греков турками более образованные и просвещенные люди предвидели, что дело просвещения в Греции теперь затормозится. Но только напрасно было бы всю вину такого явления сваливать, как обыкновенно делают сами греки и иноземцы-грекофилы, на поработителей греческого народа: турки весьма мало препятствовали грекам печься о насаждении и развитии просвещения.

Оплакивая бедствия турецкого порабощения, первый Константинопольский патриарх турецкой эпохи Геннадий Схоларий восклицал: «Где теперь у нас училища мудрости (ποῦ παιδευτήρια τῆς σοφίας)?»[1] Просвещенный Эней Сильвий, впоследствии папа Пий II (1458–1464), в своей «Речи о Константинопольском поражении» говорит: «Теперь, когда турки завладели всем, что некогда держали в своей власти греки, боюсь, чтобы не настал конец греческому образованию».[2] Впоследствии же сделалось общим правилом, что греки, смотря на упадок просвещения у них, изливали свои сетования на турок как на главных виновников в этом случае. Ученый грек из Крита (кон. XV и нач. XVI в.) писал: «Только немногие образованные люди спаслись у нас, как некоторая искра от прежнего счастливого времени; прочих же и напрасно упрекают за то, что они не покупают книг и не учатся: они занимаются снискиванием необходимого пропитания, стараются выплатить

[1] *Crusii* Turco-Graecia. Basiliae, 1584. P. 100.

[2] *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас, патр. Александрийский. Киев, 1872. С. 52.

варвару тяжелую подать».[1] В таком же роде встречаем жалобы на турок-притеснителей как на препятствия к научному преуспеянию греков и у известного Феодосия Зигомалá, просвещенного греческого писателя, сподвижника патриарха Иеремии II, Феодосия, писавшего во второй половине XVI в. к протестантскому профессору Крузию следующее: «Имея свое царство, вы имеете и мудрость. Одно нуждается в другом, как тело в душе и душа в теле. Мы же, несчастные греки, в другом положении. С тех пор, как мы потеряли царство, потеряна нами и мудрость. Долго живя среди варваров, мы и сами стали варварами. Нельзя нам и глаз поднять по причине множества бедствий, нами претерпеваемых». «Иго порабощения наложено агарянами на греческие земли, — говорит он еще, — и не остается там места для свободных наук, разве кое-где найдется кто-либо, ими занимающийся. А причиной этого — то, что греков угнетают бедствия и тяжкая нужда снискивать пищу и одежду».[2] В дальнейшие времена греки постоянно повторяют подобные же иеремиады, но останавливаться на них нет надобности. Со слов греков, те же речи слышатся и у иностранцев-грекофилов позднейших веков.[3]

Как судить об этого рода скорбных известиях греческих писателей? Действительно ли турки суть виновники малого процветания науки у греков в турецкие времена? Мы очень сомневаемся в этом. В самом деле, разве мало претерпели преследований и гонений первые христиане во времена владычества языческих римских императоров? Тем не менее, в эту эпоху христианская наука древности достигла, быть может, высшего развития и во всяком случае — замечательнейшего; не тогда ли жили Ириней, Юлий Африкан, Тертуллиан, Климент и Ориген, Ипполит, Лукиан, да и сам Евсевий... Впрочем, наше суждение приобретет прочность и убедительность только тогда, когда мы подтвердим его заслуживающими внимания свидетельствами; а в таких свидетельствах мы не чувствуем недостатка. Заимствуем эти показания из той самой среды, о которой у нас идет речь. Греческий ученый нашего времени Гедеон, изображая состояние просвещения в Константинополе за вторую половину XVI в., пишет: «Долг историка — не пропустить слова благодарности со стороны школы, Церкви и народа нашего (греческого) и по отношению к нашей власти (турецкой), которая *никогда* не ставила препятствий народному образованию, и даже более —

[1] Turco-Graecia. P. 492.

[2] Ibid. P. 94 et cet.

[3] К числу таких филэллинов с полным правом можно относить и г-на Малышевского, автора сочинения «Мелетий Пигас».

в последующие времена поддерживала у нас интеллектуальное движение (τὴν πνευματικὴν κίνησιν), и особенно дело обучения в патриаршей академии» в Константинополе.[1] Можно, конечно, подумать, что Гедеон, издавая свою книгу, из которой мы заимствуем указание, в столице Турции, желал польстить предержащей мусульманской власти; но такое мнение едва ли заслуживает уважения. Едва ли турки прочтут такое специальное сочинение, как сочинение Гедеона; да и помещено это указание не на таком видном месте, чтобы обратить на себя внимание. Нам представляется, что в вышеприведенных строках Гедеон говорит как беспристрастный «историк», который не встречал в истории Константинопольской церкви фактов, свидетельствующих о враждебности турок в отношении к греческому просвещению, да подобных фактов, кажется, и на самом деле нет. Затем прислушиваемся к одному голосу, относящемуся к XVIII в. и принадлежащему некоему патриарху Восточной церкви (впрочем, не греку). В полуофициальной записке, представленной им в 1771 г. русскому начальству, значилось: «Так как в странах греков с самого завоевания не было войн против турок, то греки вполне уладили свои отношения к туркам, которые смотрят на них как на своих вернейших подданных. У греков поэтому повсюду есть свои школы, и они могут учиться по книгам, где кому угодно. Всюду турки не запрещают учение в греческих школах».[2] Наконец, в самое недавнее время в одном торжественном заседании в Константинополе, так сказать, в слух патриарха и прочих греков возвещалось: «Должен рассеяться предрассудок, будто турки вводили в принципе уничтожение образования среди покоренных ими народов. Наоборот, турки дорожили просвещением подвластных им народов и сохранили почти неприкосновенным то, что у них нашли».[3]

Следовательно, если в рассматриваемые времена просвещение недостаточно процветало у греков, то ответственность за это более всех должны нести они же сами.

Сообразно церковно-историческим задачам, которые мы имеем в виду, нам следует сказать о тех школах, какие приготовляли или могли приготовлять греческих детей и юношей к прохождению собственно пастырского служения в Константинопольском патриархате. До середины XIX в. здесь

---

[1] *Γεδεών.* Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Σ. 52.

[2] *Костадин.* Цареградская патриархия и Православие в Европейской Турции. Пер. с греч. СПб., 1896. С. 24–26.

[3] Из реферата, прочитанного в Русском Археологическом институте в Константинополе//Церковные Ведомости. 1897. № 29. С. 1006.

не существовало сколько-нибудь значительных школ вроде наших Духовных семинарий и тем менее вроде Духовных академий с их строго определенным назначением; поэтому пастыри Церкви здесь в течение сейчас указанного времени подготовлялись к своей должности в школах, имевших целью давать общее образование греческим ученикам.

К сожалению, эти школы для народного образования не отличались особым благоустроением. Хотя Константинопольский патриархат и не был беден подобными школами, научное образование в них стояло на очень невысокой ступени развития, было вообще очень недостаточно. И ответственность за это лежит главным образом на патриархии, так как по турецким государственным законам учреждение греческих школ и надзор за ними наряду со многими другими функциями принадлежат патриархии.[1]

Самую важную услугу духовному образованию, как рассадники пастырей Церкви, оказали так называемые низшие (первоначальные) школы, которые носили имя тривиальных (triviales). Странное наименование это пришло из глубокой древности, а возникло так: в древнем Риме был обычай устраивать школы на перекрестках улиц (in triviis). Поэтому все вообще элементарные школы в греко-римском мире стали называться triviales. Греческие школы этого рода первоначально заводились при епископских храмах, вследствие потребности иметь грамотных священников, а потом и вообще при храмах в целях удовлетворения потребности первоначального христианского образования. Причем часто и самый храм отводился под школу, но, конечно, в том случае, если не имелось другого здания, которое могло бы быть употреблено для данной цели. Такое обращение храма в училище хотя и не противоречит церковным правилам (см. 88-е пр. Трулльского собора), тем не менее обычай свидетельствует о плохом положении первоначального образования. Так как училище помещалось при храме и в храме, то в связи с этим и учителем чаще всего был местный священник (или даже монах), но, разумеется, были и такие первоначальные школы, в которых учителем состояло отдельное лицо. Значение этих школ заключалось в том, что их могло быть много, что они

[1] Проф. И. С. Бердников в статье «Церковное право Православной Церкви» пишет: «Православная община (церковь) в Турции имеет право открывать школы и вести в них преподавание без всякого контроля со стороны правительства. Внутреннее управление школами, подведомыми Константинопольской патриархии, принадлежит самой патриархии и вверено патриаршему учебному комитету. Этот комитет заведует учреждением школ в столице и провинциях, испытывает способности и качества лиц, принимающих на себя дело обучения, рассматривает отчеты о состоянии школ, рассматривает и одобряет к употреблению в школах учебники и учебные пособия» и пр.//Правосл. Собеседник. 1890. Т. II. С. 128–129.

могли возникать не только в городах, но и в селениях. Рассматриваемые школы смело могут быть названы современным выражением «церковно-приходские школы». Программа преподавания в тривиальных школах была очень несложна: после того как мальчики научались чтению и письму, они изучали Октоих Дамаскина, Псалтирь Давида, затем Деяния и Послания Апостольские и наконец Триодь и Часослов вместе с Пятикнижием и пророческими книгами; ко всему этому присоединялось изучение и арифметики. Школьный день (а дети оставались в школе целый день) заканчивался совершением общей молитвы. Кроме других молитв читали: «Приидите, поклонимся...», 104 псалом («Исповедайтеся Господеви»)[1] и т. п. Вышеуказанная программа проходилась учениками не в год или в два, но в пять и более лет. Рассматриваемые школы греки иногда иронически называли келейными или монашескими, принимая во внимание общий характер преподавания и церковный сан большинства учителей в них.[2] Как бы то ни было, тривиальные школы очень удобно могли приготовлять если не блестящих образованием, то во всяком случае истовых священников, получивших навык обращаться с богослужебными книгами и умевших, вероятно, петь.

Если бы эти школы находились в ведении опытных и знающих свое дело учителей и если бы они отличались благоустройством, то к ним можно было бы относиться только с похвалой; но этого никогда не было: первоначальные школы далеко отставали от своего идеала, даже скромного. Вот свидетельство относительно тривиальных школ из второй половины XVI в. Ученый немецкий пастор Герлах, посещавший в это время Константинополь, в мае 1576 г. писал: «В целой Греции науки нигде не процветают. Академий и публичных профессоров не имеется; существуют лишь школы тривиальные, в которых дети учатся читать Часослов, Октоих, Псалтирь и другие книги, употребительные при богослужении. Однако между священниками и монахами найдешь разве очень немногих, понимающих эти книги. Если учитель получает жалование, то оно ничтожно; а священники (за обучение детей) получают плату от учеников».[3] Панегирист греческих школ, Элладий, писавший

[1] Псалом этот своим содержанием, как нам кажется, должен был внушать греческим отрокам мысль о турецкой тирании и пробуждать в них стремления к освобождению из такого положения; но предержащие власти, конечно, и не догадывались об этом...

[2] Первоначальные греческие школы подробно описаны Элладием в его известном сочинении «Status praesens ecclesiae Graecae». СПб., 1714. P. 21–27. Страницы эти в русском переводе можно найти в статье проф. Е. Е. Голубинского в «Правосл. Обозрении». 1872. Т. I. С. 726–730.

[3] Turco-Graecia. P. 205; Ср.: p. 246.

в начале XVIII в., и тот проговаривается, давая знать, что хвалимые им первоначальные школы могли бы быть лучше, когда говорит об учениках этих школ, что они из школ «летят домой, как выпущенные из тюрьмы» (tanquam ex carcere liberati). Дети стремглав неслись домой не только потому, что школьная программа, как слишком однообразная, была очень скучна, но и потому, что в школе царила розга. По красноречивому выражению самого Элладия, «прут играл роль скипетра в руках учителя», который при содействии этого скипетра управлял не только учением, но и детскими забавами.[1] Нужно сказать, что греческие учителя придавали какое-то особенное и даже мистическое значение этому скипетру. Некоторые из этих учителей, наказывая школьников за лень и шалости, в утешение их говорили: «Палка из рая вышла».[2] Не последнее место в ряду других не очень приятных условий школьнической жизни тех времен могло быть и то, что в некоторых первоначальных школах заставляли заучивать наизусть Часослов[3] — занятие обременительное... Впрочем, нет надобности особенно много пускаться в догадки, почему школа казалась мальчикам чем-то вроде тюрьмы, по Элладию. Мы хорошо знаем, что даже в более поздние времена первоначальная греческая школа весьма мало оправдывала свое назначение. Послушаем, что говорит знаток греческой жизни и греческих школ, директор греческого лицея в Пере, автор сочинения «L'instruction publique chez les Grecs». «В течение долгого периода (1453–1821 гг.) бóльшая часть школьных учреждений были школами, известными под именем scholae triviales (κοινὰ σχολεῖα), т. е. общих элементарных школ, где обучение держалось не на высоком уровне; оно ограничивалось чтением церковных книг, умением считать и писать. Но, *по правде сказать*, — замечает автор, — в эти времена не существовало учреждений, специально предназначенных для первоначального образования. Такими местами служила или внутренность храма, причем учитель или приходской священник, или даже ремесленник вроде портного, а то и сапожника, окруженный многочисленными учениками, оглашает своды святилища громким и медленным чтением; или же местом для школы служил монастырь, которых тогда было очень много и в которых учащееся юношество находило себе убежище. Не должно думать, — присовокупляет автор, — что во всех первоначальных школах порядок учения был один и тот же; обучение видоизменялось, смотря по способностям и степени образования учителя». Характеризуя первоначальное образование изучаемой эпохи, тот же автор попутно указывает следующую подробность быта малолетних

[1] *Helladius*. Op. cit. P. 22–23.

[2] *Леонтьев К. Н.* Из жизни христиан в Турции. Т. II. М., 1876. С. 177.

[3] *Иречек И. К.* История болгар. Пер. Одесса, 1878. С. 654.

школяров. «Ученики вечером перед тем как уйти из школы, все вместе по-гречески поют кант, в котором между прочим говорится: "Человек неученый подобен бесплодному дереву, гораздо лучше украшаться образованием, чем обладать золотом и серебром"». Во всяком случае — любопытная подробность! Свой очерк состояния рассматриваемых школ ученый исследователь заканчивает следующими словами: «Таково было состояние элементарных школ до начала XIX в. Они мало процветали. Монахи и *епископы* очень мало занимались ими. Наставники получали ничтожное жалованье и были малообразованы: они были простыми приставниками (gardiens) при детях, — они — эти священники, привратники и ремесленники. Когда во Франции народное образование улучшилось благодаря Ланкастерской системе, тогда по введении этой системы у греков дело несколько улучшилось (это было в начале XIX в.). Георгий Клеобул из Филиппополя сделался первым проводником взаимного обучения среди греческого народа. Но эти учреждения все еще были малочисленны до 1821 г., и бóльшая часть элементарных школ, находясь вдали от больших городов и имея во главе их невежественного учителя, оставались в прежнем состоянии». Вообще, по словам цитируемого ученого, «первоначальное образование было и неудовлетворительно, и мало распространено; народ был погружен почти в *полное невежество*».[1]

Впрочем, может быть, после сейчас указанного времени дело школьного образования в Константинопольском патриархате улучшилось. Но в это время в названном патриархате появляются собственно Духовные школы, и первоначальные школы стали иметь второстепенное значение для образования пастырей Церкви. А много ли улучшились эти последние школы в течение XIX в., относительно этого возможны некоторые сомнения. В одном греческом ученом издании в 70-х гг. в статье «О народном образовании у нас (греков) от взятия Константинополя до нашего времени» ученый греческий автор, нарисовав печальную картину первоначального образования в прежние века («Глубокая тьма покрыла нашу священную землю, — говорит он, — везде училища были и малы, и бедны»), затем пишет: «Надеемся (только еще надеемся! — *А. Л.*), что уже приближается тот счастливый день, когда народное воспитание и у нас покажет себя достойным как великих педагогических преданий наших предков, так и той эпохи, в которую мы живем».[2]

---

[1] *Chassiotis.* Op. cit. P. 14–16, 20, 22–24.

[2] Журнал «Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος» (как уже замечали, очень редкое издание). Т. 8. Статья *Χασιότου* (не одно ли это лицо с вышецитированным Перским директором Chassiotis?). См.: Περὶ τῆς παρ' ἡμῖν ἐκπαιδεύδεως... (1873–1874). Σ. 96, 129.

Sic! Значит, дела поправляются плохо — и наблюдателям приходится питаться сладкими мечтами.

Насколько удовлетворительны были в прошедшие века так называемые тривиальные школы, после предыдущих фактов и известий это становится достаточно ясно. И тем не менее из этих-то школ больше всего и выходило греческих священников в Константинопольском патриархате.

Рядом с рассмотренными нами тривиальными школами в том же патриархате существовали средние школы, или гимназии. — Они, по словам преосв. Порфирия (Успенского),[1] устраивались на частные средства православного населения городов. Сюда поступали мальчики по окончании учения в тривиальном училище. Эти гимназии описаны писателем начала XVIII в., уже не раз нами упомянутым греком Александром Элладием. Последний истощается в похвалах подобным школам, а перечисляя различные науки, ставит свои гимназии так высоко, что мы должны были бы греческие гимназии XVII и начала XVIII в. уравнивать и даже ставить выше нынешних русских гимназий. Но, очевидно, грек-писатель из патриотизма сильно приукрасил действительность. По словам Элладия, здесь изучали не только грамматику, но вполне ознакомлялись с письмами Василия Великого, Григория Богослова, Синезия Птолемаидского (т. е. с наиболее трудными патристическими творениями), но изучали и Аристофана, Еврипида, Софокла, Пиндара, Гомера; мало того, риторику, логику, метафизику, ифику; и этого мало: еще и Св. Писание, отчасти патристику и историков, как древних светских (Фукидида), так и древнецерковных (Евсевия, Сократа).[2] Если бы такие школы действительно существовали у греков 200 лет тому назад, то дело образования стояло бы у них чрезвычайно высоко, но этого не видно. А главное, сам Элладий и некоторые другие писатели ясно дают понять, что эти школы, по крайней мере в то время, какое описывается у вышеупомянутого грека, были поставлены в такие условия, при которых они не могли быть блестящими. Относительно греческих гимназий нам говорят, что благодаря прекрасному климату Греции гимназия не нуждалась в благоустроенном здании, а могла существовать под тенью любого ветвистого дерева.[3] Но само по себе понятно, что правильно организованного училища, вроде действительных гимназий, под открытым небом существовать не может. Далее, Элладий говорит, что учебных книг в гимназиях не было, а что ученики собственноручно списывали

---

[1] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского). СПб., 1891. С. 80.

[2] *Helladius.* Op. cit. P. 42–43; 54–55; 59–60. См. также статью *проф. Голубинского Е. Е.*//Правосл. Обозрение. 1872. Т. I. С. 716–722.

[3] См. упомянутую статью в *Правосл. Обозрении.* С. 722.

учебники. Опять не признак благоустроенной школы. Далее, на все классы известной гимназии нередко существовал, по тому же Элладию, один и единственный учитель: этот последний ходил из класса в класс и учил гимназистов всех классов сразу всем наукам; это — дело трудное и мудреное, которое не может с несомненным успехом выполнять даже самый ревностный и сведущий наставник. Наконец, таких сведущих наставников в гимназиях XVII в. едва ли было много, потому что учителя в этих гимназиях так скудно были вознаграждаемы за свои труды, что они бежали из них, если им обещали за те же труды в другой стране в год 1000 грошей (пиастров), т. е. 55 руб. вознаграждения. (Имеем в виду действительный случай из эпохи XVII в.[1]). Значит, гимназии эти не могли иметь хороших учителей. Нельзя, конечно, отрицать, что гимназии, и притом недурные в научном отношении, встречались у греков, но их могло быть так мало, что они должны были представлять счастливое исключение, да и притом остается еще вопрос: служили ли они интересам духовного просвещения, давали ли кандидатов на священство? Правда, Элладий, как он говорит, знал одного ученика гимназии, который составил похвальное слово на праздник пророка Илии, смастерив его из одних фраз языческих писателей Лукиана и Аристофана, но это скорее курьез, чем какое-либо доказательство, способное указывать на пользу этих гимназий для духовного просвещения. Важнее, конечно, то, что, по словам Элладия, в рассматриваемых школах имели место уроки по богословию, которые, хотя и изредка, преподавались даже местным епископом; но простирались ли эти уроки на деле дальше простого катехизиса, из слов Элладия видно недостаточно.[2] Во всяком случае, воспитанники греческих гимназий обыкновенно избирали для себя светские профессии, заканчивая для большего успеха курс даже за границей. Итак, мы полагаем, что гимназий с таким блестящим курсом, как описывает Элладий, или совсем не было в XVII и начале XVIII в., или если они и встречались, то в виде исключения. Вообще, многознаменательным наименованием «гимназия» нельзя слишком обольщаться, когда это название встречаем в известиях, относящихся в Константинопольскому патриархату, ибо здесь даже в первой половине XIX в. гимназиями, по уверению туземных наблюдателей, назывались и такие школы, которые «на самом деле были хуже уездных училищ и которые справедливо можно называть приходскими училищами».[3] — Впрочем, мы не можем похвалиться обилием

---

[1] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία: Βιογραφίαι τῶν διαλαμψάντων Ἑλλήνων. Ἀθῆναι, 1868. Σ. 377.

[2] *Helladius*. Op. cit. P. 54, 58.

[3] *Петров, проф.* Начало греко-восточной распри. Киев, 1886. С. 9.

сведений о греческих гимназиях позднейшего времени, т. е. XIX в.. Но если что и знаем, то это не служит к славе рассматриваемых учебных заведений. Один русский путешественник в 60-х гг., изучая страну Румелийскую, посетил там Яннинскую гимназию, «эту, — как он выражается, — купель (?) возродившегося на наших глазах эллинства», и нашел здание, где помещалась «именитая» гимназия, «сырым, темным и неумытым». «Здесь, — говорит путешественник, — никто не думает обитель муз сделать привлекательной, заманивающей одним своим видом к себе юное воображение, а с ним и сердце. Науке, как Ираклиной неодетой истине, предоставляется, как видно, тут самой завлекать любознательную юность. И что же? Она действительно стремится, так сказать, без оглядки туда, где я, даже одних с ней лет будучи, без тоски не просидел бы и 10 минут». Единственно, за что желал бы похвалить эту гимназию наш путешественник, — это за отсутствие в ней всякой формалистики. Яннинская гимназия «по сравнению с афинскими учебными заведениями казалась исторической ветошью».[1] Другой русский ученый путешественник 40-х гг. на основании обстоятельных наблюдений над состоянием греческих училищ (в Болгарии) заявлял: «Круг учения греческих гимназий довольно обширен, но односторонен. Направление учения риторическое. Школьная любовь к эллинизму, без последовательного изучения его, довольствующаяся отрывками, порождает лишь ограниченное, одностороннее образование, близкое к невежеству. Следствием этого бывает педантизм, напыщенность — от смешанного желания примешивать к простому разговору древние эллинские фразы, и наконец презрение к обыкновенному, но полезному знанию. Дидаскалам кажется лучшим затвердить напоказ кое-что о состоянии страны (Греции?), какое существовало за 2000 лет, чем, оставив притязание на знание древности, ознакомиться с современным его положением. Византийское высокомерие, признающее достоинства человека лишь в виде грека, продолжает сеять между христианами самые негуманные понятия».[2] Вообще, сущность греческого образования, по уверению того же свидетеля, сводится к следующему: «Стоит только уметь забрасывать (древне)-

---

[1] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. СПб., 1886. С. 275.

[2] Мало того, «негуманные понятия» — надмение эллинизмом — доводит греков до прямого богохульства. Раз один греческий архиерей в недавнее время взял темой своей публичной лекции: значение эллинизма для христианства, и в этой лекции между прочим, но не случайно, употребил такую фразу: «Не будь эллинизма, христианство осталось бы простой еврейской сектой» (!). См.: *Сергий, архим.* Из церковно-религиозной жизни Греции//Церковный Вестник. 1896. № 48. С. 1568.

греческими фразами, чтобы перестать быть невежей».[1] Значит, «сырые и темные» помещения греческих гимназий к тому же давали нередко и в наш век подлинно превратное образование своим питомцам. Но, конечно, нет правил без исключения: вероятно, существуют в турецкой Греции и вполне отвечающие своей задаче гимназии. Во всяком случае, наименование «гимназия» в приложении к этим учреждениям в рассматриваемой стране может говорить уму и сердцу историка и очень много, и очень мало.

Сообщим сведения о тех школах общеобразовательного типа в Константинопольском патриархате, которые получили громкое имя академий.

Здесь первое место должна занять патриаршая Константинопольская академия, которая также называется Великой народной школой, Общей народной школой или же Великим народным музеем. Правильнее и проще будет называть ее патриаршей школой.

Патриаршая школа существовала во все время турецкого владычества, начиная от падения Константинополя (в 1453 г.), и существует в настоящее время. Судьба ее в разные периоды ее существования была различна. Но всегда она находилась под особенным ближайшим наблюдением и управлением Константинопольского патриарха, почему и называется «патриаршей». Число наставников в ней не всегда было одинаково. Большей частью, по крайней мере в первые века ее существования, она имела одного наставника, но бывало таковых и по нескольку сразу, и школа приобретала вид благоустроенного учреждения. Нет надобности доказывать, что в настоящее время она вполне носит характер благоустроения. Некоторые из преподавателей патриаршей школы достигли исторической известности талантом преподавания, учеными заслугами или заслугами для Церкви. Наиболее заслуженным из наставников, по воле патриархов, давались видные должности хартофилакса, великого ритора, дикеофилакса, логофета, протонотария и пр. и присваивался пышный титул «ипата (т. е. главы) философов». Наставники школы нередко были советниками патриархов по трудным вопросам церковного управления. Греческие писатели уверяют, что существовал обычай, вследствие которого на места наставников школы призывались почти всегда питомцы этой же школы. Из числа учителей школы некоторые — и это случалось нередко — достигали архиерейских кафедр. Число учеников, как само по себе понятно, в разное время было неодинаково. Иногда оно опускалось до нескольких единиц, а иногда поднималось до сотен. Из числа учеников школы иные впоследствии занимали патриарший

[1] *Григорович В., проф.* Очерк путешествия по Европейской Турции. Казань, 1848. С. 198–199.

престол самой Великой Церкви. Нельзя утверждать, что школа существовала непрерывно. Отсутствие каких бы то ни было известий о школе за то или другое время из прожитого ею периода, по-видимому, указывает, что регулярное течение школьного преподавания иногда прерывалось. Это было во время смут в Константинопольской церкви или же во время очень большого упадка образованности в ней же. Направление школы было всегда консервативное: к западной науке с ее новшествами и открытиями относились в школе с большой опаской, даже с излишней опаской. Материальное состояние школы большей частью было не блестящее. Бывали случаи, когда школа помещалась буквально в лачуге, имела чуть ли не нищего учителя; к сожалению, такое состояние школы не было редким исключением. Впрочем, в настоящее время школа помещается в прекрасном здании в Константинополе, которое греки с гордостью именуют «дворцом». Все эти известия и указания мы постараемся в дальнейшей речи подтвердить соответствующими историческими фактами и авторитетными свидетельствами.

Патриаршая школа открыта была еще при первом Константинопольском патриархе турецкого периода, знаменитом Геннадии Схоларии. Первым наставником этой школы считается Матфей Камариот. Он родился в Константинополе в начале XV столетия. Есть основание думать, что должность преподавателя Камариот имел и в конце Византийского периода Константинопольской церкви: по одному не лишенному значения свидетельству, он был наставником самого Геннадия в юности и некоторых других знатных греческих юношей в 1435 и следующих годах. Поэтому неудивительно, если по открытии патриаршей школы патриархом Геннадием в Константинополе Камариот ставится во главе ее в качестве в одно и то же время и учителя, и начальника в ней.[1] Так как Камариот, как думают, умер в 1490 г., то очень вероятно, что он исполнял должность наставника, несмотря на потерю зрения под старость, чуть ли не до самой его смерти. Быть может, непосредственным преемником Камариота по должности преподавателя в школе сделался Мануил Коринфский из Пелопоннеса, почему он называется также и Пелопоннесцем. Родился он около середины XV в., с места родины (Пелопоннеса) он прибыл в Константинополь и был учеником Камариота. Потом он был зачислен в штат патриархии и вместе с тем сделался наставником в патриаршей школе, вероятнее всего, по смерти Матфея Камариота.[2] Мануил Коринфский прожил долго,

[1] *Γεδεών.* Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Σ. 30, 32–34; *Crusii* Turco-Graecia. P. 187.

[2] *Γεδεών.* Σ. 38, 41. — При этом случае Гедеон говорит о тех должностях, какие давались от патриарха учителям школы в знак награды и отличия.

около ста лет, и пробыл учителем школы до первого патриаршествования Иеремии I (1520–1522), а может быть, оставался в той же должности несколько лет и позже этого времени. Перечислять сочинения Камариота и Мануила Коринфского не станем (как не станем этого делать, ведя рассказ и о других наставниках школы), признавая это дело бесполезным. Обратим лучше внимание на одно явление, которое нам кажется довольно характеристическим для названных нами этих двух лиц. До нашего времени дошло небольшое сочинение Мануила Коринфского «О Богоначальном мановении»,[1] по поводу некоторых рассуждений Матфея Камариота. Сочинение это дает возможность остановить наше внимание на отношениях Мануила к Камариоту, потому что в указанном сочинении есть некоторые ясные намеки на эти отношения. Мануил пишет, что он составил свое сочинение для того, чтобы «освободить душу свою от терзаний», а такие терзания причиняли Мануилу, как оказывается, суждения и воззрения Камариота. «Я терзаюсь в душе, — говорит автор, — слыша, что превосходнейший муж (Камариот) неосмотрительно отвергает изложенное художественно и богомудренно нашими св. Отцами и решается, так сказать, несколько прикрывать тех из давних эллинистов, которые в писаниях св. Отцов пытались находить примесь противоречия и невежества». В чем же дело? Оказывается, что, по мнению Мануила, Камариот в некоторых отношениях, подобно иным давним философам (Симпликию), осмеливается «без околичностей» упрекать составителей церковных песен частью в противоречиях очевидности, частью в невежестве. А именно, по словам Мануила, Камариот, не одобряя некоторые другие церковные песни, в особенности нападал на одну стихиру в честь Успения Богородицы, начинающуюся словами: «По мановению Божию, отовсюду богоноснии апостоли», и утверждал, что некоторые выражения в этой стихире употреблены «не в надлежащем смысле». Камариот подвергал критике следующие выражения в этой церковной песне. А именно выражение «Превысшия небесныя силы со Своим Владыкою (т. е. Христом) пришедше, пречистое тело (Богоматери) провождаху... превыше же мира идяху и вопияху горнейшим чиноначалиям» он признает «совсем непонятным». Он задавал вопрос: зачем после упоминания о «превысших силах» (т. е. ангелах) указывается еще на «горнейшия» силы (т. е. опять на ангелов)? По поводу другого выражения песни — «приснотекущего Матерь Света», как названа

[1] «Великого ритора Мануила Пелопоннесца ответ Иеропсалту о Богоначальном мановении, где то есть буквально понимал господин Матфей Камариота». Греч. оригинал и перевод. Издание преосв. Арсения, епископа Кирилловского. М., 1894.

здесь Богородица, — Камариот замечал, что слова эти обнаруживают «невежественность» писателя; ибо, по рассуждению константинопольского профессора, «некстати здесь внесено слово *приснотекущего*, которое употребляется только в речи о влажной природе». Само собой разумеется, что Мануил Коринфский являлся защитником вышеуказанной церковной песни, доказывая, что она по своему содержанию вполне соответствует воззрениям Дионисия Ареопагита, св. Григория Богослова, преп. Иоанна Дамаскина. Разбирая возражения Камариота, Мануил, как бы делая вывод из своих рассуждений, говорит: «Сильно скорбит душа моя, когда слышу, что муж тот нападает на сочинения святых с речами, не свободными от некоей человеческой страсти; потому что, желая, может быть, показать себя многосторонним, нападает на такого рода простоту их, а между тем ему следовало бы поступать наоборот».[1] Из вышеизложенного препирательства Мануила с Камариотом видно, что первый учитель патриаршей школы излагаемой эпохи отличался свободно-критическим умом, а второй учитель той же школы твердо держался установившихся традиций. Доходили ли эти споры до ушей учеников рассматриваемой школы, мы не знаем, так как об учениках этих первых учителей ничего не известно, даже численность их не указана в источниках.

Дальнейшее упоминание о патриаршей школе встречаем в середине XVI в. Патриарх Дионисий II (1545–1555) считается первым ревностным покровителем ее после времен Геннадия Схолария. От Дионисия сохранилось письмо следующего содержания: «Дионисий, Божьей милостью Вселенский патриарх, возлюбленному духовному сыну нашему Эрмодору Листарху. Что ты грек и любитель мудрости, об этом давно дошел слух до нас, а теперь особенно от митрополита Навплийского Михаила Софиона. Не заботясь ни о чем, приезжай к нам, чтобы со своими соотечественниками заниматься тем же, чем ты добываешь средства к жизни, пребывая среди латинян. Эти имеют и других учителей, греки же еще нет. По справедливости более заслуживает похвалы поддерживающий то, что грозит падением, чем тот, кто держится около прочного и безопасного». Здесь речь идет о Эрмодоре Листархе, родом из Закинфа. Этот Листарх получил образование в греческой гимназии в Риме, а в Ферраре изучал медицинскую науку. В этом последнем городе Листарх впоследствии занимался учительством и медицинской практикой.[2] Его-то патриарх и вызывал в Константинополь. Но остается неясным, для чего приглашал Дионисий Листарха: для того ли, чтобы препо-

[1] *Мануил Пелопоннесец*. Указ. соч. С. 3–6, 8–10, 16–17.

[2] *Γεδεών*. Σ. 51.

давать медицину в Константинополе, или же для того, чтобы принять на себя должность наставника в патриаршей школе. Во всяком случае, не будет большой ошибкой принять последнее, потому что есть достаточные данные, удостоверяющие, что названная школа при Дионисии II вела свое дело достаточно правильно, почему наставником в ней мог быть и Листарх. По соображениям Мануила Гедеона, названный ученый грек мог занять преподавательское место в школе в 1546–1547 гг. А что патриаршая школа при Дионисии не бездействовала, об этом удостоверяет следующее письмо, адресованное этому патриарху. Навплийский протопапас (протопоп) Николай прислал Дионисию II письмо, в котором говорил: «Ты приложил попечение о восстановлении того, что другие оставляли без внимания по какой-то беспечности. Имею в виду открытие и восстановление в Константинополе богословских наук. Ибо без этих наук мы чувствуем слепоту в своих очах».[1] Но радость о восстановлении школы скоро должна была превратиться в печаль, ибо скоро начались смуты в церкви Константинопольской и школа прекратила свое существование, кажется, при самом же Дионисии. К счастью, преемник Дионисия II патриарх Иоасаф II (1555–1565) приложил старания о приведении школы в возможный для того времени порядок. Он считается столь же ревностным покровителем школы, как и его предшественник. Из одного письма этого Иоасафа к нашему Иоанну Грозному открывается, что́ служило целью обучения в патриаршей школе. Патриарх писал: «Тут учатся дети, иноки и миряне всякого возраста, из коих с Божией помощью со временем и по многом тщании выйдут архиереи и научатся достойно пасти христиан, как бывало прежде при царях благочестивых».[2] Из этих слов Иоасафа II, однако же, не следует делать заключения, что патриаршая школа была духовной школой. Как кажется, патриарх с особенным намерением подчеркнул то обстоятельство, что школа могла приготовлять и лиц духовных. Он имел в виду возможно больше заинтересовать русского царя патриаршей школой и побудить его к большой щедрости подаяний на нужды патриархии. В действительности рассматриваемая школа как теперь была, так и после оставалась школой общеобразовательной. Приводя в порядок дела школы, патриарх в год своего вступления на патриаршую кафедру стал искать и нашел достойного преподавателя для этой школы. Из Навплии был вызван образованный грек, очень известный Иоанн Зигомала́, у которого некогда слушал уроки и сам Иоасаф, вероятно, в сейчас

[1] Turco-Graecia. P. 251–252; *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас... С. 58 (прим.).

[2] Там же. С. 59.

названном городе, и который стал советником многих патриархов. Иоанн Зигомалá уже в 1555 г. занял должность преподавателя в патриаршей школе; но он преподавал здесь не богословские науки (которые, кажется, в XVI в. и совсем здесь не преподавались), а был приглашен для обучения древнегреческому языку и греческой словесности.[1] Да и сам Иоасаф в вышеуказанном письме к Грозному, слегка касаясь предметов преподавания в школе, в числе их не указывает богословия. В первое время по возобновлении учения в школе под руководством Зигомалá учеников в ней было немного — 15 человек. О том, как дело пошло дальше при этом же наставнике, сведений нет. Интересно, что в цитируемом нами письме Иоасафа к нашему русскому царю говорится, будто учителей в школе в это время было несколько, а не один, и будто на жалованье им требовалось немало денег. Но из исторических свидетельств не видно, чтобы в патриаршей школе времен Иоасафа были какие-нибудь еще другие преподаватели, кроме единственно самого Зигомалá. Да и трудно этого ожидать при том оскудении в образованных людях, какое чувствовалось в это время в Константинополе. По словам Феодосия Зигомалá, сына Иоанна Зигомалá, отец его был вызван в Константинополь из Навплии потому, что в бывшей столице Византийского царства едва ли кто мог бы взяться за преподавание тех наук, которые и стал излагать Иоанн Зигомалá (οὐδεὶς γὰρ ἦν σχεδόν τότε ὁ διδάσκων γράμματα).[2] Не может не возбуждать недоумений и еще одно замечание, встречающееся все в том же письме Иоасафа к царю Иоанну. Здесь говорится о сделанном при этом патриархе каком-то расширении училищных зданий. «Мы прибавили новых келий на училище», — писал Иоасаф. Из этих слов письма, по-видимому, следует заключить, что существовало здание училища еще до Иоасафа и что при содействии последнего оно было значительно расширено. Но что же оказывается на самом деле? Вот описание патриаршей школы и порядков в ней, относящееся к концу 70-х гг. того же XVI столетия. Мануил Малакс (преподаватель в патриаршей школе) «уже стар, учит детей и юношей греческих в маленькой и жалкой лачуге (parvula et misera casa), в патриархии; питается же он сушеной рыбой, которая развешана в классной комнате и которую он сам себе варит; промышляет перепиской книг, а что добывает, то тратит на вино».[3] Вот какой вид имела именуемая даже «академией» патриаршая школа вскоре после правления Иоасафа II. Куда же девались здания школы, бывшие до этого патриарха

[1] Turco-Graecia. P. 92; *Гедеών.* Σ. 53, 56.

[2] Turco-Graecia. P. 92.

[3] Ibid. P. 185; см. выше, с. 34.

и им будто бы распространенные? Думать, как иногда это делают, что будто рядом с той школой, которая в таком неприглядном виде изображается Герлахом (а это описание принадлежит ему), существовала в то же время (в 1578 г.) другая, более благоустроенная школа, какая создалась при Иоасафе (мнение проф. Малышевского),[1] невозможно, потому что новейший греческий писатель Мануил Гедеон при всем желании описать историю патриаршей «академии» в самых блестящих чертах сознается, что действительно эта школа в указываемое Герлахом время помещалась в жалкой лачужке.[2] И это было когда же? При знаменитом патриархе Иеремии II, при котором происходили продолжительные сношения с учеными Тюбингенского университета, а греческие ученые знакомили западный просвещенный мир с греческой новейшей историей, литературой, языком, географией, и когда с Запада приходили в Константинополь образованные люди, чтобы узнать, что осталось здесь от прежней славы и величия... Невольно приходишь к мысли, что и раньше времен Иеремии II патриаршая школа помещалась там же, где она помещалась при этом патриархе, а рассказы о том, что школа при Иоасафе была реставрирована и лучше устроена, представляются не более как своекорыстной риторикой. Заметим кстати, если жалким и достойным презрения кажется учитель патриаршей школы времен Иеремии II Мануил Малакс, то, к несчастью, немногим лучше обрисовывается современниками и Иоанн Зигомалá — наставник той же школы при Иоасафе II, по крайней мере в некоторых отношениях, но об Иоанне Зигомалá у нас должна пойти нарочитая речь впоследствии. — В конце XVI в. патриаршая школа совсем запустела;[3] даже времена известного Мелетия, патриарха Александрийского, бывшего в конце этого же века местоблюстителем Константинопольского патриаршего престола (1597–1599), не составляют исключения.

Семнадцатый век в истории патриаршей школы начался очень не блестяще. Патриарх Константинопольский Рафаил II (1603–1607) принимал было меры к водворению порядка в названной школе, но его старания не имели успеха. Ему не удалось сделать что-либо существенное для того, чтобы «разогнать мрак, облекающий греков».[4] Положение школьного дела улучшается с тех пор, как Константинопольским патриархом делается (с 1612 г.) знаменитый Кирилл Лукарис, человек, получивший хорошее западное образование. При

[1] *Малышевский И. И.* Указ. соч. С. 60.
[2] *Γεδεών.* Σ. 68.
[3] Ibid. Σ. 73.
[4] Ibid. Σ. 71–72.

нем и по его приглашению преподавание в патриаршей школе принял на себя Феофил Коридаллей. Коридаллей родился в Афинах, учился в Венеции и в Падуе, потом был преподавателем в греческой гимназии в Венеции, а впоследствии и в Афинах; он славился философским образованием. Начал учительствовать в патриаршей школе около 1629 г. и продолжал нести эту должность до смерти Лукариса (1638 г.). Затем он должен был оставить школу, так как против него и его покойного покровителя Лукариса поднялись обвинения в приверженности к протестантским доктринам.[1] Столь же выгодным приобретением для школы оказался и преемник Коридаллея — Иоанн Кариофил, его ученик в патриаршей школе. Он сделался преподавателем в этой школе с 1641 или 1642 до 1665 г. — довольно долгое время. Об учености и дарованиях Кариофила можно найти много похвальных отзывов. И этот учитель школы, как и его предшественник, подвергся обвинению в усвоении протестантских воззрений.[2] Нет оснований сомневаться в том, что и Коридаллей, и Кариофил и в самом деле были склонны и благоприятно относились к протестантизму; но ни из чего не видно, что они злоупотребляли своим положением преподавателей школы и увлекали своих учеников на сторону протестантства. Вероятно, они, подобно самому Кириллу Лукарису, человеку, несомненно, приверженному к протестантству, умели отличать свое личное дело — симпатизирование новому западному вероучению — от официального дела и служения. По крайней мере, нам не приходилось встречать в известиях каких-либо упреков Коридаллею и Кариофилу за их школьное преподавание. Преемником Кариофила в учительстве в рассматриваемой школе был человек, очень знаменитый среди греков XVII в., — Александр Маврокордато, учившийся в разных западных школах — римских, падуанских и пр., а потом занявший очень видный и влиятельный пост в турецкой администрации — должность великого драгомана. Преподавателем он был недолго, но оставил по себе прочный след в патриаршей школе, сделавшись для нее ревностным покровителем.[3] Конец века, к сожалению, ознаменовался беспорядками в школе, и виновниками этих беспорядков были ее питомцы. До нас сохранилось несколько писем того времени, из которых видно, что ученики поднимали бунты против своих учителей — Герасима (Акарнана) и Севаста (Киминита). В одном письме Кариофила, относящемся к 1683 г., читаем: «Здешняя школа (т. е. патриаршая) в постоянном волнении и полном

[1] *Γεδεών.* Σ. 74–75, 77.
[2] Ibid. Σ. 87–88.
[3] Ibid. Σ. 104–105.

беспорядке. Ученики ее возмутились против Герасима, осыпая его оскорблениями. Нагло, с важностью они говорят, что имеют силу удалять и принимать учителей». В другом письме некто Спандони в 1681 или 1682 г. писал: «Возмутившиеся против вас (Севаста) с Герасимом теперь уже три раза восставали против этого последнего и разными нелепыми клеветами добились его удаления».[1] После этих беспорядков школа закрылась и оставалась в запустении до конца XVII в.[2]

Других каких-либо подробностей о патриаршей школе за период XVII в. мы знаем очень мало. Есть указание, что в 1663 г. в школе было всего 12 учеников. В этом веке из числа ее учеников один был патриархом — это Дионисий IV (1671–1672 гг., первое патриаршествование). Жалованье учителя школы до 1691 г. получали от богатого грека Манолаки Касторийца, отличавшегося любовью к просвещению и основавшего несколько греческих школ в разных местах.[3]

Патриаршая школа, запустевшая в последней четверти XVII в., с наступлением следующего века снова призывается к жизни. Этим она обязана патриарху Гавриилу III (1703–1707). Антоний Византиец в похвальной речи этому патриарху в 1705 г. между прочим говорил: «Так как Ваше блаженство восстановили убежище для науки, назначив учителей, свободных от всякого другого труда, чтобы обучение приносило пользу, причем Вы не щадили денег и издержек, то мы обязаны Вам вечной благодарностью; мы видим в лице Вашего блаженства попечителя и покровителя относительно того, что считается у людей самым лучшим и почетным — просвещения».[4] Из ряда преподавателей патриаршей школы в течение всей первой половины XVIII в. едва ли можно указать хоть на одного, который выделялся бы особенными талантами и богатством знаний. Правда, один из учителей школы рассматриваемого времени, Иоанн Лесбосец († 1753 г.), получил очень почетный титул «ипата философов», но, как кажется, не за свои преподавательские успехи, а благодаря сильной протекции.[5] Хотя кратковременно, но цветущего состояния патриаршая школа достигла лишь при патриархе Серафиме (1757–1761), когда во главе школы стал известный греческий ученый Евгений Булгарис. В это время в патриаршей школе появляются одновременно четыре наставника. Евгений Булгарис взял на себя преподавание богословия,

[1] Ibid. Σ. 101.
[2] Ibid. Σ. 113, 115.
[3] Ibid. Σ. 95, 117, 127–128.
[4] Ibid. Σ. 115–116.
[5] Ibid. Σ. 140.

Дорофею Лесбосцу поручено было изложение философии, Критий стал преподавать риторику, а Ананий Антипарий (т. е. антипаросец) вел логические упражнения (τάς λογικὰς τέχνας). Среди всех этих учителей выделяется своими достоинствами, впрочем, единственно глава школы Евгений Булгарис. Он родился в Коркире, высшее образование получил в Падуе, где изучал богословие и философию, затем был учителем в некоторых греческих городах. В 1753 г. был назначен главным наставником в так называемую Афонскую академию (о которой мы подробнее будем говорить ниже), по закрытии которой был вызван патриархом Серафимом в наставники патриаршей школы. Впоследствии, как известно, Евгений выехал в Россию и здесь был сделан архиепископом Херсонским (с именем архиепископа Славянского) и скончался в глубокой старости (1806 г.).[1] Булгарис был и остается предметом общих восторгов для греков. Мануил Гедеон говорит: «Рядом с Евгением я не могу поставить никого из последующих ученых». Историк Константин Кума называл его вторым Платоном, Иаковаки Ризос писал о Евгении: «Обогащенный всеми научными знаниями того времени, Булгарис обладал обширным умом. Он принадлежал к числу тех редких мужей, которые родятся со способностями ко всем отраслям образования; все научные труды им написаны на древнегреческом языке».[2] Не удивительно, если под руководством Булгариса патриаршая школа получила громкую известность. Историк Сергий Макрей, современник и ученик Булгариса, в чувстве благоговения перед этим славным мужем говорит, что при нем та часть квартала Фанара, где помещалась школа, превратилась в «Афинополь».[3] Но, к сожалению, Афинополь просуществовал только 17 месяцев! Так много обещала школа, руководимая Булгарисом, и так скоро отжила свои дни! Непостижимая превратность судьбы! В апреле 1761 г. Евгений покинул школу. Отчего так случилось, разъяснить дело предоставим Мануилу Гедеону. Этот историк «патриаршей академии» пишет: «Вследствие несогласия, возникшего между одним из эфоров (блюстителей школы), митрополитом Адрианопольским Дионисием (очевидно, членом Константинопольского синода), и другими его сотоварищами-эфорами, а также вследствие неаккуратности в уплате жалованья Евгений оставил академию». Впрочем, вслед за этим Гедеон старается дать понять, что не эти обстоятельства вызвали катастрофу. «Истинной же причиной расстройства

[1] *Γεδεών.* Σ. 153, 161–162, 165; *Sathas.* Bibliotheca Graeca. T. III. Венеция, 1872. P. 229 (из «Церковной истории» Макрея).

[2] *Γεδεών.* Σ. 167.

[3] *Sathas.* Bibliotheca Graeca. T. III. P. 229.

школы было низложение с кафедры патриарха Серафима, который любил Евгения, тогда как его преемник Иоанникий III не удостаивал мудрого мужа никакого внимания. Так же поступал и вскоре заменивший Иоанникия патриарх Самуил, ибо этот последний, будучи поклонником Аристотеля, отрицательно относился к мыслям Евгения, усматривая в них новшество».[1] А Булгарис, нужно сказать, по уверению греческих писателей, был приверженцем новейшей философии. Как бы то ни было, звезда патриаршей школы с удалением из нее Булгариса померкла. Из последующих наставников патриаршей школы XVIII в. остановимся своим вниманием лишь на Сергии Макрее, как наиболее замечательном. Получив основательное первоначальное образование, Макрей потом слушал уроки по курсу высших наук частью в Афонской академии, частью в патриаршей школе в Константинополе, в том и другом случае под руководством знаменитого Булгариса; между 1777 и 1801 гг., хотя и с перерывами, он состоял преподавателем философских и словесных наук в патриаршей школе. Эту должность он проходил с большой честью.[2] Впрочем, Макрей не отличался глубиной и широтой научных воззрений. Его «Церковная история», описывающая вторую половину XVIII в. Греческой церкви, показывает в нем человека, недостаточно понимающего задачи историка;[3] а его опасливое и даже отрицательное отношение к успехам современной ему науки свидетельствует, что Макрей руководился больше всего рутиной (со взглядом его на науку познакомимся подробнее несколько ниже).

Из внутренней жизни патриаршей школы XVIII в. мы владеем некоторыми сведениями, не лишенными значения и довольно любопытными. Около середины века Константинопольская патриархия издала что-то вроде устава школы (по-видимому, это был не первый уже устав). Устав этот составлен прежде упомянутым нами учителем школы Иоанном Лесбосцем и издан был в начале 1748 г. В нем говорится о двух отделениях школы — философском и словесном, и сообразно с этим определено было иметь двух учителей школы (как, вероятно, бывало и раньше). Обыкновенно один из учителей школы носил наименование схоларха (начальника), ему поручалось наблюдение за преподаванием, за поведением учеников и управление хозяйственной частью. — Вышеуказанное философское отделение школы имело превратную судьбу в течение рассматриваемого века: оно то открывалось, то закрывалось. После своего открытия по уставу 1748 г. оно скоро

[1] *Γεδεών.* Σ. 162–163.

[2] Ibid. Σ. 177–178.

[3] См. выше подробности о «Церковной истории» Макрея, с. 64–67.

прекратило свое существование. Опять оно было восстановлено при патриархе Серафиме в 1759–1760 гг., когда для занятия должности наставника в патриаршей школе был вызван Булгарис. Но оно опять было закрыто спустя месяц после падения этого патриарха (1761 г.). Снова философское отделение было призвано к жизни в 1777 г. в правление патриарха Софрония II. Но к концу века научное положение патриаршей школы вообще пошатнулось; нам говорят, что в это время «философия ее упала», мало того: даже «грамматика (словесное отделение) была в пренебрежении». По поводу упадка словесного отделения Макрей в одном письме в 1795 г. писал: «Теперь трое учат грамматике, но они не стоят и одного».[1]

Число учителей в патриаршей школе XVIII в. было неодинаково. Судя по штату 1748 г., сначала их было только двое, но потом состав их значительно расширился. В правление патриарха Серафима, при Булгарисе, одновременно с ним преподавали четверо учителей. Но мы думаем, что общее количество учителей школы в это время было значительно больше, ибо, по всей вероятности, четверо наставников во главе с Булгарисом преподавали на философском отделении школы, а словесное, или грамматическое, существовало особо и требовало особых же учителей. После число учителей иногда сокращалось, например, из вышеприведенного письма Макрея видно, что на словесном отделении, по закрытии философского, в конце века было трое учителей. В патриаршей школе первой половины века в юности учился у Иоанна Лесбосца патриарх Константинопольский Самуил.[2]

Можно составить достаточное понятие и о направлении преподавания в патриаршей школе XVIII в. По уверению Гедеона, Евгений Булгарис знакомил своих слушателей с новейшими учеными теориями, в особенности по части философии, но впоследствии дело пошло иначе, т. е. по-старому. «К несчастью, — говорит тот же самый Гедеон, — новейшие начала знания и теории после Булгариса до XIX в. не имели доступа в школу». В доказательство этого он приводит следующие выпуклые факты. Когда в 1794 г. вышел греческий перевод книги Фонтенелла «О множестве миров», то Макрей сильно вооружился против этой астрономической системы из боязни в случае ее принятия «впасть в противоречие книге Иисуса Навина с ее известным повествованием о чудесной приостановке движения Солнца и Луны». Греческий ученый Константин Кума к этому еще прибавляет, что воззрения Макрея сходились с воззрениями Афанасия Паросца (современника Макрея), который, считая новую философию

[1] *Γεδεών.* Σ. 134, 152–154, 203.

[2] Ibid. Σ. 148; ср.: Σ. 201–202.

пагубной для благочестия, восставал против нее и против астрономии. Хотя он и слушал Булгариса на Афоне, но объявлял непримиримую войну западным наукам. По Афанасию: «Кто побывал в Европе, становился безбожником». Математика, по нему же, служила источником атеизма, первым выражением которого было отвержение постов.[1] Разумеется, для XVIII в. подобные взгляды являются несомненным анахронизмом. А школа, державшаяся их, должна быть признана отсталой, какой, не сомневаясь, признает ее и Мануил Гедеон.

Внешнее состояние патриаршей школы в XVIII в. значительно улучшилось. По догадкам Гедеона, в первой половине этого века были перестроены здания училища. Прежние здания пришли в такую ветхость, что, как жаловались учителя и ученики училища патриарху (не известному по имени), они (здания) угрожали падением. Ввиду этого патриархия озаботилась построить новое здание для помещения учеников, учителей и для классов. Материальное положение как учителей, так и учеников в разное время столетия также изменилось намного к лучшему. В 1748 г., ко времени издания устава школы, училище располагало незначительными доходами, получаемыми от двух константинопольских церквей, причем определено было, чтобы с возрастанием расходов и другие храмы приходили на помощь школе. Но действительное упрочение материального состояния школы произошло только в правление патриархов Серафима II и Самуила. Благодаря воззванию, с которым Серафим обратился к архиереям патриархата, последние собрали значительную сумму на нужды школы, которая и была представлена в патриархию. А патриарх Самуил побудил господарей Молдавии и Валахии (они были фанариоты) ежегодно присылать на потребности школы определенную и довольно значительную сумму; эту субсидию, согласно обещанию господарей, константинопольская школа должна была получать «непрерывно и неизменно и на все последующее время». Что касается материального положения учеников школы, то оно еще в самом начале XVIII в. нашло себе покровителей. Так, известный греческий вельможа Александр Маврокордато вложил в общее казнохранилище Великой Церкви капитал, проценты с которого должны были идти на вспомоществование нуждающимся ученикам — «на необходимое прокормление и отопление», причем каждому стипендиату было ежегодно выдаваемо по 20 грошей (?). Положение о стипендиях Маврокордато было скреплено патриаршим и синодальным определением в 1709 г. Стипендиями стали пользоваться 18 учеников. За это пожертвование, а равно и за другие услуги греческому

[1] Ibid. Σ. 166, 248.

просвещению со стороны рода Маврокордатов Макрей называет их «Медичи» Греции.[1]

Из многих, хотя и неполных сведений, касающихся истории патриаршей школы XIX в., ограничимся немногими. Из наставников школы этого времени заслуживает внимания историк Дорофей Проий (Πρώιος). В сане диакона он изучал философию в Пизе и Флоренции, в 1792 г. посетил Францию, где познакомился с Руссо и Лавуазье. Отсюда отправился в Англию, Бельгию и прошел Венгрию, Болгарию и Македонию, возвращаясь обратно. Таким образом пройдя всю Европу, он занимался в тамошних школах преимущественно философией. Был потом учителем физико-математических наук на острове Хиосе, откуда он, однако же, удалился в Константинополь, видя враждебное отношение к новым теориям, которые он старался пересадить на греческую почву. В патриаршей школе в Константинополе он занял кафедру философии и богословия, оставаясь здесь с 1803 до 1807 г. Наконец, он получил архиерейский сан и уехал в свою епархию.[2] Другим замечательным наставником той же школы был Стефан Дугка. Он родился в Тырнове, впоследствии изучал математику и философию в немецких городах Галле, Геттингене и Иене, был слушателем по курсу философии у знаменитого Шеллинга. По возвращении в Турцию он стал наставником в патриаршей школе, но учительствовал только в продолжение одного года (1809–1810), «не будучи в состоянии, — по выражению К. Кумы, — перенести многочисленных интриг». Затем, получив приглашение от молдавского господаря Скарлата Каллимаха, прибыл в Яссы, где и был сделан преподавателем философии в Лицее. Пребывая в Яссах, Дугка занимался сочинением о согласии естественно-исторических знаний с богословием, но обвиненный в том, что вводит новое учение, вынужден был представить Константинопольской патриархии свое исповедание веры. Умер он в 1830 г.[3] Видное место в ряду наставников изучаемой школы занимает Константин Кума, автор «Истории человеческих деяний». Он родился в Лариссе, для приобретения высшего образования отправился в Вену, где в течение четырех лет изучал философию и математику. После того он был приглашен в учителя греческой гимназии в Смирне. В 1814 г. он делается наставником и схолархом в патриаршей школе, но в следующем году отказывается от должности из-за некоторых неприятностей. От него сохранились известия о внутреннем состоянии данной школы. Стоит упомянуть также еще об одном наставнике и схолархе

[1] *Γεδεών.* Σ. 149, 151, 229–230.
[2] Ibid. Σ. 179–180.
[3] Ibid. Σ. 183–184.

этой школы — Николае Логадисе. Он не отличался особенно блестящим образованием, но его значение состоит в том, что он очень долго учительствовал и управлял в школе, хотя и с перерывами, а именно с 1804 до 1835 г., когда он скончался.[1] В последующее время во главе патриаршей «академии» в качестве схолархов (и учителей вместе) видим частью иеродиаконов, а большей частью архимандритов, т. е. вообще лиц священного сана. Из их числа было бы несправедливо не упомянуть с особенной похвалой о знаменитом архимандрите Филофее Вриеннии. Вриенний родился в Константинополе в 1833 г. Был сыном бедных родителей, но таланты его обратили на себя внимание некоторых архиереев, которые и определили его в Халкинскую Духовную школу. В ней он блистательно окончил полный курс. Затем Вриенний нашел себе поддержку в одном греческом банкире Стамбула и на его средства совершил четырехлетнее ученое путешествие, побывав в Лейпциге, Берлине, Мюнхене. Сначала он состоял наставником церковной истории в Халкинской школе, а в 1867 г. в сане архимандрита был назначен схолархом патриаршей «академии», в каковой должности и оставался до 1875 г. В этом году Вриеннию опять удалось предпринять путешествие за границу, где он свел знакомство с учеными англичанами, посетил Париж и Вену. Возвратившись на родину, он был сделан митрополитом Никомидийским. Вриенний, как известно, знаменит тем, что открыл и напечатал полный текст I и II послания Климента Римского к Коринфянам в оригинале и наделавшее столько шуму «Учение двенадцати Апостолов» (Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστολῶν), памятник начала II в. Свои открытия Вриенний сделал в так называемой Святогробской библиотеке, находившейся в Константинополе. Послания Климента он издал в 1875 г., а «Учение двенадцати Апостолов» в 1883 г. За свои замечательные открытия митрополит Никомидийский получил степень доктора богословия от двух университетов — Афинского и Эдинбургского. Изумление и восторг, какие возбудило в ученом мире открытие «Учения двенадцати», неописуемы. Европейская и американская печать всех христианских вероисповеданий сообщила известия о знаменательной находке и перепечатала греческий текст памятника, сопровождая его переводом и комментарием. Таков был один из схолархов «академии». Вриенний здравствует и по настоящее время († 1917 г. — *Ред.*).

Из внутренней жизни патриаршей школы XIX в. отметим следующее. Число учеников в начале столетия очень возросло. При Дорофее Проии их было 160, при Куме — 100, а потом быстро стало падать, например, в 1820–1825 гг. их осталось лишь 18. По словам Кумы, архонтов ничто не привязы-

[1] Ibid. Σ. 187–188. 191–192.

вало к школе; никто из них не посылал в нее своего сына, а каждый имел домашнего учителя. Поэтому ученики патриаршей школы в его время были не из Константинополя, а из разных мест Европы и Азии. Впоследствии дело получило нормальное течение. — Из наук в продолжение всего четырехлетнего курса кроме древнегреческого языка с присоединением чтения классических авторов изучались: алгебра, тригонометрия, конические сечения, физика, риторика, метафизика, а в заключение астрономия (?) и богословие. Программа довольно широкая для сравнительно краткосрочного курса. Обучение велось на древнегреческом языке. Издавая в 1766 г. свою «Логику», Булгарис вышучивал народный язык; после этого наставники патриаршей школы стали преподавать и писать на древнегреческом языке. — Поведение учеников не всегда было похвальным. В то время, когда схолархом был Кума, учеников было около 100. Многие из них не имели средств и, однако, не отличались, по его словам, ни скромностью, ни порядочностью. Так как они все жили в школе, то для подавления беспорядков иногда нужно было прибегать к содействию полиции.[1] Разумеется, недостатки, какие замечались в школе в начале столетия, с течением времени были устранены. — В школе появляется и библиотека. Она возникает во второй половине XVIII столетия, в XIX же веке значительно приумножается частными ценными пожертвованиями. В 1830 г. библиотека заключала в себе 568 томов на греческом языке и 840 на иностранных языках. Само собой понятно, что с тех пор она увеличилась во много раз. В XIX в. появляется и особое лицо, заведующее библиотекой, — библиотекарь.[2]

Здания патриаршего училища по внешней их стороне еще и в 60-х гг. XIX в. не отличались благоприличием. Они были и «сыры, и грязны, и неумыты», пребывание в них на нового человека нагоняло «тоску». Но эта неблагоустроенность после 60-х гг. отошла в область воспоминаний. В начале 80-х гг. (по выражению Гедеона, сообщающего о таковом событии в 1883 г.: μόλις σήμερον) патриаршая «академия» заняла помещение, которое названный автор смело величает «дворцом».[3] А для наглядного представления, каков этот дворец, автор в начале своей книги «Хроника патриаршей академии» помещает рисунок сооружения с надписью: «Новое здание патриаршей великой народной школы».

---

[1] *Γεδεών.* Σ. 217–219, 247–248.

[2] Ibid. Σ. 237–238

[3] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 275; *Γεδεών.* Σ. 68.

## II

Патмосская школа; — ее происхождение; — основатель ее и первый наставник в ней иеродидаскал Макарий; — курсы наук, излагаемые в ней; с каким успехом? — Двое преемников Макария по должности преподавателя в Патмосской школе; — быт учеников, представленный в описании школьной жизни Григоровича-Барского, бывшего ученика этой школы; — последние страницы из истории школы. — Афонская академия; — ее возникновение; — профессора академии; — черты из внутренней жизни школы; — кратковременность существования академии и ее падение; — чем объясняют и нужно ли объяснять ее падение? — Греческие заграничные школы — Венецианская, Падуанская; — иностранные университеты. — Свидетельства о состоянии просвещения в среде греческого духовенства от XVI до середины XIX в.; — черты культурности того же духовенства.

Переходим к изучению других, более известных общеобразовательных школ в Константинопольском патриархате турецкого периода. Здесь мы изложим краткую историю двух школ, носивших в свое время, подобно патриаршей Константинопольской школе, громкое наименование академий, — имеем в виду Патмосскую и Афонскую школы.

В течение всего XVIII в. на острове Патмос существовала школа, которая у греков, как мы сказали, известна с именем академии, т. е. совершеннейшей школы. Но насколько она заслуживает такой аттестации, мы сейчас увидим.

Основателем Патмосской школы был уроженец острова Патмос иеродиакон Макарий, получивший образование в Константинополе у тамошних учителей. Нам кажется, что Макарий с раннего возраста поставил себе целью открыть школу на своей родине и для этого-то он и принял на себя нелегкое дело многолетнего самообучения в столице. По словам нашего путешественника XVIII в. Барского, современника Макария, он (Макарий), как только нашел, что достаточно обучился наукам, нимало не медля, оставил Константинополь и поспешил на родной остров, несмотря на более заманчивые перспективы, которые открывались для него, если бы он остался в столице. Выбор такого места для основания школы, как Патмос, обличает в Макарии фанатика идеи, ибо трудно представить себе обстановку, менее соответствующую задачам училища, чем та, какую он встречает на Патмосе. Но, очевидно, Макарий сказал себе: «Так я хочу», и сила воли победила все препятствия. По словам Барского, Патмос — это был «малый и уничиженный» остров между всеми островами Малоазийского архипелага, а таким жалким считает Патмос наш путешественник потому,

что здесь господствовало редкое невежество: священники по причине «простоты и ненаучения» не умели «правила церковного пети и чести», мало того, даже сами игумены тамошнего Иоанно-Богословского монастыря «имен своих на хартии подписати не ведяху». И вдруг среди повального невежества долженствовала возникнуть «академия»! Патмос еще тем был нехорош, что там почти нечего было есть, хотя население острова достигало 4 тыс. человек. По наблюдению Барского, «мало что рождается тамо (потребного для питания)», но все привозится из-за пределов острова. Одно было хорошо — на острове не жили турки, значит, была полная свобода. А турки, по рассказу Барского, не жили здесь потому, что «ради убогого и сухого (бесплодного) острова не хотят тамо жительствовати, обикшии ясти и пити много, якоже свиния».[1] Будущие ученики школы наперед должны были приготовить себя к постничеству и лишениям.

Как бы то ни было, объятый неудержимым стремлением создать школу на «убогом и сухом» острове, Макарий открыл таковую в 1712–1713 г. и через несколько лет, в 1720 г., совершился первый выпуск его учеников. В 1731 г. Барский нашел у Макария больше 50 учеников, а в 1736 г. даже более 100. Чему же учил Макарий своих учеников? По словам Барского, курс наук был очень разнообразен. Наставник преподавал «учение грамматическое, риторское, философское, богословское», обучал эллинскому и латинскому языкам, а кроме того, и «мусекийскому искусству церковного пения» (т. е., конечно, нотному пению).[2] Остается непонятным, каким образом один учитель мог с успехом преподавать столь различные и большей частью серьезные науки[3] ученикам, без сомнения, мало и неодинаково подготовленным? Правда, Макарий впоследствии взял себе помощников (из

[1] *Григорович-Барский В.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 год. СПб., 1886. Ч. II. С. 187, 189, 346.

[2] Там же. С. 188, 347.

[3] Хронологические данные из жизни Макария находим лишь у Барского. Умер Макарий, не достигнув пятидесятилетнего возраста (Ч. II. С. 347), быть может, лет сорока восьми; преподавал он в школе 25 лет, значит, сделался преподавателем, имея от роду около 23 лет. Но он открыл школу не сразу по возвращении из Константинополя. Прошло года три-четыре, прежде чем Макарий учредил школу (С. 188), поселившись опять на родине. Значит, Макарий окончил свое образование в столице около двадцати лет. Можно ли в такие юные лета достигнуть совершенства в тех науках, какие стал он потом преподавать? Сомнительно; во всяком случае, ему, несомненно, до многого нужно было доходить своим умом: «уча — учился». Но такое положение дела могло вредить успеху преподавания Макария.

числа своих учеников): сначала Иакова, который, впрочем, скоро оставил остров,[1] а затем Герасима, человека, кажется, болезненного; но с одним помощником учить разным наукам с надеждой на благие плоды — учеников, число которых превысило сотню, — дело трудное. Мы истинно сожалеем, что наш Барский, посетив остров в 1731 г., не послушался совета Макария (о чем после жалел наш путешественник) остаться на Патмосе и посвятить себя здесь изучению наук «в пользу себе и отечеству». Он пробыл в это время с Макарием только 12 дней и, конечно, не мог составить ясного представления ни о качестве преподавания, ни об успехах учеников. Дневник Барского в этом отношении дает нам очень немного. Правда, Барский вторично свиделся с Макарием, когда еще раз приплыл на остров в 1736 г., но он застал основателя и первого учителя школы на смертном одре. Ввиду таких обстоятельств Барский сообщает мало сведений о ходе дела в школе и результатах его на основании личных наблюдений относительно учительства Макария. Он говорит, что ученики Макария отличались целомудрием и смиренномудрием, но для нас в настоящем случае подобные заметки не имеют интереса. При другом случае, восхваляя Макария, Барский пишет, что он «мнози от рибарей и земледельцев филосови и богослови сотвори»,[2] но мы считаем подобное замечание ничего не значащей фразой. Ибо рыбака скоро превратить в настоящего философа, а крестьянина — в серьезного богослова можно только чудесным путем.

Сделаем, что можем, для разъяснения вопроса: чему именно и как, а равно с каким успехом велось дело преподавания науки в Патмосской школе в ее лучшую пору при Макарии и под его руководством, воспользовавшись для этой цели как скудными заметками в дневнике Барского, так и другими, правда, немногочисленными известиями. Как мы сказали выше, по уверению Барского, в школе Макария при самом Макарии преподавались четыре разряда наук: грамматика, риторика, философия и богословие (что-то вроде обычного схоластического курса). Следуя тому порядку наук, какой указан Барским, нам нужно было бы прежде всего сказать об изучении грамматики в школе Макария, т. е. о том, по каким руководствам учились здесь и как велось дело преподавания этой науки, но в доступных нам источниках ничего на этот счет не говорится.[3] Нужно полагать, что «учение грамматическое»

[1] *Παπαδοπούλου-Κεραμέως.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. СПб., 1891. Т. I. Σ. 307.

[2] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 188, 191, 348.

[3] Правда, у Сафы и Завиры упоминается, что Макарий что-то писал по части грамматического синтаксиса и также схолии на разные слова греческих отцов, но эти сочинения не изданы и известны только по имени (неизвестно даже, сохранились ли

велось по обычному тогдашнему школьному шаблону. Гораздо больше мы знаем о том, как в школе Макария изучалась риторика; об этом и скажем несколько слов. Риторика изучалась, по-видимому, по запискам, составленным Макарием. По смерти Макария, в 1755 г., в Венеции было напечатано его сочинение под заглавием «Изложение риторических правил, в особенности полезных священнопроповедникам, извлеченных из латинских книг и назначенных для изучающих филологию», т. е. грамматика. Конечно, книга издана на греческом языке. Есть все основания думать, что по этой-то риторике и учились ученики Макария. Судя по заглавию книги (а кроме заглавия о ней ничего неизвестно), это была не столько риторика, сколько гомилетика, ибо указанное руководство имело в виду «в особенности священнопроповедников», а следовательно, ставило целью научить церковному красноречию. Должно сказать, что «руководство» Макария по риторике было очень элементарно, как это видно из того, что оно состояло лишь из нескольких десятков страниц.[1] Впрочем, если книга Макария и была элементарна, то у Макария же как наставника юношества было в распоряжении одно очень важное средство, которым он и пользовался в интересах развития проповеднического дара у своих питомцев. Сам он очень часто проповедовал с церковной кафедры и был искусным проповедником. Наш русский паломник Барский говорит об основателе Патмосской школы: «Особливое, глаголют, дарование имеяше в риторических проповедях».[2] Слушать хорошего проповедника, нет сомнения, очень полезно для тех, кто сам готовится быть проповедником. Поэтому проповедничество Макария можно назвать практической школой для «священнопроповедников» того времени. Проповеди Макария могли иметь больше значение для его школы, потому что он их записывал. Ученики его могли читать их и таким образом учиться делу проповедничества. Говорят, что Макарий составил более 2000 проповедей.[3] О достоинстве его проповедей, а с тем вместе о достоинстве преподавания им церковного красноречия мы должны сказать следующее: он был большим мастером по части риторических украшений речи, переполнял ее риторическими рассуждениями.[4]

---

они до нашего времени). Делать отсюда какие-либо заключения по занимающему нас вопросу мы считает себя не вправе. См.: *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία: Βιογράφιαι. Σ. 441; *Ζαβίρα*. Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν Θέατρον. Афины, 1872. Σ. 436.

[1] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία: Βιογράφιαι. Σ. 441.

[2] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 347.

[3] *Ζαβίρα*. Νέα Ἑλλάς. Σ. 436. — Часть этих проповедей напечатана.

[4] *Дмитриевский А. А.* Иоанно-Богословский монастырь на о. Патмос//Труды Киев. Духовной академии. 1892. Т. III. С. 448.

Как все риторы, он мог писать на какую угодно тему, причем индивидуальность описываемого явления для подобных риторов имеет второстепенное значение. Все эти черты можно найти в сочинении Макария «Похвальное слово мученику (турецкого периода) Пахомию», который добровольно напросился на мучения от турок, ибо пожелал загладить свой *мнимый*[1] грех отступничества от Христа. При таких свойствах духовного красноречия Макария и его преподавания влияние уроков Макария на учеников не могло быть вполне благотворно: научившись виртуозности в слове, они, однако же, могли оставаться как проповедники глухими к живым потребностям времени и равнодушными к действительности и точным фактам. Впрочем, мы должны помнить, что Макарий был сыном своего века — и отрицать значение его как преподавателя гомилетики или церковной словесности никак не следует. Кроме церковной словесности, в программу риторического учения в школе Макария входило и вообще изучение риторики и некоторых руководств по этой науке; так, из свидетельств видно, что ученики школы читали и списывали для себя книги Коридаллея и Александра Маврокордато по части риторических познаний.[2] Таким образом, сколько знаем, преподавание риторики в Патмосской школе времен Макария было поставлено довольно прочно.

Нельзя того же сказать об изучении философии в той же школе того же времени. По крайней мере, мы очень мало знаем о том, что разумелось под «философским учением» в школе Макария и как оно происходило. Наш паломник Барский, сделавшись учеником Патмосской школы уже по смерти Макария, по его свидетельству, изучал под руководством преемников Макария по учительству такую отрасль философии, как логика.[3] Можно полагать, что преемники Макария, не отличавшиеся инициативой, преподавали эту науку потому, что так было при первом основателе школы на Патмосе. Но каким образом и по каким книгам учились логике, неизвестно. Кроме изучения логики, ученики школы в интересах ознакомления с философией имели на руках «Толкование Александра Маврокордато на одно сочинение Аристотеля» со схолиями самого Макария;[4] это сочинение Маврокордато не было напечатано и обращалось в среде учеников в рукописи. О значении труда Маврокордато, а также схолий патмосского наставника судить не беремся. Полезным для изучающих философию нужно признать

---

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Второе путешествие по горе Афонской. М., 1880. С. 361–362. (Курсив — автора).

[2] *Дмитриевский А. А.* Указ. соч. С. 471.

[3] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 356.

[4] *Дмитриевский А. А.* Указ. соч. С. 448.

и «собрание» писем Синезия Птолемаидского, неоплатонического философа, а потом христианского епископа (IV и начало V в.), обращавшееся в кружке патмосских школяров.[1] В сущности, вот и все, что известно о преподавании философии на Патмосе при Макарии. Наш Барский, перечисляя те науки, какие ему пришлось изучать на Патмосе, говорит, что он «прошел» кроме логики еще «полфизику».[2] Принимая во внимание связь речи, можно с вероятностью думать, что наш добровольный патмосский заточник говорит здесь об изучении им какой-то части философии. Но что именно разумеет он под «полфизикой», об этом можно делать только самые нерешительные догадки. У Феофила Коридаллея было сочинение (оставшееся ненапечатанным) под заглавием «О небе и земле» (κόσμου). У греческого же ученого Завиры оно относится к философским сочинениям Коридаллея.[3] Это сочинение, несомненно, было известно Макарию, а от него пущено в обращение и среди его учеников.[4] Не эту ли философскую книгу наряду с логикой «проходил» в конце курса и Барский, назвав ее в своем дневнике мудреным именем «полфизика»? Во всяком случае, упоминание Барского о «полфизике» не исключает представления о вышеупомянутой книге Коридаллея. И с другой стороны, не может возбуждаться сомнений и в том отношении, что философского характера книга Коридаллея «О небе и земле» была в употреблении у патмосских школяров как при Макарии, так и после него. Что сказать после вышеприведенных известий о преподавании философии в школе Макария? Оно было поставлено довольно слабо и не отличалось какой-либо систематичностью.

Но в еще более плохом положении находилось преподавание богословия в той же школе. Мы, конечно, не должны упускать из внимания того обстоятельства, что наши сведения о рассматриваемой школе скудны; но и при всей скудности сведений мы могли бы знать о преподавании богословия хоть столько же, сколько знаем об изучении здесь риторики и философии, а на поверку выходит, что наши сведения в данном случае сводятся чуть не к нулю. Отчего это так? Уж не оттого ли, что богословие здесь процветало еще менее, чем прочие науки? На основании заметок Барского позволительно допускать, что богословское обучение в Патмосской школе сводилось к простым собеседованиям учителя с учениками на религиозные темы. По крайней мере, наш наблюдательный путешественник богословским

---

[1] *Παπαδοπούλου-Κεραμέως.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Т. I. СПб., 1891. Σ. 430.

[2] Ibid. Т. II. Σ. 356.

[3] *Ζαβίρα.* Νέα Ἑλλάς. Σ. 315.

[4] *Дмитриевский А. А.* Указ. соч. С. 447.

учением называет именно такого рода беседы; так, рассказывая о последних днях жизни Макария Патмосского, он пишет: «Се чудно, яко до последняго издыхания со многим рассуждением и говением некая высокая богословствовавше».[1] К этим богословским собеседованиям присоединялось еще самостоятельное чтение учениками некоторых богословских произведений древности; например, более любознательные и смышленые прилежали «Точному изложению православной веры» Иоанна Дамаскина.[2] Но, по-видимому, таких любителей серьезной богословской литературы встречалось немного между учениками даже Макария. — Нельзя отвергать и того, что большим подспорьем для изучения богословия было слушание и чтение многочисленных проповедей Макария, который, как можно догадываться, произносил до сотни поучений в год. После сейчас сказанного о преподавании богословия в школе Макария едва ли нужно добавлять, что это преподавание столь важного предмета не находилось на высоте своей задачи.

По какому педагогическому методу велось преподавание наук в Патмосской школе времен Макария? Задать этот вопрос нас побудило то обстоятельство, что рассматриваемая школа очень мало походила на стройно организованные школы не только нашего, но и своего времени. Барский пишет о Макарии Патмосском: «Многих хитрости грамматической, иных же философии, иных же богословии, иных же мусекийского искусного церковного пения изучи» (научил).[3] Из этих слов нашего свидетеля видно, что в школе не было обязательного правила изучать все науки, в ней преподававшиеся, и переходить из одного — низшего — класса в другой — высший. Больше всего охотников было учиться грамматике (и риторике): «Многих хитрости грамматической изучи»; из остальных учеников, смотря по их желанию и способностям, одни изучали философию, другие — богословие, третьи — искусство церковного пения. Нет сомнения, встречались и такие лица, которые занимались несколькими науками одновременно или последовательно, одной после другой. Школа Макария, значит, имела свободный характер, допускала свободу выбора предметов для изучения; в этом отношении она несколько напоминает так называемые музеи древних времен (Аристотеля, Александрийский, Плотина) и христианские школы первых веков. Но каким же образом ученики, имея одного учителя (и много двоих, как было во второй период деятельности Макария), могли вдруг

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 346.

[2] *Παπαδοπούλου-Κεραμέως.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Т. I. Σ. 307.

[3] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 347.

учиться многим наукам? Это секрет Макариевой школы; но до этого секрета можно допытаться. Сохранилось одно письмо Макария, которое достаточно разъясняет интересующий нас вопрос. Макарий именует своих учеников переписчиками, или копиистами (ἀντιγράφοι).[1] С первого взгляда такое наименование учеников кажется странным и неуместным; но когда мы вглядимся в строй Макариевой школы, тогда поймем, что указанное наименование вполне соответствует сущности дела. Макарий называет своих учеников «переписчиками», потому что те из них, которые обнаруживали способности и усердие к изучению высших наук, по указанию учителя списывали для себя руководства и пособия по этим наукам и, конечно, переписывая, запоминали и заучивали переписываемое. Само собой понятно, что роль учителя имела при этом большое значение; он объяснял то, что не понимали ученики при переписке, и проверял их успехи. Дело происходило так: лучший из учеников Макария Иаков, бывший в то же время его помощником по школьному преподаванию, списывал первый, а у него уже списывали прочие желающие. Так, Иаков по части риторики списывал «Изложение риторических правил», сочинение самого Макария, а также руководства по риторике же Коридаллея и А. Маврокордато; он же переписывал письма философа Синезия, вероятно, как некоторого рода пособие к усвоению философии; наверное, он же списал и «Толкование Александра Маврокордато на одно сочинение Аристотеля», так как это толкование имело руководственное значение при преподавании философии в данной школе; Иаков, далее, прилежно работал над известной богословской книгой Дамаскина; судя по тому, что эта работа мешала ему отправиться в путешествие по морю, нужно думать, что в нашем источнике речь идет не о чтении книги (что можно делать и в дороге), а о ее переписке; наконец, тот же Иаков переписывает какие-то сочинения известного полемиста против папства (XVII в.) Георгия Кореесия.[2] Бóльшая часть вышепоименованных руководств была обогащена схолиями и толкованиями самого Макария и тем приобретала особенную важность в глазах учеников. В исторических известиях Иаков представляется главным списывателем нужных в школе руководств, рекомендованных самим Макарием; у этого первого копииста уроков уже потом, во дни же Макария, списывали их прочие ученики, почему эти последние и называются в одном документе (письме Макария) «переписчиками уроков дидаскала Иакова».[3] Если мы

[1] *Παπαδοπούλου-Κεραμέως.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Т. I. Σ. 307.

[2] Ibid. Σ. 219, 307, 418–419, 430,.

[3] Ibid. Σ. 307.

укажем еще одну черту, характеризующую порядки Макариевой школы, то исчерпаем все, что нужно сказать по этой части. Книги списывались учениками и, конечно, до известной степени усвоялись их памятью; но основательно изученным руководство считалось, по-видимому, только тогда, когда оно твердо заучивалось наизусть. Наш паломник Барский принадлежал к прилежнейшим ученикам Патмосской школы, однако же не мог одолеть риторики: «Риторику же я оставил, — говорил он, — слабой ради моей памяти».[1] Очевидно, зубрение составляло одну из принадлежностей школьного метода на Патмосе. Правда, наш Барский учился не у самого Макария, но мы думаем, что школьные порядки времен основателя училища хранились в этом последнем как святыня.

Посмотрим теперь, каких успехов достигла школа Макария в тех науках, какие здесь преподавались и изучались. Как нам кажется, нужно считать достоверным фактом то, что грамматическое преподавание в этой школе приносило полезные плоды. Так, один из учеников Патмосской школы, много раз упомянутый нами Иаков, по рекомендации Макария приглашенный на должность учителя «грамматических наук», с успехом проходил эту должность сначала в одном, а потом в другом месте Антиохийского и Иерусалимского патриархатов.[2] Наш Барский, еще оставаясь на ученической скамье Патмосской школы, сочинил, по его словам, латино-греческую грамматику «с расположением необычным, но удобопонятным», т. е. грамматику оригинального характера. Главная ее оригинальность состояла в том, что правила были изложены на греческом языке, а примеры — на латинском. Назначением ее было помочь грекам учиться латинскому языку.[3] Разумеется, составлять грамматику чужого языка может только ученик, прошедший хорошую грамматическую школу. При этом случае опять повторим, что, делая заключение от времени учения Барского ко времени руководства школой Макария, мы не совершаем большого греха. Можно бы утверждать, что наравне с грамматикой в школе Макария приносила добрые плоды и риторика;[4] но подобное утверждение нелегко подкрепить соответствующими фактами. Можно догадываться, что школа, поставив себе целью в изучении риторики приготовлять первее всего иерокириксов (священнопроповедников), как приходских, так и странствующих (а таких иерокириксов имела и теперь имеет Греческая церковь), в значительной

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 356.

[2] *Παπαδοπούλου-Κεραμέως.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Т. III. СПб., 1879. Σ. 291.

[3] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 354.

[4] *Дмитриевский А. А.* Указ. соч. С. 471.

степени достигала своей цели. Что касается философии и богословия, то более чем сомнительно, чтобы преподавание этих наук ознаменовывалось осязательными успехами в жизни питомцев Макариевой школы. Все дело, вероятно, ограничивалось некоторым индивидуальным поднятием уровня развития учеников Макария.

Следует подвести итог нашим рассуждениям о научных успехах, оказанных Патмосской школой времен Макария. Но это сделать нетрудно. Нам поможет сказать истинную правду не кто другой, как сам Макарий, доверять свидетельству которого мы имеем все основания. До нас сохранилось одно письмо основателя Патмосской школы к высшему антиохийскому иерарху. А в этом письме говорится вот что: «Да будет известно, что бесплодный этот остров не произрастил и *не произрастит* (οὔτε βλαστήσει) дидаскалов (т. е. людей, вполне сведущих в науках) по немощи (ἀπορίᾳ) учащего (так здесь Макарий аттестует самого себя), а только *едва* лишь переписчиков наук...». Затем, указав на известного уже нам своего ученика Иакова как на лучшего и надежнейшего из питомцев Патмосской школы, скромный учитель этой последней пишет далее: «Есть (у меня) и другие... переписчики наук, которые имеют некоторые познания из наук первоначальных (μικρὰν τῶν ἐγκυκλίων) и немножко из философии».[1] Вот чуждый всякого тщеславия аттестат, выданный Макарием самому себе, школе и ее ученикам для засвидетельствования истины в истории.

Таким образом, хотя наш соотечественник Григорович-Барский как ученик Патмосской школы из чувства благодарности и величает эту школу, поскольку она выросла и зацвела во дни Макария, своего рода *Афинами*, говоря: «Оное училище грекам бедним вместо оних древних Афин есть»,[2] но совокупность известий, указанных нами выше, не доказывает, что Патмос мог хоть чуть-чуть соперничать с действительными Афинами древности. Да и пишет Барский эту витийственную фразу с чужих слов, со слов греков, очень хорошо умеющих, как известно, делать из мухи слона. Патмосская школа Макария давала скорее домашнее образование своим ученикам, чем строго определенное школьное. Макарий без всяких претензий учил тому, что сам знал, нашлись любители уединения и науки, которые охотно стали слушать его, и вот создалась... «академия».

За что в особенности мы должны быть благодарны нашему Барскому как историку Патмосской школы, в которой он учился, так это за описание

---

[1] *Παπαδοπούλου-Κεραμέως.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Т. I. Σ. 307; перевод письма см. также и у *Дмитриевского А. А.* Указ. соч. С. 472–473.

[2] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 189.

им личности основателя школы и ее первого наставника — Макария. Пусть Барский пишет не столько на основании своих наблюдений, сколько на основании показаний лиц, знавших Макария, тем не менее ценность сведений описателя от этого не убавляется. Наш паломник отмечает быстроту и находчивость ума Макария (его «бистроумие»); он указывает, что единственное богатство Макария составляла его библиотека, т. е. то, что наиболее нужно для человека, преданного науке; сам любя науку, он всячески старался привлекать к занятию ею и других: при первом же свидании с Барским Макарий советовал ему оставить все его планы и остаться на Патмосе в интересах науки («поклонения ради святаго места пришедшу советова мне, да оставлю все странствование и да приложуся к учению елинскому» в его школе), и если Барский не последовал этому совету в свое время, то откровенно сознавался, что он променял лучшее на худшее. Макарий был человеком идеи — это-то и влекло к нему столь многих. Он жил мыслью о пользе ближнего («пользуяй многих», по выражению Барского). Преподавание его было совершенно безвозмездным, т. е. ученики ничего не платили ему за обучение, и так продолжалось около 25 лет. Привязанность его к науке и школе была так сильна, что он не только не посещал своих кровных родных, живших на Патмосе же, но не счел нужным отдать им так называемый последний долг, когда узнал об их кончине. Живое дело настолько поглощало его, что он забыл обо всем на свете. Кроме школы он знал еще только дорогу в храм. В храме он ежедневно участвовал в богослужении и своим одушевленным чтением и пением умел растрогать сердца. Столь же большое влияние оказывали его проповеди, которые он произносил замечательно часто. Его церковные поучения пробуждали в душах грешников чувство покаяния. Его личная жизнь представляла образец воздержания и совершенства; потому все знавшие Макария считали его человеком святым.[1] Вот муж, достойный памяти истории![2]

[1] Там же. С. 187–190, 345–347.

[2] В греческой литературе нельзя встретить ничего подобного той характеристике Макария, какую дает нам талантливый русский писатель Барский. Греческий биограф Макария, наставник Бухарестской школы Александр Тырновский (1711–1761), ученик Макария, вместо характеристики основателя Патмосской школы пишет какой-то неуместный акафист. Например:

Τὸν βίον αὐτοῦ τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον καὶ ἰσάγγελον,
τὸ περὶ τὴν ἐγκράτειαν ἀπαράμιλλον,
τὸ ἐν ἀγρυπνίαις παννύχιον,
τὸ πρὸς τοὺς πάντας φιλόστοργον,
τὸ ἐν ταπεινότητι χριστομίμητον,

Как мы имели случай упоминать раньше, Макарий скончался в начале 1737 г. (в середине января). Болезнь Макария, закончившаяся его смертью, длилась дней сорок, и на все это время правильный порядок школьных занятий прервался, ученики, по выражению Барского, «праздноваху кроме учения» (оставались без учения). Глубокая скорбь наполнила сердца не только учеников Патмосской школы, но и жителей острова. Время для учеников проходило в том, что они пели «параклиси» за здравие больного.[1] Но надеждам их не суждено было исполниться. Макарий навеки оставил сиротствующую без него школу.

За этим великим бедствием последовал целый ряд других несчастий, подорвавших значение школы. Можно сказать, что по смерти Макария школа все более и более падала. Правда, число учеников в ней иногда достигало 200 человек, но вся сила каждой школы не в числе учащихся, а в достоинстве наставников и преподавания, между тем ни преемники Макария по учительству, ни их преподавание не превосходили уровня посредственности. —

---

τὸ ἐν προευχαῖς σύντονον,
τὸν εἰς τὰ θεῖα ξῆλον,
τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα,
τὸ ἐν πᾶσι νηφάλιον,
τὸ ἐν λόγοις ὑψιλόν,
τὸ ἐν ἔργοις θαυμάσιον κ. τ. λ.

(*Sathas*. Bibliotheca Graeca medii aevi. T. III. Венеция, 1872. P. 506). Другой греческий писатель — Кесарий Дапонте (XVIII в.) в своем «Историческом каталоге знаменитых мужей», говоря о Макарии, более услаждается своим красноречием и остроумием, чем описывает эту историческую личность (Ibid. P. 128). Кстати сказать, проф. А. А. Дмитриевский, перечисляя источники для жизнеописания Макария, по какой-то непонятной причине смешивает нашего Дапонте с церковным историком Макреем («Иоанно-Богословский монастырь». С. 437, прим.). Третий греческий писатель — Димитрий Прокопий (XVIII в.) в своем сочинении «Об ученых греках» дает более правдивую характеристику Макарию, чем двое вышеупомянутых писателей, но, к сожалению, сведения, сообщаемые Прокопием, очень кратки; да и к тому же он, кажется, мог бы обойтись без таких пышных эпитетов по отношению к Макарию, как: σοφός и πεπαδευμένος τὴν θύραθεν φιλοσοφίαν (Ibid. P. 501). О четвертом же греческом писателе — Ефреме Афинянине (тоже XVIII в.) и упоминать едва ли стоит. Он говорит о Макарии в предисловии к изданной им «Риторике» этого патмосского учителя, и говорит так, как обыкновенно говорят издатели, рекламируя свой товар. По словам Ефрема, Макарий был так учен, «как никто другой». Дальше этого, конечно, не может простираться и реклама. (*Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία: Βιογράφιαι. Σ. 440).

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 345–346.

Первым преемником Макария по учительской должности был иеромонах Герасим, известный с именем Византийца. Этот учитель был человеком крайне болезненным и почти все время болел и лечился. Герасим был учеником Макария и получил свое образование исключительно под руководством последнего. Двенадцать с лишком лет он оставался при Макарии и сделался его помощником в преподавании наук. Барский был высокого мнения о познаниях Герасима; в особенности восхваляет его за «грамматическое искусство»; но если это и справедливо, то во всяком случае новый учитель Патмосской школы не блистал умственными способностями, ибо наш «историк» (как именует себя Барский) не скрывает, что Герасиму трудно давалась наука. «Сие же он приобрете себе, — говорит Барский, — не от бистроты естественной, но от великаго прилежания, ибо трудолюбив бяше». Патмосские ученики возлагали было большие надежды на нового учителя и в этом находили себе утешение в потере опытного и искусного наставника, т. е. Макария. Но ожидания учеников нимало не оправдались. Герасим открыл грамматический курс и начал излагать что-то по философии, но преподавание не пошло обычным заведенным порядком. Шесть месяцев Герасим еще мог протянуть свою учительскую должность, да и то не очень аккуратно: болезнь его все усиливалась и усиливалась. Наконец он изнемог под ее тяжестью и прекратил уроки. Барский, впрочем, остался очень благодарным этому учителю и за то, что он успел сделать для школы, ибо он, по свидетельству Барского, «зело изрядно научаше». Герасим не только прекратил уроки, но и совсем покинул остров, оставив учеников на произвол судьбы. Он уехал лечиться в Смирну и по необъяснимой причине захватил с собой еще и некоего монаха Василия, который мог бы хоть сколько-нибудь заменить болеющего учителя и который действительно впоследствии сделался преемником Герасима по должности преподавателя. Учитель уехал, и в школе остались ученики да книги. Печальное положение школы! И так продолжалось целый год. Правда, Герасим вместо себя водворил какого-то, по выражению Барского, «приставника» (и это в так называемой академии!?), которому поручено было заниматься наукой с новичками; но понятно, к каким последствиям это привело. Некоторые из учеников, пребывавших здесь с целью изучать высший курс наук, не желая тратить попусту время, разбрелись в «инны страны», и таких, конечно, было немало. Школа начала пустеть. Но вот по истечении года возвратился из Смирны Герасим, но возвратился еще более хворым, чем каким уехал туда. Впрочем, хотя и через силу, он принялся опять за преподавание, но его энергии хватило лишь на «малое время». Измученный болезнью, Герасим окончательно бросает школу и уезжает, в этот раз на остров Крит,

в надежде найти там исцеление от болезни, но вместо исцеления он нашел себе там преждевременную смерть († 1740 г.).[1]

Дела в Патмосской школе пошли еще хуже. Учителем в школе по отъезде Герасима на Крит сделался монах Василий Куталинос, ученик Макария и Герасима, не имевший никакого значения в глазах учеников. Барский замечает о нем, что он был «искусен в художестве еллинских учений», но затем не сообщает никаких известий, из которых можно было сделать благоприятный вывод о достоинствах преемника Герасима. Да и, как увидим впоследствии, в самом деле хвалить Василия Куталиноса было не за что. Назначение Куталиноса на должность наставника в школе произвело удручающее впечатление. Последовало неудержимое бегство учеников с Патмоса. Многие уехали «восвояси»: «разбегошася яко овцы, оставшиися пастыря» (по замечанию Барского). Барский, впрочем, не увлекся в этом случае примером своих сотоварищей. Он остался в школе вместе с некоторыми другими скромными любителями наук; но таковых, считая и нашего соотечественника, было немногим более 12 человек. Были времена — школа имела сотню учеников, но эти времена прошли. Удержавшиеся от бегства ученики принялись за науку. «Аз же прилежах, елико же можах», — говорит о себе при этом случае Барский; то же, конечно, делали и другие. Но недаром говорится, что беда не приходит одна. Лишь только наладилось ученье в школе при новом учителе, как пришлось прервать его. В 1740 г. остров посетила страшная гостья — моровая язва, и «училище затворися», школа закрылась. Шесть месяцев делала свое дело губительная болезнь и потом утихла. Но не совсем прошла. Вторично проявилось это «губительство» на острове, к счастью, на короткое время. Все это мешало школе правильно вести свое дело. Но дело не остановилось.[2] Барский и его товарищи стойко выдержали это несчастье, по крайней мере, наш паломник не говорит, чтобы число учеников еще уменьшилось по сравнению с тем, какое было в начале открытия курса наук при учителе Василии.[3] Во всяком случае, начался вялый период в жизни школы и продолжался он во все

---

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 347–348, 350–351; *Σάθας.* Νέοελληνικὴ φιλολογία: Βιογράφιαι. Σ. 600.

[2] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 351–352; *Σάθας.* Νέοελληνικὴ φιλολογία: Βιογράφιαι. Σ. 600.

[3] Вопреки мнению проф. А. А. Дмитриевского, ссылающегося в доказательство противного на свидетельство историка Макрея, который, однако, не описывал 40-х гг. XVIII в. Греческой церкви / / Иоанно-Богословский монастырь. С. 454. Ср.: *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II.С. 361.

время единоличного учительствования Василия — почти 30 лет.[1] Наш соотечественник Барский разлучился с Патмосской школой в 1743 г. Он уехал с Патмоса, прекратился и его дневник, сообщающий так много интересного об изучаемой нами школе, а с этим мы лишились наблюдательного и неподкупного свидетеля исторических фактов, касающихся той же школы.

Расставаясь с Григоровичем-Барским, скажем несколько слов о школьных его годах, проведенных на острове Патмос. Это даст нам возможность несколько познакомиться с бытом учеников Патмосской школы, о чем еще у нас не было речи. Барский провел на Патмосе много времени, а именно «шесть лет и четыре месяца» (или даже больше).[2] Но не все это время на самом деле прошло в изучении наук, часть его по разным обстоятельствам, о которых мы уже упоминали (годичное странствование учителя Герасима, двукратная чума), прошла без пользы. Всего на занятие наукой Барским употреблено, по его вычислению, четыре с половиной года.[3] Впрочем, никогда он не оставался без дела. Так, в годичное отсутствие учителя Герасима он переписывал для себя какие-то секстерны. А за то время, пока свирепствовала чума, он составил латино-греческую грамматику, о которой уже было сказано раньше. Находясь на острове, Барский прошел курс «еллино-греческой» грамматики, логики и того, что он называет «полфизикой».[4] Больше всего доволен Барский своими успехами по части «еллино-греческой» грамматики. Но этим он был обязан не столько школе и учителям, сколько самому себе и свой прежней подготовке; «в сем мне помоществова латинское поучение, — говорит он, — его же еще в отечестве издетства поучахся».[5] Начал Барский изучение курса наук греческим языком, которым он занимался особенно усердно, и кончил «полфизикой» (или, как он иначе выражается, «полфизицей»). По-видимому, ему не удалось довести изучение этой науки до возможного совершенства из-за поспешного отъезда с острова.[6] Учился же Барский в Патмосской школе все время учительствования Герасима (1737–1738), а затем в первые годы управления школой Василия Куталиноса. О Герасиме Барский вспоминал с признательностью не только потому, что наставник был многосведущ, очень добр и ласков, но и потому еще, что он отличался замечательной любовью к русскому

[1] *Дмитриевский А. А.* Указ. соч. С. 454.
[2] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Ч. II. С. 352. Ср.: С. 360–361.
[3] Там же. С. 352.
[4] Там же. С. 350–351, 354.
[5] Там же. С. 356.
[6] Там же. С. 359.

народу[1] (действительно, редкость между греками!). О другом учителе, Василии, Барский воздерживается делать какие-либо отзывы: очевидно, он не был в восторге от него, как не были довольны им и другие ученики школы. — Можно догадываться, что и преемники иеродидаскала (как иногда называют его наши источники) Макария придерживались того же основного педагогического метода, какой практиковался при этом основателе школы. Именно: ученики были «переписчиками» преподаваемых уроков. Так, по словам Барского, во время чумы он занялся сочинением грамматики единственно потому, что у него не было под руками настоящего школьного дела («не имущи что предуготовленно к писанию»,[2] т. е. для списывания). Жить Барскому пришлось сначала не в училищном здании, при монастыре, а в городе, но потом он перебрался в само училище.[3] Когда он прибыл на Патмос и когда еще жив был Макарий, учеников было так много, что нашему паломнику не оказалось места в училищном корпусе. Поэтому он поместился очень неудобно, в городе, на какой-то высокой скале («на горе, в граде»), на расстоянии версты от училища, в которое отсюда вел каменистый путь, неудобный в случае как спуска, так и восхождения.[4] А хуже всего был «домец», в котором пришлось здесь жить Барскому. Домец этот был тесен, глубоко уходил в землю, не имел ни окна и никакого отверстия, кроме двери. Можно полагать, что этой квартирой Барского снабдил Иоанно-Богословский монастырь, возле стены которого она и помещалась. И в этой-то ужасной дыре пришлось ему провести все время моровой язвы, и притом почти безвыходно. Подлинно только милость Божья спасла его от неминуемой гибели во время смертоносного поветрия. Описывая свою крайне тяжелую и окруженную опасностями жизнь в вышеуказанном «домце», Барский говорит: «Благодарю безмерное милосердие Божие, яко сохрани мя жива всемощною своею силою».[5] К счастью для нашего соотечественника, по совершенном прекращении чумы он переведен был на жительство в училищное здание. Сначала, в первые годы открытия школы, при Макарии, она помещалась в одном ските при Иоанно-Богословском монастыре и занимала девять небольших келий; весь скит

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. С. 350–351.

[2] Там же. С. 354.

[3] Там же. С. 358. — Время, проведенное Барским в здании училища и вне его, он определяет так: «В училищи жительствовах полтретя года, полтретя бо года во граде» (т. е. не в здании школы).

[4] Там же. С. 350.

[5] Там же. С. 353–354.

был окружен высокой стеной в 3 сажени и имел двое узких ворот. Но потом, при Макарии же (в 1729 г.), училище получило значительный простор. Нашелся один константинопольский богатый купец (Манолаки), который невдалеке от вышеуказанного школьного помещения построил новый училищный корпус «наподобие монастирца»; здесь устроены были классные комнаты и 16 келий для жительства учеников.[1] Старое и новое здания школы составили одно целое — эллинское училище. С течением времени Барский поместился в этом новом здании «наподобие монастирца». Нужно думать, что в школьном здании он был доволен помещением. Впрочем, Барский ничего не говорит об условиях жизни в конвикте. Одно можно утверждать: что школа давала ученикам только угол, сами стены, а больше ничего. Барский во все время пребывания на острове питался милостыней, даваемой от монастыря. Милостыня эта была очень скудна. На неделю ему выдавалось пять маленьких хлебцев, «малих аки булок», и притом низшего качества — «черних». Больше же ничего. Такие хлебцы доставлялись ему и во время моровой язвы. Само собой понятно, что на такой пище можно было с голоду умереть. Но, как известно, голь на выдумки хитра. Поэтому Барский начал давать уроки для того, чтобы добыть себе еще хлеба и прочего, что необходимо, подобно тому, как делают студенты наших больших городов. Он стал учить мальцов церковному чтению по-гречески, а также греческой грамматике. Таких маленьких учеников училось у него по двое-трое. Но этот род занятий мало обеспечивал русского самоотверженного человека. Родители его учеников часто обманывали Барского и не платили ему условленной платы: «Родителы их безсовестни не дадоша никаковой мзди». В первое время перебывало у Барского 10 учеников, и только за троих из них он получил вознаграждение от родителей. Хороши же были жители острова! Ни святость места (по преданию, Иоанн Богослов, как известно, на Патмосе написал Апокалипсис и здесь же претерпел подвиг исповедничества), ни нищета иностранца, проживавшего на дальней чужбине без родных и знакомых, ни таланты учителя («многих изучих чтения и писания», говорит о себе наш соотечественник) — ничто не помогло бедному скитальцу. Барский вздумал было жаловаться начальству острова на своих должников, но из этого ничего не вышло. На Патмосе царило самоволие, и тут-то нашему грекофилу пришлось пожалеть, что нет на острове законной власти, т. е. турецкой. По его словам, самоуправство островитян происходило именно вследствие этой причины: «Понеже не имут турка над главою» (sic!). Особенно тревожило и возмущало Барского то,

[1] Там же. С. 188, 358.

что патмосские священники были не только не лучше мирян, но даже несравненно хуже. Миряне только не платили денег, а священники, мало того, обманывали, да к тому еще делали неприятности скромному учителю. Так, один священник не удовольствовался тем, что не заплатил Барскому денег за обучение своего сына, вдобавок еще неистово обругал голодавшего чужестранца. «Не точию не даде мне мзди, но и обезчести мя таковыми злословнимы словеси, яковых аз, — признается Барский, — от рождения моего не слышах». Дело и на этом не кончилось: неблагодарный греческий священник в течение целого года преследовал несчастного молодого человека различными клеветами. Другой пример в том же роде. «Син попа изучився от мене писания, — повествует потерпевший, — убеже без благодарения. Отец же его не точию не даде мне за труди ничтоже, но и враждова на мя многое время». Счастливее был Барский по части учеников в последние годы своего пребывания на Патмосе. Он давал уроки двум мальчикам-братьям, родом из Смирны. Отец этих пришельцев хвалил его и благодарил учителя самым делом.[1] Один ли Барский из числа школяров зарабатывал себе деньги уроками, неизвестно. Но это очень вероятно, ибо, по словам Барского, в среде учеников Патмосской школы было немало и «убогих»,[2] т. е. бедняков. Судя по тому, что рассказывает о себе наш соотечественник, непривлекательным представляется быт патмосских школяров, по крайней мере неимущих, а таких, как известно, в училищах всегда бывает больше, чем имущих. Сам же Барский пишет, что он проводил жизнь на Патмосе в «нищете» и свое пребывание здесь называет прискорбным и многоскорбным.[3]

Доскажем прерванную нами историю Патмосской школы. Третий ее учитель, Василий Куталинос, в течение первых 30 лет управления и преподавания в ней довел ее до сущего банкротства во всех отношениях. И некому было обратить на положение дел школы хоть какое-нибудь внимание. Конец бесцветному положению школы положил энергичный патриарх Константинопольский Самуил и его преемник Феодосий II (1763–1773). Они изобличили неуспешность преподавания и общее нерадение о школе Василия Куталиноса.[4] В 1769 г. в школу прислан был второй учитель — монах

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. С. 355–356.

[2] Там же. С. 188.

[3] Там же. С. 356, 359.

[4] К обстоятельствам, принадлежащим ко времени управления школой Василия Куталиноса и заслуживающим упоминания, относится следующее: в 1745 г. Константинопольский патриарх Паисий издал синодальную грамоту, из которой

Даниил Керамевс, который стал вести школьное дело вместе с Василием. В школу снова стали стекаться юноши, жаждущие просвещения, и таких набралось более 200 человек. Этим школа обязана исключительно способностям и деятельности Даниила Керамевса. Но его преподавание наук было, кажется, не без теневых сторон. «Альфой и омегой» его грамматического курса была старинная грамматика Феодора Газа, «совершенно непонятная» (совершенно непонятная!).[1] Действительно, эта грамматика представляла собой что-то очень странное и дикое. Неофит Кавсокаливит (XVIII в.) должен был написать на нее комментарий, занявший 1000 страниц.[2] Какой ученик мог осилить такую премудрость и зачем — вопрос, на который мог бы ответить разве сам Керамевс. Как бы то ни было, Патмосская школа просуществовала еще недолго. Керамевс умер в первом году XIX в., и школа окончательно пала.[3] После этого Патмосское училище перешло в разряд низших

---

узнаем, что представители цеха меховщиков (такой цех действительно существует) собрали капитал в 3500 грошей с тем, чтобы проценты с него шли на воспособление беднейшим ученикам Патмосской школы (*Γεδεών.* Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς. Ἀκαδημίας. Σ. 229). Любопытно знать, велик ли этот капитал? Греческий грош (τὸ γρόσιον) значит пиастр, а пиастр равняется нашим 7 коп. А если так, то выходит, что константинопольские греки-коммерсанты не особенно расщедрились, делая пожертвование в Патмосскую школу. Подтверждение этого нашего взгляда можно найти как в том, что, например, проф. Е. Е. Голубинский 1000 грошей считает равными нашим 55 руб. 50 коп. (Очерк истории просвещения у греков/ /Правосл. обозрение. 1872. Т. I. С. 723), так и в том, что ученый Константинопольский патриарх Константий I жалованье в 200 грошей именует «несчастными грошами» (речь идет о XVII в., когда деньги были дороже, чем теперь. См.: *Σάθας.* Σ. 377). На этом и можно было бы покончить с вопросом. Но нас смущает греческий историк Гедеон, который, неизвестно на каких основаниях, ценность старинного гроша поднимает чуть не до 5 франков (см. его вышеуказ. соч. Σ. 151). Верный это счет или же греко-патриотический, т. е. облыжный (речь у него идет о пожертвовании Маврокордато)? Тот же Гедеон теперешний греческий грош считает равным одной пятой франка с чем-то (книга его Χρονικὰ κ. τ. λ., стоящая 15 грошей, по его же объявлению, продается за три с половиной франка). Ввиду всего вышеуказанного мы недоумеваем: можно ли капитал в 3500 грошей признавать сколько-нибудь важным пожертвованием, а также имели ли право греки именовать Патмосскую школу напыщенным названием «общего создания всего (греческого) народа» (см.: *Дмитриевский А. А.* Иоанно-Богословский монастырь. С. 442, прим. 3)?

[1] *Дмитриевский А. А.* Иоанно-Богословский монастырь. С. 451–455, 460–461.

[2] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 39.

[3] *Дмитриевский А. А.* Указ. соч. С. 465.

школ Константинопольского патриархата. Да и неудивительно, если патмосский приют высших наук сравнительно недолго просуществовал на свете. Иноки Патмосского Иоанно-Богословского монастыря показывали великое равнодушие к святилищу наук на их острове; они, по словам Константинопольского патриарха Каллиника V (1801–1806), «не только сами делаются предметом презрения за свое невежество, но становятся по той же причине виновниками общего поругания прочих монашествующих лиц».[1] Таким образом, гораздо удивительнее то, что Патмосская школа, хотя и с грехом пополам, но протянула свое существование едва ли не целое столетие.

В числе общеобразовательных учреждений, принадлежащих к Константинопольскому патриархату и известных в истории Греческой церкви, заслуживает полного нашего внимания Афонская школа, носившая имя академии. Эта школа с достаточным правом носила такое громкое название, но она имела странную судьбу: она зацвела и отцвела почти одновременно. Первое основание Афонской школы положено в 1749 г. Она возникла по мысли игумена Афонского Ватопедского монастыря Неофита. Он построил вблизи монастыря на холме школу, наставником которой сделался другой Неофит, по прозванию Кавсокаливит, принимавший горячее участие в осуществлении мысли Ватопедского игумена. Учитель школы, Кавсокаливит, родился в Пелопоннесе, учился сначала в Константинополе, а потом на острове Патмос у известного уже нам тамошнего наставника Герасима Византийца; закончил же он свое образование под руководством знаменитого Евгения Булгариса в Яннинской школе. Затем он поселился на Афоне в Кавсокаливитском скиту (от которого и получил свое прозвание), принял монашество и стал преподавать грамматику некоторым из молодых монахов. Отсюда уже он перешел на должность наставника Ватопедской школы.[2] Но школа эта едва ли получила бы известность, если бы стечение особенно благоприятных обстоятельств не возвысило ее значение. Константинопольскому патриарху Кириллу V (1748–1757) пришла счастливая мысль перестроить уже существовавшую Ватопедскую школу, дать ей лучших наставников, расширить курс преподавания в ней до уровня высшего учебного заведения. Остается невыясненным, что́ ближайшим образом побудило патриарха взяться за это благое дело, ибо от этого патриарха при множестве его нравственных недостатков трудно было ожидать благих

[1] *Miklosich et Müller*. Acta et diplomata monasterium et ecclesiatum orientis. Вена, 1890. Т. III. P. 381; *Дмитриевский А. А.* Указ. соч. С. 467.

[2] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 510.

начинаний.[1] Иногда думают, что на этот путь направил патриарха знаменитый ученый Евгений Булгарис,[2] но утверждать это со всей положительностью нельзя. Нашлись добрые люди как среди иерархов, так и в особенности среди богатых мирян, пожертвовавшие нужные на устроение училища деньги, — и училище явилось.[3] Прежнее здание было перестроено, и школа получила наименование академии.[4] Выбор места для высшей школы, а именно на Афоне, можно признать удачным: Св. Гора богата материальными средствами, имела много книжных сокровищниц, давала необходимые для научной деятельности мир и тишину. На построение зданий для академии денег, видимо, не жалели; они были построены из тесаных камней и представляли вид квадратного монастыря в несколько этажей; внутри постройки находился обширный двор, имевший в своем центре небольшую церковь пророка Илии.[5]

Во главе Афонской академии был поставлен Евгений Булгарис, которому назначено было неслыханное в то время жалованье в 1000 грошей. На вратах академии Булгарис, по подражанию философу Платону, приказал начертать следующее: γεωμετρήσων εἰσίτω, οὐ κωλύωτῷ μὴ θέλοντι συζυγήσω τάς θύρας (не знающий геометрию — да не войдет в эти стены. — *Ред.*) (уместно ли это?). Помощниками его в управлении и преподавании были сделаны вышеупомянутый нами Неофит Кавсокаливит, прежний учитель Ватопедской школы, и Панагиот Палама, ученик Булгариса по Яннинской школе, закончивший потом свое образование в Константинополе. Булгарис взял на себя преподавание многих и самых трудных наук — риторики, логики, метафизики и богословия;[6] философские науки он стал преподавать, придерживаясь новейших воззрений, принятых на Западе.[7] А Кавсокаливит стал давать уроки по эллинской филологии. Третий преподаватель, Панагиот Палама, читал в академии эллинскую словесность, и с таким успехом, что некоторые из студентов отдавали предпочтение его лекциям перед лекциями самого главы школы.[8] Академия

---

[1] *Μάθα.* Κατάλογος τῶν πρότων ἐπισκόπον καὶ τῶν πατριαρχῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει. 2-е изд. Афины, 1884. Σ. 318.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Первое путешествие в Афонские монастыри. М., 1880. Ч. II. Отд. 2. С. 62.

[3] *Μάθα.* Κατάλογος. Σ. 318.

[4] *Σάθας.* Νέοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 510.

[5] *Порфирий (Успенский), преосв.* Там же. С. 62; *Γεδεών.* Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Σ. 162.

[6] *Σάθας.* Νέοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 567, 579; *Порфирий (Успенский), преосв.* Там же. С. 63.

[7] *Μάθα.* Σ. 318.

[8] *Σάθας.* Νέοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 513, 573.

быстро наполнилась многочисленными учениками. По словам самого Евгения, до него было 20, а при нем — почти 200 человек.[1] И недаром они спешили сюда. Булгарис употребил все меры, чтобы школа приносила многие и лучшие плоды. Булгарис обнаружил необыкновенное усердие в преподавании наук. Он обязан был давать два урока в день, а на самом деле давал четыре. И притом каждый его урок по продолжительности своей выходил из нормы. Он занимался с учениками до тех пор, пока они не начинали кричать: «Довольно!» Перед каникулами Булгарис закрывал школу не ранее того, как сами ученики начинали настоятельно просить его об этом. Нисколько не обязанный к тому, он открыл сверхштатный предмет преподавания — латынь — и платил учителю латинского языка из собственных денег. Вообще, помощников по части преподавания у него было больше, чем полагалось по штату,[2] а плату они получали из личных средств Булгариса. Он помогал нуждающимся ученикам, употребляя на это часть своего жалованья. Он говорил о себе: «Я бился изо всех сил, чтобы поставить как можно лучше свою академию; для достижения этой цели я не жалел ни своего здоровья, ни денег».[3] И его усилия даром не пропадали. По словам Захарии Маты (под именем которого скрывается знаменитый греческий писатель Константин Экономос), «ученики Булгариса повсюду в Греции разнесли свет того образования, какое они получили в Афонской школе».[4] Мануил же Гедеон пишет: «Кто осматривал Афонские библиотеки и находящиеся в них рукописи, тот находил немало таких, которые писаны святогорскими монахами, прошедшими школу славного Евгения».[5]

Но, к сожалению, Афонская академия чрезвычайно скоро закрылась, и притом навсегда. Она просуществовала лишь с 1753 по 1757 г. Что за причина такого странного и неожиданного происшествия? Она закрылась потому, что ее вдруг бросил Булгарис (а с ним Кавсокаливит); а относительно того, почему он бросил свое любимое детище, мы встречаем немало суждений. Преосв. Порфирий (Успенский) говорит: «Игумены Афонских

---

[1] *Γεδεών.* Χρονικὰ. Σ. 166.

[2] К числу таких сверхштатных учителей относится, кажется, некто Киприан Александриец, из числа прежних учеников Булгариса. Он занимал должность второстепенного значения (что-то вроде тутора). Он учительствовал в Академии очень недолго. См.: *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 512–513.

[3] *Лебедев А.* (Харьковский). Евгений Булгарис, архиеп. Словенский//Древняя и новая Россия. (Не существующий уже журнал). 1876. Кн. 3. С. 212–213. Из письма Булгариса к патр. Кириллу V.

[4] *Μάθα.* Σ. 319.

[5] *Γεδεών.* Χρονικὰ. Σ. 166.

монастырей вооружились против Булгариса, обвиняя его в недостаточном послушании святой Церкви и в уступчивости с его стороны гнусным и постыдным страстям. Против него настроены были и некоторые его ученики». Но такого рода обвинениям автор немного верит. К вышеприведенным словам он прибавляет: «Сильно и глубоко оскорбленный Евгений покинул славное дело свое на земле неблагодарной. Так трудолюбивый земледелец, — меланхолически рассуждает автор, — видя саранчу на его посеве, бежит, закрыв свою голову».[1] Другой греческий писатель, Захария Мата (т. е. К. Экономос), разъясняя рассматриваемый факт, говорит: «Интригующие монахи (афонские) начали нашептывать более простодушным из них, что школа ни к чему не ведет в трудном монашеском делании, поэтому Булгарис, усматривая возникшую вследствие этих соблазнов смуту, покинул Афонскую академию».[2] Это объяснение немногим отличается от предыдущего, разнясь от него в том, что оставляет в стороне личность самого Евгения. Есть еще объяснение отказа Булгариса от заведования и преподавания в Афонской школе и соединенного с этим отказом запустения этой школы; оно принадлежит самому потерпевшему. Существует письмо Булгариса к патриарху Кириллу V, который, нужно заметить, в то время, когда произошла катастрофа, был уже в отставке и проживал на Афоне. Потерпевший во всем винил этого патриарха. Действительно, Кирилл V, и проживая на покое на Св. Горе, мог причинять неприятности указанному лицу, потому что в качестве бывшего иерарха Вселенского престола он не лишен был права наблюдения над Афонскими монастырями, и в частности над школой здесь; притом же Кирилл не отличался высокими нравственными качествами и способен был на многое худое: не входя в подробную характеристику экс-патриарха, достаточно сказать, что, по отзыву Маты (К. Экономоса), он «подобно разбойнику тиранствовал в Церкви» (ἐτυράννησε τὴν ἐκκλησίαν ληστρικῶς) во время своего патриаршествования.[3] Но послушаем, что писал Булгарис в письме к экс-патриарху по оставлении им школы. Выставляя виновником своего несчастья и гибели школы патриарха Кирилла, он дает знать, что Кирилл вообразил, будто профессор Афонской академии желал соперничать с бывшим патриархом и держался слишком спесиво. Для того чтобы покорить заносчивого профессора, каким считал экс-патриарх Булгариса, первый — по словам второго — подучил монахов и учеников подать Константинопольскому патриарху и

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Указ. соч. С. 63.
[2] *Μάθα.* Σ. 319.
[3] Ibid. Σ. 152.

синоду жалобу на профессора школы. А для того чтобы жалоба имела больше значения, экс-патриарх заставил под ней подписаться и таких лиц, которые не были расположены к такому действию, например некоторых учеников школы; к тому же Кирилл, по словам Булгариса, угораздился добыть какие-то компрометирующие обвиняемого показания некоторых недостойных учеников школы, даже слуг и носильщиков дров и воды, совершенных неучей.[1]

Оппозиция, создавшаяся на Афоне и направлявшаяся против знаменитого профессора, зашла так далеко, что «ему грозили даже розгами».[2] Признаться, это уж слишком! Таким образом, даже личная безопасность требовала, чтобы Булгарис «отряс прах с ног своих» и ушел из школы и с Афона.

Мы сгруппировали выше все известные нам объяснения печального факта удаления Булгариса из Афонской академии и закрытия этой последней. Можно ли сказать, что все они в совокупности достаточно разъясняют дело и удовлетворяют историка? Нам кажется, нет. Мы не сомневаемся, толкователи явления указывали на действительные факты, сопровождавшие происшествие. Но остается все-таки недостаточно раскрытым, так сказать, самый корень, из которого выросло случившееся. Нужно знать, что Булгарису вообще, как говорится, не везло в профессорской деятельности. Он преподавал сначала в Яннинской школе, пользовавшейся известностью в то время, но должен был покинуть эту школу; профессорствовал на Афоне, но и отсюда ушел «со скандалом»; профессорствовал он, наконец, и в самом Константинополе в так называемой патриаршей академии, о чем мы уже говорили в своем месте, но и здесь, по неудовольствию на него патриарха, должен был выйти из состава преподавателей школы. Отчего же это так? Причина неудач Булгариса заключалась в том, что он, как профессор, со своими воззрениями не подходил к тем требованиям, какие предъявляла тогда греческая школа к ее преподавателям. Булгарис стоял выше этих требований и за это страдал. Все греческие историки в один голос утверждают, что он вел преподавание наук, сообразуясь с новыми западными взглядами на них (κατὰ τὰς νεωτέρας θεωρίας).[3] Это многим не нравилось в тогдашнем греческом обществе. В Яннине учителя школ, коллеги Булгариса, находили, что «учен-то он учен, да, к сожалению, атеист». Во главе этих болтунов стоял человек, считавшийся ученым (ἀνὴρ πολυμαθής),

[1] *Лебедев А.* (Харьковский). Указ. соч. (письмо Евгения к Кириллу). С. 213.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Указ. соч. С. 63.

[3] *Μάθα.* Σ. 318.

наставник Янинской школы по имени Балан, который «из осторожности (!) чуждался всякой новизны в философии»; у этого главаря нашлись приспешники (οἱ ὀπαδοί), вооружившиеся против лекций Булгариса, — и этот последний во избежание скандала (πρὸς ἀποφυγὴν τῶν σκανδάλων) бросил Яннину.[1] Это первый случай в жизни Булгариса. Другой, который можно назвать афонской драмой, нами только что подробно рассказан. В этой драме обращает наше особенное внимание обвинение афонских монахов против Булгариса в том, что он «не обнаруживал полного послушания св. Церкви» (δὲν ἔδειξε πληρεστέραν ὑποταγὴν πρὸς τὴν ἐκκλησίαν). Очевидно, и в этом случае все дело в «новых научных теориях». Эти-то теории и приготовили катастрофу. Булгарис, оставаясь при своих воззрениях, не мог быть угоден афонитам, а потому (βλέπων τὴν ἐκ τῶν σκανδάλων — все из-за этого — ταραχήν)[2] расстался с Афонской академией. Что же касается патриарха Кирилла V, неблагодарных учеников, монашеских козней, то это только обстановка драмы, сущность же драмы лежала много глубже. Припомним, наконец, из-за чего Булгарису пришлось выйти из коллегии профессоров так называемой патриаршей академии в Константинополе. Патриарху Константинопольскому Самуилу не нравилось, что Булгарис в философии не придерживался Аристотеля, т. е. что он мало уважал старинные авторитеты; а вместо того позволял знакомить своих слушателей с сомнительного достоинства, как казалось патриарху, новшествами в науке (ἀπεστρέφετο τὰ παῤ Εὐγενίου παραδιδόμενα, ὡς νεωτέρας φρενὸς κυήματα).[3] А результат такого взгляда на Булгариса нам уже известен: профессор очутился за порогом академии. Таким образом, мы видим, что афонская драма вовсе не случайность в жизни Булгариса. Он везде, во всех школах, где ему приходилось профессорствовать, возбуждал неудовольствие своими богатыми познаниями и приверженностью к новейшей западной науке. Булгарис не соответствовал традициям, которыми жила Греция XVIII в. Да и могло ли быть иначе? Общник немецких профессоров, собеседник Вольтера, впоследствии избранник императрицы Екатерины II (εἰς τὸν φθόνον τῶν συνοδικῶν τῆς ἀρκτώας Ἐκκλησας!)[4] — мог ли ужиться на Афоне? Вообще мог ли даже найти себе правильную оценку в греческом обществе того времени, в таком

[1] *Σάθας.* Νέοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 567; *Лебедев А.* Указ. соч. С. 212.

[2] *Μάθα.* Σ. 319.

[3] *Γεδεών.* Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Σ. 163.

[4] Гедеон, слова которого мы здесь приводим (Χρονικὰ. Σ. 165), утверждает, что Екатерина II назначила Булгариса архиепископом Словенским и Херсонским «к досаде членов Св. Синода Северной (Русской) церкви». Правда ли это?

обществе, где ученые (?) люди продолжали еще думать, что математика вредна, «ибо приводит к отрицанию постов».[1]

Итак, мы видим, что обстоятельства, на несчастье Булгариса, сложились так, что он должен был не раз бросать профессорскую деятельность, впрочем, не обстоятельства сами по себе, а дух времени требовал такой жертвы. Да, Булгарису, по его собственному выражению, часто приходилось на жизненном пути пересаживаться «с коня на осла», т. е. из лучшего положения попадать в худшее. Счастье не благоприятствовало ему. В афонской же истории ему пришлось не только пересесть с коня на осла, но даже прямо очутиться под копытами последнего. Ведь ему «грозили розгами»!

С удалением Булгариса из Афонской академии главным наставником в ней и схолархом был сделан некто Афанасий Паросец, тот самый, который рассуждал, что «кто путешествовал по Европе, тот по этому самому (!) атеист, и что математика ведет к атеизму, так как первым результатом ее становится отрицание постов». Назначен был в академию человек с подобными взглядами, и на чье же место? На место Булгариса, который глубоко сочувствовал «новейшим научным теориям» и, конечно, проводил их в сознание студентов. Результатов такого назначения начальником в академию отъявленного врага Европы и научных интересов ждать пришлось недолго. Студенты подняли бунт, и академия навсегда прекратила свое существование. Афанасий Паросец бросил академию вследствие, конечно, неслучайной «беспорядочности и непослушания учеников».[2] История Афонской академии на этом и кончается.

Гибель академии оплакана была одним из учеников Евгения Булгариса, Черноводским уроженцем из Болгарии, Иосипом Мисиодаксом, в следующих словах: ποῦ ὁ κλεινὸς Εὐγένιος; ποῦ ἡ πολυπαθὴς χορεία τῶν μαθητῶν, ἥτις ἐν χαρᾷ τῆς Ἑλλάδος πάσης συνεκρότει ἕνα Ἑλικῶνα νέον Μουσῶν καὶ Μούσοτρόφων; ἐφυγαδεύθη ἐκεῖνος, ἐφυγαδεύθη αὐτή. Βροντὴ νεμέσεως ἐπέπεσε καὶ ἐξεκύρπισε διδάσκουτας καὶ διδασκομένους, καὶ ἡ οἰκοδομὴ εκείνη... κατήντησεν (οἴμοι!) ἡ κατοικία, ἡ φωλεὰ τῶν κοράκων.[3] (Где прославленный Евгений? Где подверженное многим страданиям круговращение учеников, которое в радости всей Эллады соделало единую геликонскую юность наукой наставников; изгнан он, изгнано и оно. Гром гнева пронесся и достиг и учащих, и учащихся, и то устроение (т. е. Академия) превратилось в селение и прибежище воронов. — *Ред.*).

---

[1] *Γεδεών.* Ibid. Σ. 248.

[2] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 631.

[3] *Ζαβίρα.* Νέα Ἑλλάς. Σ. 291, 350.

Но и это «прибежище вранов» — во что превратилась академия — исчезло с лица земли. Здания академии сделались добычей пламени. Преосв. Порфирий рассказывает: «Мне говорили, что монахи подожгли академию намеренно, думая, что ученость не нужна *для того света*» (курсив владыки).[1] Когда это было, мы не знаем.

«Ныне, — прибавляет тот же автор, — от самого строения (академии) остались только ветхие стены и догнивающие брусья, а двор весь зарос колючим кустарником». Sic transit gloria mundi! (Так приходит земная слава! — *лат.*)

«Афонская академия погибла, — заключает преосв. Порфирий свою повесть, — но не погибла память и слава ее основателя — Евгения».[2]

Достаточно познакомившись, как нам кажется, с общеобразовательными школами в Константинопольском патриархате изучаемого нами времени, сделаем теперь несколько замечаний о таковых же общеобразовательных школах, устроенных греками в интересах их просвещения за пределами Турко-Греции. Из числа этих школ самое видное место занимает Венецианская. Турецкое завоевание Константинополя заставило многих состоятельных греков бежать из отечества, чтобы заниматься торговлей и мореходством на чужой стороне, вследствие чего почти во всех торговых, и особенно приморских городах Европы появились торговые греческие колонии. Так возникла греческая община в Венеции. Она устроилась во многих отношениях очень удобно. Венецианская республика по своим коммерческим видам в начале XVI в. испросила грекам у папы Льва X Медичи (1513–1521) свободное исповедание их веры. Желая сохранить, однако же, хоть некоторую тень власти над указанной греческой общиной, римский двор потребовал себе в качестве дани от венецианских греков ежегодный взнос нескольких пудов белого воска, но и эта дань никогда не была вносима. С течением времени община добилась права построить и построила себе в городе церковь, на фронтоне которой читается такая надпись: «Христу Спасителю и св. великомученику Георгию переселенцы греческие и приходящие в Венецию, дабы прославить Бога по обрядам отечественным, на свои средства соорудили храм сей в 1561 г.». Храм, построенный греками в Венеции и носящий наименование храма св. Георгия, отличался великолепием, так как был построен знаменитым зодчим Сансовино. С 1561 г., со времени построения этой церкви, она сделалась центром как церковно-общественной, так и интеллектуальной стороны в жизни венецианских греков, да и не одних этих греков. При церкви появилось двое греческих священников

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Указ. соч. С. 70.

[2] Там же. С. 62.

и была учреждена архиерейская кафедра, епископ которой стал титуловаться именем епископа Филадельфийского (это были номинальные епископы Филадельфийской епархии, находящейся в Малой Азии); епископское управление, однако, происходило в полной зависимости от Константинопольского патриарха, имя которого разрешено было возносить на ектеньях в храме св. Георгия. Интересно, что в Венеции латинские священники обязаны были сопровождать по улицам каждого православного покойника своего прихода с пением погребальных гимнов и затем передавать тело усопшего греческому духовенству в притворе церкви св. Георгия; этот обычай, продолжавшийся не одно столетие, введен был для того, чтобы не произошло какого-либо оскорбления от беспокойной городской черни иноверному духовенству и не нарушались бы мирные отношения венецианского народонаселения к грекам. Разумеется, греки такой предупредительностью обязаны не Риму, а Венеции.[1] При той же церкви св. Георгия в конце XVI в. открыто было и греческое училище с именем гимназии.[2] Оно было устроено по обычному в то время типу греческих гимназий, о которых мы имели случай говорить раньше. Некоторые из учеников Венецианской гимназии не довольствовались тем образованием, которое они получали здесь, и отправлялись заканчивать его в Падуанском университете (Падуя входила в состав Венецианской республики). Таким образом, гимназия эта служила для подготовления греков к университетскому образованию. Кроме юношей венецианской греческой общины, здесь (в гимназии) учились и пришлые греческие юноши с Востока, которые тоже иногда потом слушали курс наук в Падуанском университете, и «украсившись лаврами, возвращались к своим отечественным Ларам».[3] В Венеции, благодаря усердию местных греков, а также и греков с Востока (например, Филиппа Киприянина, протонотария Великой Церкви (нач. XVII в.)), устроилось несколько даровых общежитий (конвиктов) для учеников рассматриваемой гимназии. В этом отношении в особенности заслуживает упоминания щедрое пожертвование венецианского грека Фомы Флаггиниса, который по духовному завещанию оставил в пользу бедных учеников гимназии большой капитал в 170 тыс. дукатов; на проценты с этого капитала имели право содержаться в особом общежитии необеспеченные греческие дети, исключительно право-

[1] *Муравьев А. Н.* Состояние Православной Церкви в Венеции//Прибавления (1846 г.) к Творениям св. Отцев. Т. IV. С. 294–296.

[2] Первым учителем в ней был Николай Ласкарис (с 1593 г.). См.: *Σάθας.* Σ. 213.

[3] *Pichler.* Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im XVII Jahrhund. München, 1862. S. 40.

славного исповедания, преимущественно с островов Керкиры (родины Фомы) и Кипра. Определением Венецианской герусии (сената) от 6 сентября 1664 г. общежитие это получило имя основателя («Флаггинианово») и назначено было постоянно содержаться в нем одиннадцати воспитанникам.[1] — В начале XVIII в. некоторое время учился в этой школе уже известный нам русский паломник Григорович-Барский, который в своем дневнике записал, как всегда, любопытные известия и о Венецианской школе. Вот что говорит он о ней: в Венеции есть «семинариум», т. е. греческая школа, в которой учатся греческие мальчики, стекающиеся сюда из разных сторон. Предметами учения служат латинский и итальянский языки, а также риторика (но может быть, добавим, и другие науки). Курс учения в «семинариуме» продолжался шесть лет. Содержание школы стоило больших денег. Деньги для содержания училища доставляли венецианские аристократы, они платили жалованье учителю и давали средства на пищу и одежду ученикам, несмотря на то, что эти мальчики принадлежали к чужой нации. Из этих последних замечаний открывается, что не одни богатые венецианские греки, но и венецианцы не оставляли греческую гимназию без надлежащей материальной поддержки. Нашему Барскому пришлось пробыть в Венеции три зимних месяца: ноябрь, декабрь и январь (1724 и 1725 гг.). С самого же начала соскучившись от ничегонеделания, он решил записаться в число учеников школы и заняться изучением греческого языка. Преподавателем в школе было духовное лицо, у которого случалось быть на исповеди нашему паломнику; к нему-то Барский и обратился с просьбой дозволить ему посещение училища. Преподаватель охотно согласился на его просьбу и даже внушил прочим ученикам, чтобы они объясняли ему, если он будет о чем-либо их спрашивать, и вообще, чтобы они все показывали ему и научали его.[2] Товарищескими отношениями учеников школы Барский был очень доволен.[3] Впрочем, занятия Барского в школе не имели, по его словам, большого успеха, как по кратковременности пребывания его в столице Венецианской республики, так и по другим причинам. Нужно сказать, что как человек бедный Барский поместился в странноприимнице при церкви св. Георгия и испытывал разного рода неудобства, мешавшие школьному обучению. В странноприимнице ему выдавали еженедельно по 15 солидов (по 2 алтына) на харчи, но денег этих ему на пропитание не хватало ввиду большой дороговизны в Венеции. Поэтому наш Барский поступал

[1] *Σάθας*. Σ. 826–827.

[2] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. Т. I. С. 155.

[3] Там же. С. 168.

так: один день ходил в школу, два следующих бродил по улицам, прося милостыню: плохое уже это учение! Да и жизнь в странноприимнице отнюдь не благоприятствовала занятию наукой. Он помещался здесь «купно с инними убогими», в числе этих убогих было немало «невольников, от Турка утекших или как-нибудь свободившихся», без сомнения, все это было отребье народа. Сожители Барского не только не сочувствовали его похвальным стремлениям к науке, но и возненавидели его за них. Они жгли его учебные книги и записки и делали с ними «прочая неугодная»; они издевались над ним и в насмешку прозвали его «премудрым Соломоном» и даже еще хуже поступали с ревностным школьником — «многая пакостя деяху».[1] При таких обстоятельствах от хождения Барского в училище было мало пользы. «Благодарив аз Бога и на большую Егож честь и похвалу учахся, обаче мало ползовахься», — заявляет он о плодах своего учения в Венецианской гимназии. — Указанная гимназия процветала во все время бытия Венецианской республики, с падением же ее (в нач. XIX в.) и подчинением Венеции Австрийской империи греческая община здесь обеднела, епископская кафедра была закрыта, вместо гимназии при храме св. Георгия осталось только «малое училище», вероятно, просто начальная школа.[2]

Из числа греческих школ на Западе важнейшее место после Венецианской гимназии занимает гимназия в Падуе. Что касается Падуанской гимназии, то происхождение ее несколько иное, чем Венецианской и других греческих заграничных школ. В Падуе не было колонии греческих купцов, но здешний университет как ближайший к Греции из всех университетов Западной Европы был местом образования, по крайней мере, для девяти десятых всех греков, которые искали этого образования в Западной Европе. Таким образом, учреждение здешней гимназии вызвано было потребностью иметь наготове среднее учебное заведение, открывавшее доступ к слушанию университетских лекций. Возникновение Падуанской гимназии можно относить к началу XVII в.[3] Подобно тому, как это было в Венеции, в Падуе было учреждено, благодаря щедрости богатых греков из разных местностей, несколько даровых общежитий для учеников гимназии, а именно в конце XVI и в первой половине XVII в. здесь возникли три общежития: одно для 4 греческих мальчиков (с Кипра), другое для 8 вообще греческих учеников, третье для 24 (для 16 уроженцев Крита и для 8 греческих детей без различия их

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. С. 155–156. Ср.: С. 151.

[2] *Муравьев А. Н.* Состояние Православной Церкви в Венеции. С. 296, 298.

[3] *Голубинский Е. Е.* Очерк истории просвещения у греков... // Правосл. Обозрение. 1872. Т. I. С. 715; *Σάθας.* Σ. 417.

места рождения).[1] Кстати сказать, греки — студенты Падуанского университета ввиду множества учащихся в Падуе и вследствие малочисленности богатых греков здесь часто испытывали крайние лишения.[2] Кроме вышеупомянутых греческих заграничных гимназий, славились еще греческие гимназии: в Риме (основана греческим ученым Яносом Ласкарисом при папе Льве X)[3] и во Флоренции (имела своим первым учителем очень образованного грека, Арсения Апостолия),[4] но обе эти гимназии были недолговечны.[5]

Между немецкими городами наибольшей симпатией любознательных греков пользовался Лейпциг, где была греческая церковь и где на скамьях в университете можно было видеть греков в монашеском и диаконском одеянии; Лейпцигский университет в числе своих учеников имел и знаменитого Евгения Булгариса.[6] Из числа великобританских городов греки, кажется, чаще всего попадали в Лондон (и Оксфорд). Так, в конце XVII в. (в 1683 г.) некто Вениамин Удроф из Оксфорда обратился с письмами к патриарху Иерусалимскому и другим греческим патриархам и митрополитам; в этих письмах Удроф, с соизволения английского духовного начальства, просил «послать в Лондон юношей, способных учиться наукам и знающих языки сирийский, арабский и московский, для изучения медицины и богословия по чистому откровению Евангельскому».[7] Такой призыв, нужно думать, не остался напрасным. Говоря о протестантских университетах, мы сделали и такие указания, которые свидетельствуют, что не одни грекимиряне могли учиться здесь, но что и духовные греческие лица, а также и готовящиеся к духовному сану могли быть в тех же высших учебных заведениях Западной Европы и действительно бывали в них; но, разумеется, такие случаи встречались редко.

Мы окончили предпринятую нами задачу обозреть те общеобразовательные учреждения Константинопольского патриархата (начиная от времени падения Константинополя в 1453 г.), которые служили или могли служить пользе духовного просвещения, приготовляя будущих пастырей Церкви

---

[1] *Pichler*. Op. cit. S. 40.

[2] Turco-Graecia. P. 456–457, 500; *Σάθας*. Σ. 326.

[3] О греческой же коллегии в Риме, основанной для воспитания греков папой Григорием XIII, мы будем говорить при другом случае.

[4] *Legrand*. Bibliographie Hellénique (XV^e^–XVI^e^ siècl.). Paris, 1885. T. I. P. CLXX.

[5] Ibid.; *Σάθας*. Σ. 114–116.

[6] *Порфирий (Успенский), преосв*. Первое путешествие в Афонские монастыри. Ч. II. Отд. 2. С. 63–64.

[7] *Сырку П. А*. Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского). СПб., 1891. С. 234.

к исполнению их обязанностей. При этом слегка коснулись и некоторых заграничных греческих и негреческих школ, в которых, хоть и изредка, могли учиться люди, посвящавшие себя потом пастырскому долгу в Константинопольском патриархате. Нашей целью при ознакомлении со всеми вышеуказанными школами было показать, где и какое получали образование пастыри Константинопольского патриархата вплоть до того времени, когда в этом патриархате начали появляться *специально-духовные школы* (а это встречаем лишь около середины XIX в.: в это время открылась, например, Халкинская Духовная школа). Из тех фактов, которые нами в обилии представлены выше для уяснения этого вопроса, открывается, что школ в рассматриваемом патриархате было мало, что образование давалось в них невысокого качества, почему, естественно, и духовенство Великой Церкви не стояло на высоте своего призвания во все века до того самого времени, когда здесь возникают специально-духовные школы. Что это действительно было так, видно из нижеследующих свидетельств.

В XVI в. хотя в школах Константинопольского патриархата и были в большом ходу богослужебные книги, вроде Часослова и Октоиха, но от этого получалось мало пользы, потому что «только очень немногие между священниками и монахами понимали написанное в этих книгах», а не понимали они написанного вследствие отсутствия изучения в школах древнегреческого языка, на котором указанные книги были изложены. Об этом явлении не молчали и сами иерархи патриархата, так, например, один митрополит Фессалоникийский (XVI в.) сознавался, что ни один монах в его епархии не знал древнегреческого языка, а следовательно, совсем не понимал церковных молитвословий.[1]

Свидетельство XVII в. У Мелетия, митрополита Афинского, читаем: Кирилл, патриарх Александрийский (впоследствии Константинопольский), в 1612 г. написал церковное (т. е. ради церковной пользы) письмо к Иоанну Утенбогарту (голландскому богослову), от которого в Бельгии возник раскол арминиан; в этом письме между прочим говорилось: «Встречаются некоторые, обличающие Восточную церковь в невежестве, так как изучение наук и философии перешло отсюда в другие страны; но именно потому-то, что Восточная церковь ныне чужда науки, она должна считаться истинно (λίαν) блаженной (счастливой), не будучи знакома с жалкими (ὀλέθριοι) вопросами, которые в настоящее время оскверняют (μιαίνουσαι) слух людей».[2] Здесь не только констатируется факт невежества греческого духовенства, но он притом же и восхваляется.

---

[1] Turco-Graecia. P. 205; *Pichler*. Op. cit. S. 29.

[2] *Μελετίου.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Т. III. Σ. 431.

Свидетельство XIX в., характеризующее положение дела в конце XVIII и в начале следующего века. Известный греческий писатель Константин Экономос († 1857 г.) утверждал следующее: «Одно простое чтение богослужебных книг, и часто весьма неудовлетворительное, но если только соединялось с мелодичностью голоса, давало уже право на священническую и диаконскую должность». Невежество низшего клира простиралось так далеко, что из 1000 священников едва 10 могли подписать свое имя; кто же из них умел или мог писать, тот уже считался за ученого и потому, в знак своей учености, носил при себе чернильницу. Немногим лучше низшего духовенства было образовано и высшее. «Между 180 архиереями, которые, за исключением титулярных епископов, составляли высший клир Восточной церкви, едва 10 обладали надлежащим образованием; из остальных 170 тридцать или сорок если и были образованы, то все их образование ограничивалось только одной греческой словесностью и чтением (в точном смысле слова) Св. Писания и св. Отцов. Если же кто-либо из лиц, принадлежащих к клиру, и отправлялся в Европу для образования, то или вовсе не возвращался в свое отечество, или же если и возвращался, то мало был почитаем своими неучеными соотечественниками и сослуживцами, так называемыми дельцами, которые были опытнее его в устроении разных церковных процессий и мирских торжеств».[1]

Принимая во внимание вышеприведенные свидетельства от XVI до начала XIX в., мы можем утверждать, как и другие утверждают, что образование греческого духовенства в эпоху от падения Константинополя до середины XIX в. было «самое несовершенное».[2] Но это явление не должно нас слишком соблазнять. Никак нельзя забывать того, что греческое духовенство, по крайней мере высшее, в течение указанных веков носило на себе черты культурности, этот благоприятный пережиток, наследованный им от византийских времен. Некоторые западные писатели именуют греков «библиотекарями древности»: у таких библиотекарей духовенство, в особенности высшее, не могло быть людьми некнижными, незнакомыми с книгой; этого и не было. Патриарх Досифей говорил, что у греческих архиереев «книги вместо вотчин».[3] Это значит

---

[1] *Κωνσταντίνου Οἰκονόμου.* Τριακονταετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ, ἢ συνταγματιον ἱστορικὸν τῶν ἐκκλησιαστικῶν συμβεβηκότων (1821–1852). Ἀθῆναι, 1864. Σ. 137. Ср.: *Курганов Ф. А.* Устройство Церкви королевства Греческого. Казань, 1871. С. 418–419 и *Maurer.* Das Griechische Völk. Heidelberg, 1835. Bd. II. S. 153.

[2] *Курганов Ф. А.* Указ. соч. С. 418.

[3] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 гг.). М., 1891. С. 58.

не то, чтобы греческие архиереи книги предпочитали вотчинам (таких примеров не встречалось), а значит то, что эти архиереи если не имели вотчин, то имели хоть книги. И кто не скажет, что книга — доброе дело? Благодаря книге и наследию культурности от времен более древних греческое духовенство отличалось значительной религиозной толерантностью и ясным религиозным смыслом. Вот несколько примеров. Православные патриархи заходили в армянскую церковь и прикладывались здесь к иконам («Проскинитарий Арсения Суханова».[1] С. 55). Они же заходили и в церковь франков (римо-католиков), причем играл орган, а патриарх кланялся иконам (Там же. С. 56), при каждении же ему он осенял рукой римско-католическое духовенство (Там же. С. 56). Когда иноверный патриарх посещал обитель, где пребывал православный патриарх, то этот последний встречал гостя с крестным ходом и целовался с гостем; для него отверзались врата храмов, он мог входить в них (храмы), причем православное духовенство пело: «Достойно есть» (т. е. входное), ему дозволялось вступать через Царские врата и лобзать св. Престол (Там же. С. 66). Митрополиты совершали освящение воды на реке в Богоявление вместе с римско-католическим епископом (Там же. С. 358). В православных храмах при патриаршем служении одновременно присутствовали православные, римо-католики и армяне — и патриарх заведомо благословлял всех их как чад своих (Там же). В пределах теперешнего Греческого королевства в старые времена случалось, что одни и те же церкви служили и для греческого, и для латинского богослужения; или даже бывало вот что: в одной и той же церкви в одно и то же время совершалось два богослужения (литургии) — греческое и латинское: по прочтении латинским диаконом «Апостола» сейчас же начинал читать это же самое и греческое духовное лицо по-гречески; то же повторялось и в отношении чтения св. Евангелия.[2] — В своей домашней жизни греческие иерархи совсем не чуждались иноверного духовенства. Патриархи не считали зазорным для себя посещать, например, армянское духовенство, вкушать с ним вино и плоды (Там же. С. 55); патриархи не избегали случая разделять трапезу и с римско-католическим духовенством (Там же. С. 56). Дружественность отношений представителей Православия и иноверия простиралась иногда так далеко, что, например, православный и армянский патриархи сидели вместе и «ели с одного блюда» (Там же. С. 69); мало того, патриархи эти провозглашали друг за друга «здравицу, причем оба пили и целовались в уста» (Там же. С. 70). Разумеется, так было не везде и не всегда, а большей частью

[1] «Проскинитарий» этот, нами здесь цитируемый, издан Императорским Православным Палестинским об-вом под ред. проф. Н. И. Ивановского. СПб., 1889.

[2] *Maurer*. Der Griechische Völk. Bd. I. Heidelberg, 1835. S. 418.

тогда и там, где нельзя было ожидать соблазна для людей с немощной совестью. Не скроем, что иногда религиозная толерантность простиралась далеко и, с нашей точки зрения, преступала пределы канонов; но *не нам* судить за это греческих иерархов. — В частных вопросах религиозной практики греческие иерархи обнаруживали ясный религиозный смысл. Если, например, русскому обществу XVII в. казалось непозволительным в какой-нибудь крайности для служении литургии употреблять вместо просфоры простой хлеб того же качества или отпевать покойника в день воскресный и праздничный, или же священнику служить (литургию) после мытья в бане, то патриарх Иоанникий находил все подобные взгляды неосновательными (Там же. С. 42–45). Если тому же русскому обществу представлялось греховным «есть хлеб бусурманов» и жить в их домах, то патриарх Досифей рассуждал, что ни в том, ни в другом нет никакого греха.[1] — Столь же много любопытного представляли взгляды греческих иерархов на их отношения к прочим верующим. Епископы, митрополиты и патриархи сами принимали на исповедь мужчин и женщин (Там же. С. 357), они же венчали браки. В их кельи открыт был свободный доступ по всякому делу — монахиням, боярыням, девам (Там же. С. 358). Подобно мирянам, иерархи в пост употребляли и раков, и устрицы, и омары, и другие суррогаты рыбы, что, на взгляд русских людей того же времени, представлялось «гадостью» и «скверной» (Там же. С. 357). Близостью пастырей к пасомым и происходящим отсюда доверием пасомых к пастырям объясняют то отрадное явление, что в Греческой церкви никогда, ни при каких обстоятельствах не возникало расколов.[2]

Таким образом, греческому духовенству в изучаемое нами время недоставало должного образования, но это духовенство обладало культурностью, заменявшей для него образование.

## III

Церковные, или Духовные, школы; Халкинская школа — ее происхождение, местоположение, внешний вид; ее организация: администрация, преподаватели, ученики, учебные курсы, экзамены годичные и выпускные; дисциплина и пр.; — влияние митрополита Московского Филарета на устройство школы; — впечатления от экзаменов и церемонии выдачи дипломов в Халкинском училище; — нечто по части статистики школы; — две катастрофы в жизни

[1] *Каптерев Н. Ф.* Сношения патриарха Досифея... Приложения. С. 30.

[2] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского). С. 80.

школы самого последнего времени; — судьба питомцев Халкинской школы; — мысли грека по поводу юбилейного года этой школы. — Духовная школа в Константинополе. — Полузаграничные богословские училища: богословский факультет в Афинах, его неудовлетворительность и бесплодность, Ризариевская семинария там же, ее отклонение от своего назначения. — Вопрос о состоянии клира Константинопольского патриархата текущего времени по отношению к образованности; — опять: надежды на будущее.

Как это ни странно, Константинопольская патриархия почти до середины XIX в. не имела духовных школ; духовенство получало образование в тех же общих школах, в которых учились все ищущие просвещения, без различия их будущих профессий. Впрочем, нужно сказать, что Византийское государство прожило всю свою жизнь, не имея специально-богословских школ. Но потребности нашего времени не могли не вызвать появления богословских школ и в среде Греческой церкви, которая, как видим, долго жила и руководствовалась преданиями древней Византии.

Первая богословская школа возникает в Константинопольском патриархате в 1844 г., при патриархе Германе IV, его стараниями. Название ее общеизвестно. Это Халкинская школа, имеющая значение и главной семинарии, и Духовной академии для Константинопольского патриархата.

Если в Галате, в Константинополе, сесть на пароход, отправляющийся к так называемым Принцевым островам Мраморного моря, то через час глазам откроется зрелище острова, представляющего собой гору, сплошь покрытую густой древесной растительностью и увенчаную ярко белеющим зданием. Это и есть остров Халки, один из группы Принцевых островов, а виднеющееся на нем здание и есть интересующая нас школа. А еще через полчаса пароход причаливает к пристани названного острова. С пристани ясно открывается, что эта школа занимает вершину совершенно отдельно стоящей горы. Впрочем, остров Халки не представляет особой пустыни, он довольно велик и в значительной мере населен. Кроме богословского училища и нескольких монастырей, на нем находятся и другие обширные училища, как греческие (например, коммерческое), так и турецкое (военное). В Константинополе, очевидно, держатся тех же воззрений, каких и англичане у себя, а именно, что для блага учащихся, а может и учащих, школы должны быть основываемы вдали от городского шума и столичных соблазнов. Халки оказывается чем-то вроде константинопольского Оксфорда. Так как остров в значительной степени населен, то можно было бы думать, что богословское училище не представляет собой очень уединенного места. Но такое предположение ошибочно. Училище занимает совершенно отдельный

холм, так что оно является изолированным, как корабль в море. С пристани острова беловатые здания училища кажутся орлиным гнездом, помещающимся на верхушке скалы. Путь к школе по причине крутизны очень труден. Тяжелый этот путь на одного русского путешественника навеял следующие, не лишенные справедливости размышления: «Любящий созерцать может видеть в таком подъеме символическое изображение того незримого труда, с каким христианский богослов восходит на мысленную гору возможно точного и полного боговéдения, — особенного труда в такие минуты жизни, когда жизнь какой-либо страсти утомляет нравственные силы благочестивого труженика. Так, *Царствие Божие нудится и нуждницы восхищают е...*»[1] Дорога в гору не только трудна, но и длинна. Когда лично нам самим приходилось подниматься к училищу, то даже на долготерпеливом «осляти» (лошадей там не оказалось) мы взбирались на гору не менее 20 минут.[2] Зато, поднявшись на гору к училищному корпусу, путник сразу же забывает о трудности горного подъема. С вершины холма открывается чудный, единственный в своем роде вид. Вдали чуть-чуть виднеется Константинополь с его причудливыми очертаниями, а вот и прочие Принцевы острова, рассеянные по всем сторонам; море и небо соперничают между собой в чистоте и яркости лазури, и тут же могучий лес, представляющий собой диковину вблизи Константинополя. Училище стоит среди благоухающего леса и дышит в одно и то же время и горным, и морским, и лесным воздухом. Халкинскую училищную гору за ее восхитительные виды греки именуют Феоптрой. Но самый училищный корпус не представляет ничего внушительного. Школа помещается на месте древнего монастыря в честь Св. Троицы, основанного знаменитым патриархом Фотием, но от монастыря, кажется, ничего не осталось, если не считать небольшой церкви, занимающей центр училищного двора и похожей больше на часовню (или капеллу). Здания школы имеют вид правильного квадрата и не отличаются ни красотой, ни архитектурными особенностями. Вообще, с первого взгляда видно, что богословская школа не богата материальными средствами и не знакома с изысканностью. Она не похожа по красоте и величине зданий ни

[1] Журнал «Духовный Вестник». 1866, октябрь. С. 256.

[2] Мы посетили остров Халку и его богословское училище в 1891 г. Впечатлениями, полученными нами от этой поездки, мы отчасти и будем пользоваться при описании здесь Халкинской школы. Но, к сожалению, наша поездка происходила в самый мертвый сезон училищной жизни — в июле, т. е. в то время, когда началась вакация в этой школе. См. нашу статью «Неделя в Константинополе» (Богосл. Вестник. 1892. Т. II и отдельной брошюрой).

на наши академии, ни на наши семинарии; мне она живо напоминает одно подмосковное Духовное училище прежнего времени (50–70-х гг.), а именно Николо-Перервинское, которое помещалось тоже в монастыре, в центре которого расположена церковь (но величественная и богатая). Я побывал в Халкинском училище, кажется, везде: и в церкви, и в библиотеке, и в столовой, и в классах, и в помещениях воспитанников, но все это было более чем скромно.[1] Внешняя церковная жизнь подчинена самому строгому, почти скитскому режиму. Ворота всегда на замке. Нет там ни оглушительных роялей, ни надоедливых скрипок (инструментов, первообраз которых создан нечестивым поколением: *Быт.* 4, 21–23). «Женск пол» можно видеть здесь только на расстоянии пушечного выстрела. Если бы каким-либо волшебством перенести студентов какой-либо из наших академий в запертую ограду Халкинской школы, то никто в мире не уверил бы их, что они обретаются в так называемом «Училище Великой Церкви», а не в великой тюрьме. Но греки не мы, а мы — не греки. У них, взирающих на Восток, многое не так, как у нас, устремляющих взоры более на Запад.

Халкинская школа живет и управляется, руководствуясь определенным уставом, утвержденным высшей церковной властью в Константинополе. Первый ее устав появился в 1845 г., а второй, измененный, — в 1852 г.[2] Ныне же действующий устав ее есть новый устав. Можно найти значительную разницу между указанными уставами и новым. Второй из них действовал до 1867 г., когда при Константинопольском патриархе Григории VI был выработан и издан устав, сохраняющий свою силу до теперешнего времени. О втором, догригорьевском, уставе мы имеем немного сведений, и этими сведениями мы обязаны известному русскому изданию «Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского». Дело в том, что в конце 50-х гг. нашему великому святителю по какой-то остающейся невыясненной причине прежний догригорьевский устав Халкинской школы был отдан на рассмотрение. Весьма возможно, что Константинопольская патриархия,

---

[1] Описывая училищные здания, мы должны сказать, что таковыми они были до 1894 г., когда страшное землетрясение разрушило училище. Впоследствии, а именно уже в 1896 г., школьный корпус был восстановлен; но в первоначальном ли виде, этого мы не знаем. Впрочем, вероятнее всего, что сохранен прежний вид училищных зданий, ибо Константинополь — город археологический и там любят придерживаться старины.

[2] Достаточные сведения о первом уставе можно найти в статье Соколова И. И. «Первый устав Халкинской школы», о втором же уставе автор только упоминает, указывая, что он появился в 1852 г. (Христ. Чтение. 1903, февраль. С. 328).

желая дать возможно лучшую постановку учебно-воспитательного дела в Халкинской школе, обратилась к нашему Св. Синоду, в ведомстве которого уже давно находилось множество специально-духовных школ, с предложением выразить свой голос по вопросу о порядках, существовавших в тогдашней Халкинской школе. Св. Синод, как это часто случалось в то время, подобную задачу поручил Московскому святителю. Филарет, исполняя это поручение, двукратно рассматривал устав указанной школы и выразил о нем свое компетентное мнение. В общем, Московскому владыке устав мало нравился, хотя в то же время он находил, что частности этого устава заслуживают одобрения и даже подражания. Об уставе Халкинской школы Филарет говорил: «*Организация Халкинского богословского училища незавидна; управление училищем не очень достойно подражания; статьи об учении* (науке) *в уставе Халкинского училища скудны*. Но в уставе, — прибавляет мудрый критик, — есть примечательные правила относительно благочестия, нравственности, благочиния, хозяйства».[1] Вот отзывы Московского святителя о прежнем уставе Халкинской школы. Заметим, что многие суждения владыки, отличающиеся, как всегда, проницательностью и глубиной, с благодарностью и большой пользой приняты во внимание составителями нового устава той же школы, совершившими дело пересмотра этого последнего, как мы сказали, в правление патриарха Григория VI (в 1867 г.). Впрочем, с деталями суждений митрополита Филарета по интересующему нас вопросу считаем более уместным познакомить читателя при рассмотрении теперешнего строя учебно-воспитательного дела в изучаемой нами школе.

Итак, посмотрим: какие характеристические черты представляет теперешний строй учебно-воспитательного дела в Халкинской школе? При рассмотрении этого вопроса мы будем руководствоваться главным образом теперешним уставом Халкинской школы,[2] причем станем держаться и того

---

[1] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского... Т. IV. М., 1886. С. 389, 392, 561.

[2] Когда в 1891 г. нам посчастливилось побывать в Халкинской школе, то, зайдя в ее библиотеку, мы просили библиотекаря дать нам «протоколы» или «отчеты» относительно учебно-воспитательной деятельности школы; но оказалось, что ничего подобного вовсе не существует. А чтобы не оставить нас с обманутыми надеждами, библиотекарь любезно подарил нам «Устав» школы. Признаемся, что тогда не придали этому подарку никакого значения, ибо путешественнику профессорского звания всегда приходится получать в подарок много всякого книжного хлама от разных лиц. Но *теперь*, когда нам приходится писать о Халкинской школе, мы почувствовали великую благодарность за сейчас указанный подарок. Ибо достать «Устав» Халкинской школы русскому ученому, я думаю, нелегко, тем более что не

порядка в размещении отдельных сторон вопроса, какой находим в том же уставе. Полный титул Халкинского училища, по указанию устава (§ 1), такой: «Богословская школа Великой Христовой церкви». «Школа содержится на ежегодные взносы Вселенского патриарха и святых архиереев Вселенского престола, на добровольные приношения христиан — любителей науки» (§ 2). Но это не значит того, чтобы содержание школы всецело падало на сейчас исчисленные взносы. По крайней мере, по уверению одного русского знатока современного Востока, «контингент воспитанников Халкинской школы составляют большей частью дети светских лиц, материально обеспеченных, воспитанники и родственники епархиальных архиереев, послушники или докимы состоятельных игуменов, эпитропов и тому подобных влиятельных в штатах афонских монастырей лиц, которые (все) делают определенный ежегодный взнос за своих питомцев в школу на их содержание».[1] Таким образом, положенный по уставу обязательный ежегодный взнос на практике покрывает, кажется, только часть училищных расходов, а именно содержание учебно-воспитательного персонала и поддержание в должном порядке училищных зданий.

В административном отношении школа состоит в непосредственной зависимости от патриарха, находится под ведением комитета из архиереев, носящего имя «эфории»», и управляется схолархом, т. е. ректором (§ 3). Эфория состоит из четырех лиц, принадлежащих к числу членов синода, равных по значению в заведовании школы, избираемых патриархом и синодом

---

известно, существует ли в продаже это издание? Устав носит следующее заглавие: Κανονισμὸς τῆς ἐν Χαλκῇ θεολογικῆς σχολῆς, τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1874. «Устав» этот издан в первый раз в 1867 г., как указывает дата, помещенная при последних строках брошюры. Мы считаем этот «Устав» и ныне действующим, во-первых, потому что экземпляр его подарен нам был в 1891 г. не в качестве археологической реликвии, а, во-вторых, потому что с 1891 г. мы усердно следили за движением школьного духовного учебного дела в Константинопольском патриархате и, однако же, не встречали никаких указаний на отмену или новое редактирование «Устава» 1867 г. Позволим себе еще заметить, что редакция «Устава» 1867 г. носит следы поспешности и даже небрежности; так что, например, встречаемся со следующим неизвинительным противоречием в уставе: при исчислении школьного персонала (§ 12) говорится, что в школе полагается *один* надзиратель, а при указании качеств надзирателя и его обязанности говорится, что таковых лиц должно быть *два* (§ 153). В официальном издании такого рода погрешности непростительны.

[1] Из библиограф. статьи Дмитриевского А. А.//Труды Киев. Духовной академии. 1891. Т. III. С. 138.

на один год; впрочем, позволяется одного и того же эфора избирать и еще на год (§§ 5 и 11). О схолархе в уставе говорится следующее: он должен иметь богословское и небогословское образование, но в особенности первое. Схоларх должен неотлучно оставаться в стенах школы (за редкими исключениями) и получать продовольствие от нее же. Он есть председатель учительского совета, созываемого по его желанию; вопросы, рассматриваемые в совете, решаются большинством голосов; при разделении голосов поровну большинство признается за тем мнением, в пользу которого подает свой голос схоларх; составляются протоколы заседаний совета, но о печатании их в уставе нет ни слова. Схоларх отдает отчет в своей деятельности эфории, а через нее — патриарху и синоду (§§ 14, 16, 21–22). Обыкновенно схолархом бывает лицо, носящее звание архимандрита, но должность эту иногда занимает и лицо епископского достоинства и даже в сане митрополита.

Преподавательский персонал составляет десять учителей, не включая схоларха, который обязан преподавать какую-либо науку в школе, но не обязательно богословскую (§§ 17, 23). Преподаватели назначаются эфорией по соглашению со схолархом и утверждаются патриархом и синодом. Они должны иметь священный сан или, по крайней мере, быть богословски образованы. Жить они должны в стенах школы и от нее же получать продовольствие, обедать, подобно схоларху, вместе с учениками от одной и той же трапезы, а ужинать имеют право у себя в помещении. Но во всяком случае один или двое учителей, соблюдая между собой очередность, обязаны являться к общей вечерней трапезе воспитанников (§§ 24–25, 29). Замечу, что когда я сам обозревал столовую Халкинской школы, то мне бросилась в глаза следующая странность: один или два стола были выше других и, так сказать, господствовали над ними. Я не мог понять этого явления и из расспросов проводника узнал, что более высокие столы назначались для учительского персонала (нужно ли это?). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в уставе нет упоминания о том, как поступают женатые преподаватели: неужели и они обязательно являются в столовую к ученикам для обеда и делят себя, таким образом, как бы между двумя семьями? А быть может, женатых преподавателей не полагается, и их не бывает? Этого я, к сожалению, не знаю. Митрополит Филарет по поводу главы устава о преподавателях сделал такую отметку: «Хорошие черты, что наставники составляют общежитие и могут оставаться на всю жизнь» (?). Но прибавляет, что «у нас подражать сему неудобно», и выражает по этому поводу сожаление.[1]

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 389.

Глава устава о воспитанниках представляет немало любопытного. «Число учеников, — говорится здесь, — не превышает шестидесяти, но, однако (сознаемся, несколько нескладно замечается в § 35), может увеличиваться по мере возрастания материальных средств школы». Нам кажется, что появление этой последней прибавки в цитируемом нами месте устава можно объяснить следующим образом: митрополиту Филарету в свое время была известна лишь первая половина параграфа о числе учеников («число учеников не превышает 60»). Но это указание нашему святителю не понравилось. Он писал: «Управление Халкинским училищем не очень достойно подражания. Под патриархом три ежегодных эфора, казначей и он же член синода, потом схоларх-митрополит, наставники, эконом, подчиняющийся схоларху и состоящий в ежедневном сношении с казначеем, четыре части печати в четырех руках (ср. § 4), 25 тыс. руб. серебром содержания.[1] Для чего все это? Для 60 учеников».[2] Это справедливое замечание Московского святителя, сделавшись известным составителям нового Халкинского устава эпохи Григория VI, можно утверждать, заставило призадуматься редакторов устава, и они сочли нужным к словам «не превышает 60» и т. д. присовокупить добавление: «но, однако, число это может увеличиваться по мере возрастания» и т. д. Укажем далее правила, в соответствии с которыми принимаются воспитанники в указанную школу. «Они должны быть не моложе 18 лет и не старше 22, за исключением кончивших курс в гимназии, которые могут быть принимаемы до 25 лет» (разумеется, в этом случае не в первый класс); они обязаны предоставить свидетельство, скрепленное подписью архиерея о добрых их нравах и хорошем их поведении». «Каждый из них должен иметь поручителем кого-нибудь из архиереев в том, что он со всей точностью будет исполнять обязанности, возлагаемые уставом на учеников школы, и что по достижении определенного канонами возраста он примет священный сан». В случае смерти поручителя устав требует, чтобы воспитанник представил за себя другого поручителя из архиереев же (§§ 35–39). Считаем нужным заметить, что приведение в надлежащий порядок сейчас указанных правил касательно воспитанников совершено по мысли и критическим заметкам Московского святителя Филарета.

---

[1] В состав этой суммы входит и 2 тыс. рублей золотом, ежегодно отпускаемые нашим Св. Синодом для увеличения средств казначейства Халкинского училища. Любопытно, что на Черногорскую Духовную семинарию то же наше духовное правительство ежегодно ассигнует 8 тыс. руб. золотом. Спрашивается, почему такое неравенство в воспомоществовании Великой Церкви и малой Церкви?

[2] Собрание мнений и отзывов... С. 561.

В прежнем уставе Халкинской школы указан был не такой возраст поступающих в школу учеников, как в новом уставе: дозволялось принимать и детей 12 лет. Вследствие чего поручительство архиереев и за таких детей, что они со временем примут священный сан, являлось нецелесообразным. С допущением в школу детей такого молодого возраста соединились и некоторые неудобства. Все это не укрылось от проницательного взора Филарета, и он писал: «Ученики принимаются от 12 до 25 лет. Разница трудная для единства в ходе учения. Притом от учеников при поступлении в училище требуется подписка, что они примут священный сан. Как можно требовать сего от двенадцатилетнего через его поручителя?»[1] Составители нового устава, как видно, не только приняли во внимание замечания Филарета, но и сделали соответствующие изменения в уставе: определено было принимать в школу учеников не моложе 18 лет, вследствие чего организация училища приобрела больше стройности и разумности. Составители нового устава действовали, имея такого проницательного помощника, как приснопамятный Филарет. Сделаем перечень остальных правил, нашедших себе место в главе устава «Об учениках». Здесь перечисляются обстоятельства, при которых ученики подлежат исключению, при этом замечается, что если какой-нибудь ученик захочет покинуть школу раньше окончания курса или откажется принять священный сан по достижении канонического возраста, то поручитель подобного ученика обязан вознаградить школу за убытки через внесение 15 турецких лир за каждый год пребывания его в школе. Впрочем, в правилах сказано, что если ученик, отказавшийся облечься в священный сан, потом сделает это, поручитель получает обратно из школьного казначейства внесенный им штраф. Нужно сказать, что в некоторых случаях поручитель освобождается от возмещения убытков при выходе ученика из школы ранее окончания курса; это допускается, если ученик заболел хронической болезнью или оказался неспособным к учению в течение первого же училищного курса (§§ 42–44). Если мы не ошибаемся, то поручители в действительности редко платят за тех учеников, которые не желают принять сана; это заключение основывается на том наблюдении, что ученики часто даже заканчивают курс, оставаясь в мирском звании.

Быть может, не лишним будет для более ясного представления школьной организации перечислить науки, преподаваемые в Халкинском училище. Круг богословских наук составляют следующие: церковная история, герменевтика и толкование Св. Писания, догматическое и нравственное

[1] Там же. С. 389–390.

богословие, патрология и библейская археология, пастырское богословие, гомилетика, катехитика, литургика и церковное право, богословские упражнения (в чем состоят эти упражнения, скажем ниже). К общеобразовательным наукам отнесены в уставе изучаемой школы: св. история, катехизис, антропология (точнее, физиология), психология, логика, ифика и история философии, греческий и латинский языки и их филология, риторика и сочинения, геометрия, арифметика, алгебра, математическая география, история, хронология (?), славянский (читай: русский) и болгарский языки; а также турецкий и французский языки, церковная музыка (пение) теоретически и практически (§ 45). Все эти науки изучаются в течение семи лет. Причем на первых курсах преобладают общеобразовательные предметы изучения, а на последних, наоборот, — богословские. Так, например, на шестом курсе, если не считать языков, из общеобразовательных наук преподается лишь история философии, а на седьмом — исключительно одни богословские науки. Стоит отметить, что при изучении латинского языка ученики знакомятся не только с обычными светскими писателями, но и с церковными — Тертуллианом, Амвросием, Августином (§ 45). В высшем, последнем, классе изложение наук оканчивается в феврале, а остальное время года предоставляется ученикам употреблять на приготовление к выпускному экзамену, который именуется экзаменом на диплом (§ 46). В рассматриваемой нами главе устава «О науках» помещены почему-то еще следующие параграфы: «В каждый воскресный день схоларх и прочие преподаватели по очереди произносят в школьном храме перед учениками краткое поучение нравственного содержания»; «гомилетические упражнения (опыты) воспитанников седьмого курса произносятся с амвона школьного храма в присутствии всех преподавателей и учеников» (§§ 47, 53). Не можем удержаться, чтобы не похвалить это последнее обыкновение: оно очень практично и разумно. Одно остается неясным для нас в приведенном правиле: за богослужением ли произносятся вышеуказанные гомилетические пробы (опыты) или вне его. Разумеется, мы хвалим рассматриваемое обыкновение лишь в том случае, если требуется произносить проповеди с амвона, но не во время богослужения, причем наставник гомилетики может делать соответствующие нужде замечания, в противном же случае, т. е. если гомилетические опыты происходят в церкви за богослужением, указанное обыкновение лишается оригинальности, не представляя собой ничего необычайного.

Митрополит Филарет, рассматривая прежний устав Халкинской школы, замечал: «Статьи об учении в нем скудны», т. е. малоудовлетворительны, не указывая в точности, в чем заключаются недостатки этих «статей».

Во всяком случае, великий святитель был прав, делая подобную заметку. И в новом уставе «статьи об учении» нельзя признать удовлетворительными. В них совсем не указывается, на какой степени высоты должны стоять в школе науки, например, богословские. Одни названия наук очень мало говорят о том, насколько серьезно и глубоко они должны быть излагаемы. Притом в этих «статьях» встречаются требования, бросающиеся в глаза своей наивностью; например, говорится: каждая наука должны быть преподана сполна, от начала до конца (ἀπ' ἀρχῆς μεχρι τέλους, § 49). Подобные требования скорее напоминают низшую школу, чем такую школу, которая в одно и то же время играет роль и семинарии, и академии, какова Халкинская школа. Здесь, очевидно, наука понимается в узком смысле, в смысле учебной книги по известной науке. В составе наук, преподаваемых в школе, есть такие, без которых легко обойтись, и нет таких, которые в наше время считаются совершенно необходимыми. Например, преподается какое-то «естественное право» (ψυσικὸν δίκαιον) как отдел философии (V курс) и не излагается такая простая и нужная наука, как физика. Как увидим ниже, Халкинская школа дает ученую степень, претендующую на такое же значение, какое у нас имеет степень магистра; и, однако, устав не указывает, чтобы воспитанники школы занимались составлением научных диссертаций, возбуждающих и развивающих мыслительные способности.

Очень любопытны экзаменационные порядки, существующие в изучаемой нами школе. Очевидно, здесь придается большое, даже преувеличенное значение экзаменам. Экзамены в Халкинской школе бывают двоякого рода: годичные (курсовые) и экзамены на диплом (выпускные). Испытания последнего рода происходят публично (§§ 57, 59).

Скажем сначала о курсовых. Учение в школе в первых шести классах продолжается до конца мая, а июнь месяц назначается для подготовки учеников к годичным испытаниям. Экзаменационная коллегия состоит из одних учителей под председательством схоларха, причем каждый из наставников экзаменует из своего предмета, прочие же преподаватели могут предлагать вопросы только с разрешения схоларха. Ученики экзаменуются по жребию (διὰ κλήρου), т. е. по билетам, из всех наук, пройденных в течение годичного курса (нужно помнить, что воспитанники последнего, VII курса годичных экзаменов не сдают). По окончании экзаменов экзаменационная коллегия, собравшись специально, определяет степень успехов учеников, принимая во внимание в особенности отметки учителей в течение всего года. При оценке успехов принимаются во внимание письменные работы учеников, как-то: рассуждения и упражнения. Достоинство ученических успехов обозначается не баллами, а словами: «порядочно», «хорошо»,

«отлично», причем первая отметка имеет значение единицы, вторая — 2, а третья — 3. Ученики, получившие за совокупность курсовых успехов отметки «отлично» и «хорошо», переводятся в следующий класс. Ученик же, имеющий за совокупность тех же успехов отметку «порядочно», для перехода в следующий класс обязан удовлетворительно сдать экзамен перед началом учения (в конце августа), иначе остается на второй год в том же классе. Если же по истечении и второго года ученик будет иметь отметку «порядочно», тогда он исключается из школы с известными последствиями для его поручителя. Наиболее преуспевшие ученики получают награду, но какую, устав школы этого не указывает (§§ 62–72).

Читатель, без сомнения, обратил внимание на то, что успехи учеников обозначаются не баллами, а определенными словесными отметками: «отлично» и пр. Эта особенность представляет принадлежность нового Халкинского устава, а в прежнем ее не было. В этом последнем предписывалось отмечать успехи учеников баллами. Виновником же перемены был святитель Филарет, который подверг суровой критике балльную систему, усвоенную Халкинским училищем. Преосвященный критик писал: «Определение успехов учащихся числами и баллами есть странное превращение умственного в механическое. Нельзя почитать удовлетворительным этого превращения разумных свидетельств о разумных действиях учеников в бессловесные числа, которые и решают судьбу ученика сложением и вычитанием».[1] Голос московского критика был услышан в Константинополе, и балльная система исчезла.[2]

Экзамены воспитанников VII курса на диплом (ἐπί διπλώματι) происходят так: они предшествуют годичным испытаниям учеников прочих шести классов (экзамены обыкновенно начинаются 1 июля). Экзаменационная коллегия на этот раз состоит из преподавателей богословских наук; впрочем, если кто из прочих преподавателей имеет богословский диплом (какой школы?), то и он может входить в состав той же коллегии. Выпускные экзамены разделяются на письменные и устные. Письменные экзамены бывают за 15 дней до наступления устных и производятся следующим образом. Каждый из преподавателей богословских наук приготовляет столько

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 390, 562.

[2] В Московской Духовной академии до введения нового академического устава (в 1870 г.), значит, во все время управления ею Филарета, система баллов в оценке успехов учащихся тоже не применялась. Существовали, если память нам не изменяет, следующие отметки успехов по экзамену и сочинениям студента: «очень хорошо», «хорошо», «довольно хорошо» и «порядочно».

тетрадей, сколько экзаменующихся учеников, на них пишет из каждой науки (богословской) по три вопроса, из числа которых ученик обязан дать письменный ответ на какой-нибудь один; дело это происходит под наблюдением схоларха и преподавателя; для написания ответа дается срок в три часа, пишущий не должен иметь под руками ни книги, ни записок и не должен советоваться ни с кем из присутствующих; по готовности письменных ответов на вопросы ученик вручает тетрадь схоларху. Эти тетради отдаются схолархом на рассмотрение экзаменационной коллегии, которая принимает их во внимание при оценке успехов учеников, оканчивающих курс; мало того, они выносятся на публичные испытания для ознакомления с ними всех желающих. — Устные же испытания происходят следующим образом. На них присутствует сам Вселенский патриарх и по крайней мере двое членов патриаршего синода и членов эфории.[1] Каждый из преподавателей предлагает экзаменующемуся различные вопросы из каждой богословской науки: значит, «экзамен имеет вид собеседования». В заключение происходит что-то вроде диспута между автором и преподавательской коллегией по поводу особого сочинения, составленного испытуемым. В пояснение сейчас сказанного нужно заметить следующее: каждый из оканчивающих курс, по крайней мере, за месяц до экзаменов обязан представить схоларху сочинение на богословскую тему, избранную самим автором, но одобренную схолархом; сочинение должно быть написано на чистом греческом языке и иметь объем не менее печатного листа. Схоларх отдает это сочинение на рассмотрение преподавателям, каждому порознь (§§ 73–78. Ср. § 60).[2]

Остановимся на минуту на рассмотрении способа, по которому производятся экзамены в изучаемой нами школе. Сообразно требованиям устава,

---

[1] Иногда экзамен происходит еще более торжественно: на нем присутствует синод в полном составе с патриархом во главе.

[2] Кажется, в прежнем уставе положение дела касательно сейчас указанного сочинения было иное и отличалось крайней неопределенностью. Такое заключение можно сделать на основании следующих замечаний митрополита Филарета: «На выпускном экзамене схоларх задает испытуемому какой-либо из богословских уроков, причем позволяется иметь тетрадку. Если предмет назначен на самом экзамене, то откуда же возьмется готовая тетрадка о предмете, который до экзамена не был известен? А если предмет дан и тетрадка написана заранее, то что это за экзамен? Можно и чужое сочинение написать в тетрадке и читать на экзамене, частью наизусть, частью по тетрадке» (С. 391). Несомненно, что в новом уставе вопрос о сочинении выпускного ученика более упорядочен, согласно совету Московского иерарха.

ученики, за исключением выпускного класса, подвергаются испытаниям по билетам. Московскому святителю пришелся не по душе такой способ испытания учеников, и он в свое время говорил о нем с поразительной резкостью. Вот его рассуждения: «И в Халкинское училище проникла *зараза* испытания по билетам. Странный обычай, основанный на подозрении в обмане. Науку бросают в воздух в беспорядке на изорванных лоскутках. Но этот способ сам себя обманывает. Худой ученик, которому попадается знакомый вопрос, кажется хорошим; хороший ученик, если предмет не по силам обширен, затрудняется иногда нечаянностью вопроса... Способнейшему ученику, — поясняет свою мысль критик в другом месте, — достается простой предмет, и испытатель не имеет случая открыть достоинства ученика. Слабому ученику достается трудный вопрос, и испытатель затрудняется решить, потому ли ответ неудовлетворителен, что труден вопрос, или потому, что ученик незнающ. Если бы испытание шло по порядку науки (т. е. без билетов, в порядке учебного пособия), то уму и памяти ученика удобно было бы следовать за движением предмета. А от обмана нетрудно остеречься вызовом учеников не по воле наставника, а по назначению испытателей, и вопросами испытателей, которые (вопросы) могут быть обращены не к памяти, а к уму испытуемых, и тем лучше открыть их достоинство. Истина может лучше открыться, когда испытатель выйдет из порабощения билетами. Сие говорится здесь не только против Халкинской школы, — прибавляет митрополит Филарет, — но и против наших».[1] Но нашего святителя не послушалось не только начальство наших школ, живущих «в порабощении билетами», но не вняло критику и начальство Халкинской школы, вообще очень ценившее мудрые замечание Московского мудреца. Почему случилось это последнее, разъяснить не беремся. Отрадно будет указать на то, что хотя бы выпускные экзамены происходят в изучаемой школе не «в порабощении билетами». Они происходят в разговорной форме, в виде собеседования экзаменаторов с экзаменуемым (ἐν εἴδει σύνδιαλξεως). Если этот экзамен выпускного курса явился в Халкинской школе вследствие замечаний Московского иерарха, то и это остается знаменательным, как признак влияния малой Церкви на Великую.

После этого небольшого отступления докончим изложение сведений о выпускных экзаменах. По окончании экзаменов схоларх и наставники богословских наук, специально собравшись, посредством закрытого голосования (διὰ μυστικῆς ψηφοφορίας) производят оценку каждого из оканчивающих курс учеников, принимая при этом во внимание успехи, показанные

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 390, 562.

ими на прежних годичных испытаниях по богословским наукам. Отметки успехов и при этом случае остаются те же, какие встречаем и на первых курсах: «отлично», «хорошо», «порядочно». Ученики, получившие отметку «отлично» или «хорошо», удостаиваются диплома с печатью школы, подписанного схолархом и утвержденного патриархом. А имеющие отметку «порядочно» обязываются явиться на экзамен в эту же школу в будущем году в обычное время. Воспитанники, еще не принявшие священного сана, хотя и присужденные получить диплом, получают таковой по посвящении. Если же воспитанник, не удостоенный диплома, не пожелает вторично подвергнуться экзамену, то он оставляет школу без всякого аттестата, причем поручитель его несет известные уже нам последствия (§§ 79–81). Если воспитанник, получивший при окончании курса отметку «порядочно», и во второй раз потерпит неудачу, если же притом он уже носит священный сан, то он увольняется без обычного взыскания с поручителя и получает от школы аттестат, удостоверяющий его благоповедение и то, что он слушал уроки в школе; аттестат этот имеет подпись схоларха и утверждается патриархом. Если же таковой неудачник не получил еще посвящения, то поручитель его обязан понести не раз уже упомянутые последствия, впредь до хиротонии этого питомца школы. Лица, получающие диплом, именуются «дидаскалами православного христианского богословия» (§§ 81, 83). Эта степень в переводе на язык наших ученых степеней значит «магистр богословия». В прежнем же уставе те же удостоившиеся получить диплом именовались даже «дидакторами богословия», т. е. докторами богословия.[1] Но не следует слишком обольщаться этими громкими титулами: на практике же усвояется учено-богословской степени, даруемой Халкинской школой, не больше значения, чем известной нашей степени — студент Духовной семинарии,[2] что, конечно, вполне справедливо, так как вся ученость питомца рассматриваемой школы исчерпывается представлением в совет школы письменного сочинения объемом в печатный лист (о чем уже было упомянуто).

Экзамены напоминают о вакации. И Халкинский устав от экзаменов переходит к регламентации вакации. Этим временем считается время, протекающее от окончания испытаний (приблизительно с 10 июля) до 1 сентября, но на самом деле каникулы бывают еще короче, потому что в конце августа происходит переэкзаменовка и бывает прием новых учеников в разные классы (§ 84. Ср. §§ 53–54). По поводу регламентации каникул устав

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 391.

[2] Из статьи проф. Дмитриевского (указана выше). С. 140.

вообще очень точно перечисляет дни, считающиеся праздничными в Халкинской школе. Отметим некоторые особенности в этом отношении. На Масленицу к праздничным дням относится лишь суббота, по-видимому, нет наших святочных вакаций, не принадлежат к праздничным дням 8 мая, 9 мая, 26 сентября. Но зато к праздничным дням отнесены следующие дни, не считающиеся у нас таковыми: 26 октября (память св. Димитрия Солунского), 6 февраля (память св. Фотия — местный праздник), 23 апреля (св. Георгия) и 30 июня.

Переходим к рассмотрению обязанностей, возлагаемых на учеников и учителей Халкинским уставом и относящихся к области религиозной практики и благоповедения. Религиозные обязанности указанных лиц заключаются в следующем: воспитанники поют и читают при совершении церковных служб; все без исключения, как учителя, так и ученики, в известное время дня являются к церковным службам, совершаемым в школьном храме.[1] Воспитанники исповедаются и принимают Святые Христовы Тайны, по крайней мере, четыре раза в году: в день Рождества Христова, на Пасху, в праздник свв. Апостолов (30 июня) и в Успеньев день. Нам очень нравится это обыкновение, и мы думаем, что очень хорошо сделали бы наши духовные школы, если бы ввели этот превосходный христианский обычай, переносящий нашу мысль во времена священной древности. Перед принятием св. Причастия требуется совершать таинство елеосвящения[2] (§§ 88–89, 91). — Школьные обязанности халкинских учеников не имеют особенностей. Упомянем только о распределении часов, назначаемых на учение. Утром уроки начинаются в 8 часов и продолжаются до полудня, а потом после обеда, зимой от 1,5 до 3,5, а летом от 2 до 4 часов (§ 93). — По части благоповедения и благочиния учеников в Халкинской школе принято немало очень хороших правил. «Ученики должны быть правдивы в сношении со всеми». А «ложь подлежит наказанию». Золотые слова! Откуда, если не из школ, и в особенности из духовных, ложь должна быть безусловно и энергично изгоняема как омерзительный порок? «Ученики должны относиться друг к другу, как брат к брату». Запрещены в школе и споры, и раздоры, и тайные сборища. Особенно превосходно следующее правило: «Ни один из учеников не имеет права самовольно делать никому никаких замечаний, даже самому последнему слуге. (Истинно так!) В случае же неудовольствия

[1] Такими службами считаются: утреня, вечерня и совершаемое на сон грядущий повечерие.

[2] Митрополит Филарет вопрошает: «Для чего перед причащением елеосвящение для небольных?» (С. 561), но вопрос этот остается без ответа.

на кого-нибудь ученик обязан обращаться к схоларху» (§§ 113–114). Недаром такой разумный человек, как митрополит Филарет, говорил: «В Халкинском уставе есть примечательные правила относительно благочестия, нравственности и благочиния». Только тот не согласится с великим святителем в данном случае, чье нравственное чувство притуплено и извращено. Вообще, устав требует от воспитанников Халкинской Духовной школы, чтобы они жили достойно их предназначению и избегали всего, не соответствующего их священнолепному характеру. В числе правил встречаются и такие: книги, одежда, письма и прочее, что поступает в школу или посылается из нее, должны быть передаваемы при посредстве вратаря и надзирателей; дозволяется входить в комнату другого ученика только днем, на короткое время и по уважительному поводу; запрещается есть что-либо украдкой, употреблять напитки и курить (§§ 115, 117–118). По уставу Халкинской школы раз исключенный ученик снова в школу не принимается (§ 120). — Инспекции в нашем смысле слова в изучаемой школе не имеется.

В уставе Халкинского училища имеется глава под названием «О входе в училищное помещение и выходе из него». Здесь говорится следующее. Ученики выходят на прогулку все вместе и одновременно, дважды в день: после обеда на полчаса, причем прогуливаются около школьных ворот, и под вечер на один час, причем гуляют по склону холма; прогулки совершаются под наблюдением особых надзирателей и в тишине. Из посторонних никому не позволяется входить в школу или посещать учеников без разрешения схоларха, в последнем случае начальник заведения назначает место и час свидания. Строго воспрещено посторонним лицам ночевать в школе (§§ 106–108).

Костюм воспитанников однообразный и состоит из подрясника или полукафтанья, подпоясанного черным кожаным ремнем, и короткой полуряски. На голове они носят невысокую камилавку-скуфу, под которую подбирают свои длинные волосы. Одежда у учеников своя, но одного качества и покроя. В уставе Халкинской школы с большой подробностью перечисляются те вещи, которые они должны доставить в школу при поступлении в нее. Здесь между прочим поименованы: два ночных колпака, кровать со всеми необходимыми постельными принадлежностями, смотря по времени года, один стул и один стол, и пр. Учебные книги у воспитанников должны быть свои; для домашнего чтения ученик не лишен права иметь свои же книги, но лишь такие, которые не расходятся с требованиями благочестия, государственного устройства страны (Турции) и должной нравственности; употребление всяких других книг воспрещено (§§ 98–100). — Стол ученики имеют

от училища и получают ежедневно завтрак, обед и ужин. Трапеза совершается в полной тишине и безмолвии. Только больные имеют право на отдельную от других пищу (§§ 101–103). В мясоед стол (обед и ужин) состоит из двух сытных мясных блюд, а в постные дни из такого же числа рыбных.[1]

Вообще, жизнь Халкинской школы, внешний строй ее воспитанников покоится на началах общежительного монастырского устройства, хотя на самом деле школа не служит подготовлением к монашеству. Монастырский строй жизни в особенности напоминает следующее обыкновение, утвердившееся в быте халкинских питомцев: являясь к схоларху, воспитанники, прежде чем начать свою речь с ним, делают метание (земной поклон) схоларху и целуют его руку. То же самое повторяют по окончании беседы.[2] Монашескому строю изучаемой школы нимало не противоречит то обстоятельство, что питомцы этой школы едят в установленное на то время мясную пищу, ибо на всем Востоке эту пищу разрешают себе и архимандриты, и епископы, и митрополиты, и даже сами патриархи, и поступают так по вполне уважительной причине: все они, по их твердому убеждению, к сонму монахов не принадлежат.[3]

В уставе Халкинского училища находим регламентацию относительно духовника, служащих при училище священниках,[4] надзирателях, экономе, но статьи эти не представляют особенного интереса. Любопытно отметить

---

[1] Из статьи проф. А. А. Дмитриевского// Труды Киев. Духовной академии. 1891. Т. III. С. 139.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 141–142.

[4] Некоторые русские церковные историки, даже читавшие устав Халкинской школы, не понимают роли духовника и приписывают ему функции, принадлежащие священникам, состоящим на службе при училище. Так, один из таких церковных историков говорит: «Священнодействует на ежедневных службах в школе особый имеющийся здесь духовник». Но духовник совсем не для этого назначается. В уставе прямо сказано: «Духовник, если он почему-либо не живет в школе, обязан безотлагательно являться в нее, как скоро он будет приглашен схолархом *для* совершения таинства *покаяния*» (§ 143). Церковные же службы в школе совершают особые священники, носящие необычное у нас, но употребительное на Востоке название эфимерии (οἱ ἐφημέριοι) (§§ 144–145). Слово это остается невразумительным и для некоторых наших церковных историков, даже знакомых с текстом устава Халкинской школы. Они путают, перемешивая должности духовника и эфимериев. Нужно знать, что некоторые священники в Греции носят это наименование, означающее: дневальный, дежурный, в отличие от священных лиц, носящих этот сан, но или служащих в центральных учреждениях патриархии, или занимающих должности вроде схоларха, или принадлежащих к свите патриарха,

следующее: прежним Халкинским уставом требовалось, чтобы заведовали хозяйством школы казначей и эконом. Митрополит Филарет, рассматривая этот устав, написал: «На что казначей и эконом, а не один?»[1] И вот казначей исчезает из штата Халкинской школы. Видно, что составители нового устава не пропустили мимо ушей даже мимолетных замечаний нашего проницательного свидетеля.

К сожалению, внутренняя жизнь Халкинской школы редко встречает таких наблюдателей, которые считали бы своим долгом знакомить публику с вынесенными ими от их наблюдений впечатлениями. По крайней мере, мы лично знаем очень мало таковых наблюдателей. Нам приходилось встречаться с изложением впечатлений подобных наблюдателей лишь касательно двух сторон в жизни Халкинской школы: во-первых, относительно экзаменов, во-вторых, относительно церемонии выдачи дипломов окончившим курс и имеющим на то право.

Лицо, побывавшее на экзаменах в указанной школе, раскрывает перед нами следующую картину. В небольшой комнате, назначенной для экзаменов, прямо от входа вдоль всей стены тянется широкий турецкий диван, долженствующий принять на себя иерархов; перед диваном — накрытый белой скатертью стол, на котором приготовлено было иераршее облачение; далее, влево от этого стола, к стене, еще стол и при нем несколько стульев для профессоров-экзаменаторов, по стенам направо и налево стулья для публики. В 9 часов вошли иерархи и профессора училища. Патриарха не было по причине нездоровья; его лицо представлял митрополит Никомидийский, старший между всеми иерархами Константинопольского патриархата. Когда он облачился, началось молитвословие, продолжавшееся около получаса. Затем иерархи заняли места на диване: первый поместился митрополит Никомидийский, как бы на кровати; за ним — другие митрополиты в два ряда; одни сели на краю дивана, как сидят все и у нас, свесив ноги, а другие забрались к ним за спины, усевшись там, поджав ноги. Схоларх прочел составленный им отчет о состоянии училища.[2] В отчете сначала изображалась идеальная

---

вообще в отличие от таких духовных лиц, для которых священный сан не есть главное. Эфимерии — то же, что наши *приходские* священники, они обязаны совершать *ежедневные* службы.

[1] Собрание мнений и отзывов... С. 391.

[2] Конечно, сообразно § 61 устава, где сказано: «Перед началом экзаменов по окончании молитвословия схоларх читает отчет о материальном, нравственном и умственном состоянии школы»; здесь же прибавлено: после отчета «один из преподавателей произносит краткую речь на богословскую тему» (что было и на этот раз, как увидим ниже).

сторона школы, говорилось, каковы должны быть воспитанники, готовящиеся в ней к пастырскому служению; затем, переходя к действительности, оратор заметил, что она, к сожалению, далеко не отвечает идеальным требованиям: один из воспитанников уволен из училища за дурное поведение, трое отправились домой для поправления здоровья, но об одном из них замечено: лучше было бы, если бы он не возвращался.[1] Об оканчивающих курс сказано, что только один из них решился служить Церкви в духовном звании и для этого принял уже посвящение в иеродиакона, а другие еще на этот счет колеблются, и, таким образом, все заботы и все церковные затраты на их образование могут остаться непроизводительными. Далее говорилось о составе профессорского персонала. В заключение одним профессором произнесена была речь о соединении Церквей. Затем началось самое испытание. Экзаменовались оканчивавшие курс по некоторым богословским предметам. Студенты вызывались по билетам (в форме свернутых бумажек), на которых написаны были их имена и которые брал и открывал схоларх. Каждый вызванный прежде всего подходил к митрополиту Никомидийскому, кланялся ему в ноги и целовал просто, без благословения, протягиваемую им руку.[2] Экзамен для каждого студента по одному предмету продолжался 5–10 минут. Ответы вообще были тверды, но довольно элементарны и, по-видимому, буквально заучены. Вопросы задавались только профессором предмета, по которому шел экзамен. Сами митрополиты-синодалы хранили совершенное

[1] Нужно сказать, что митрополит Филарет, принимая во внимание § 36 устава, где читаем: «Каждый из архиереев имеет право поместить одного воспитанника в школу», — находил это правило непрактичным и замечал: «Ему (схоларху) могут прислать учеников, которых он не признал бы достаточно подготовленными и *с которыми ему трудно будет*» (С. 389). И наш мудрый иерарх был прав. Печальные случаи, подобные тому, о которых упоминает вышеприведенный «отчет», к сожалению, нередко повторяются в истории Халкинской школы. Так, например, в «отчете» за 1886 г. халкинский схоларх, не обинуясь, объявлял во всеуслышание: «Вследствие того, что некоторые из архиереев, руководимые только добротой, дают рекомендации и берут на себя поручительство без надлежащего испытания и ознакомления с рекомендуемыми, между учениками иногда оказываются не только недостойные забот школы и издержек на их содержание, но и худой нравственности». См.: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια (Константинопольский духовный журнал). 1886. Т. 5. Σ. 221.

[2] Наш описатель, видимо, изумляется такому обыкновению. Но мы не будем этого делать, когда уже знаем, что воспитанники школы, по заведенному порядку, припадают к ногам даже схоларха и лобзают его неблагословляющую руку (об этом было нами сказано несколько раньше).

молчание.[1] К 12 часам экзаменационное заседание уже кончилось. — Был я еще, говорит тот же посетитель халкинских экзаменов, на нескольких экзаменах, которые производились в том же порядке, между прочим, на экзамене по русскому языку. Для чтения с разбором и переводом назначено было слово митрополита Филарета «Чего вы ожидаете, слушатели слова, от служителей Слова?» Произношение несколько резало слух, но грамматический разбор и перевод были совершенно удовлетворительны.[2]

Другой посетитель Халкинской школы записал свои впечатления относительно церемонии выдачи дипломов кончившим здесь курс. Вот его наблюдения. В богословском Халкинском училище 1 и 2 июля производился экзамен воспитанникам VII, последнего, класса. А 3 июля,[3] в воскресенье, происходил выпуск окончивших полный училищный курс. Выпуск состоит обыкновенно в торжественной раздаче дипломов тем из питомцев, которые сдают удовлетворительно выпускной экзамен, т. е. получают на экзамене отметки «отлично» и «хорошо» (и следовало бы прибавить: «и которые уже имеют духовный сан»). На акт был приглашен наш (русский) посланник

---

[1] «Хранили молчание». Вероятно, они, заметим мы, точно следуют халкинскому уставу, который разрешает предлагать вопросы воспитанникам только экзаменатору и прочим учителям (последним — с ограничением) и никому из посторонних (§ 62).

[2] *Лебедев А.* (Харьковский). Из путевых воспоминаний// /Православное Обозрение. 1882. Т. I. С. 146–149). — По поводу заявления нашего писателя о совершенно удовлетворительном изучении рассматриваемыми халкинцами русского языка, считаем необходимым сделать несколько ограничительных замечаний. Со слов какого-то Рачинского митрополит Филарет писал: «У архимандрита (очевидно, учителя) в классе славянского (т. е. русского) языка (речь идет о Халкинском училище) три или четыре ученика, и из них только один слушает внимательно» (С. 391). Значит, в Халкинском училище изучение русского языка в конце 50-х гг. было в полном небрежении. Едва ли в положении дела произошло улучшение и впоследствии. Когда в 1891 г. я посетил Халкинское училище, то один его воспитанник, сербский уроженец, носивший звание протосинкелла (!), в разговоре со мной откровенно сознался, что русских книг никто из учеников не читает (см. нашу статью «Неделя в Константинополе» в «Богословском Вестнике» за 1892 г.). Мы, впрочем, не сомневаемся, что г-н Лебедев достаточно усвоил ответы халкинских учеников по переводу с русского языка на греческий (а это с непривычки не всегда удается), но нужно помнить, что экзамены всегда заключают много показного (так почему-то бывает в духовных школах).

[3] На этот раз церемония выдачи дипломов, очевидно, произошла ранее производства экзаменов в прочих классах, вероятно, потому, что на 3 июля пало воскресенье, а указанная церемония всегда происходит в воскресный день (§ 83).

в Константинополе. В посольстве оказалось немало лиц, готовых разделять его сочувствие к богословскому училищу, этому единственному рассаднику высшего духовного образования во всем Константинопольском патриархате. Наставники и ученики богословского училища встречали посетителей при входе в обитель. Преславский митрополит Анфим в качестве временного начальника училища сказал приветственные речи нашему посланнику по-русски,[1] греческому — по-гречески. При входе в училищную залу почтенные посетители встречены были патриархом и всеми членами синода. Затем все взошли в храм, где состоялся акт.[2] Патриарх и синод, учащие и учащиеся заняли в храме каждый свое место. Патриарх в мантии и омофоре начал обычное молитвословие, которое заключалось в пении тропаря и кондака Пятидесятницы, тропаря трем святителям (глубоко знаменательный обычай, заметим мы), еще некоторых стихир и молитвы «Царю Небесный»; за пением стихир следовала ектенья, в которой поминали строителей (ктиторов), благотворителей, учащих, учащихся и всех ревнителей духовного просвещения; наконец, отпуст пели иерархи, наставники и некоторые из воспитанников. Это — первая часть акта. После молитвы все сели. Секретарь училища Герман Григора стоя прочитал журнал заседаний 1 и 2 июля, относившихся к питомцам, выходящим из заведения. В нынешнем (1866) году окончили полный курс наук четыре человека: двое с отметкой «отлично» и двое с отметкой «хорошо»; все они имели священный сан. Из 40 воспитанников заведения только четверо окончили курс — число, слишком недостаточное для такого патриархата, в котором насчитывается более 100 епархий. Ректор (схоларх) сказал окончившим курс напутственное слово, что требуется уставом и обычаем. За чтением слова началась раздача дипломов следующим порядком. Секретарь читал вслух диплом воспитанника, оканчивающего курс; ректор, в свою очередь, читал написанное на особом листе наставление от имени училища питомцу, оставляющему это последнее; а питомец как бы в ответ на это наставление, со своей стороны, читал писанное на другом листе обещание служить верно Христовой Церкви. Подписав прочитанное обещание, он получал свернутый в трубку диплом от ректора,[3] принимал

[1] Воспитанник Московской Духовной академии, впоследствии экзарх Болгарский.

[2] Церемония выдачи диплома предусмотрена уставом (§ 83), но на самом деле она происходит более торжественно, чем как положено в уставе.

[3] Иногда при этом случае диплом вручает «дидаскалу богословия» сам патриарх. Так, в 1892 г., по сообщению константинопольского журнала, семь лиц духовного сана получили диплом из рук его святейшества. См.: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1892. № 19 (10 июля). Σ. 145.

благословение от патриарха, делал легкий поклон иерархам и возвращался на свое место. То же самое повторялось четыре раза, по числу оканчивающих курс. Все четверо были греки. Один из получивших диплом говорил собранию благодарственную речь, но говорил так тихо и вяло, так монотонно и безжизненно, что он мог бы усыпить слушателей, если бы чтение его продолжалось немного больше. Но, к удовольствию публики, его скоро остановили, чтобы выслушать протокол выпускного акта, составленный секретарем в то время, как молодой оратор читал перед собранием что-то вполголоса. Протокол прочитан, и акт объявлен оконченным. Посетители, прибавляет описатель, целый час потом оставались еще на острове. В библиотеке, в училищной столовой патриарх был в высшей степени любезен с дорогими и редкими гостями.[1]

По ознакомлении с церемониалом выпускного акта Халкинской школы считаем уместным сообщить некоторые доступные нам статистические данные о количестве воспитанников, окончивших курс в этой школе за время ее существования. В 1866 г. дипломы, выданные воспитанникам, окончившим курс и имеющим посвящение, носили номера 107–110.[2] Отсюда видно, что начиная с 1848 г.[3] таких дипломов было выдано в среднем по шесть в год. Общее число учеников, учившихся в Халкинской школе от ее основания до 1878 г., насчитывалось до 350 человек.[4] Из отчета Халкинской школы за 1886 г. видно, что от ее основания до указанного года диплома в ней удостоен 271 человек, из которых 33 лицам они не были выданы на руки, так как эти 33 воспитанника не приняли посвящения.[5] Таким образом, к этому времени в среднем была предназначена выдача дипломов семи воспитанникам в год, значительное большинство которых и получило таковые дипломы. В 1886 г. учеников в школе было 80, окончили курс 8, получили диплом 6; в 1888 г. окончили курс 10 воспитанников, из них 6 вручены дипломы; в 1889 г. кончило курс 8 воспитанников, из них шестеро получили диплом на руки; в 1892 г. удостоены диплома 11 воспитанников, а выдано 7 (по обычаю — лицам, имевшим священный сан ко дню выпускного

[1] «Выпускной акт богословского училища на острове Халки», статья неизвестного автора в «Духовном Вестнике» (давно не существующий журнал). 1866, октябрь. С. 255–260. Ср., если угодно: «Правосл. Обозрение». 1881. Т. I. С. 149.

[2] Там же. С. 258.

[3] Говорим с 1848 г., хотя училище, как известно, открыто в 1844 г. и имело в первое время лишь трехгодичный курс (см. вышеуказ. статью Соколова И. И. С. 328). Почему не последовало выпуска учеников в 1847 г., в точности не известно.

[4] *Chassiotis*. L'instruction publique chez les Grecs. Paris, 1881. P. 438.

[5] Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1886. Т. 3. Σ. 220.

акта).[1] Из этого неполного статистического обзора, во всяком случае с достаточной ясностью, открывается, что число учащихся и оканчивающих курс в Халкинском училище не может удовлетворять нужды Константинопольской церкви в образованных священнослужителях.

В 90-х гг. XIX в. Халкинское училище претерпело две катастрофы, из которых одна была особенно тяжела, — имеем в виду землетрясение, случившееся в Константинополе и на Мраморном море в 1894 г. и разрушившее здание этой школы.[2] И это случилось в то время, когда училище только что закончило свое благоустройство: в 1892 г. школа была расширена через пристройку, заключавшую в себе парадный ход, актовый зал, зал правления и пр.[3] Вследствие постигшего бедствия учение на острове Халки прекратилось на долгое время. Для восстановления разрушенных зданий Халкинского училища потребовалось два года. Освящение возобновленных зданий и водворение в них ученического и учительского персонала происходило весьма торжественно 6 октября 1896 г. Училище перестроено на средства какого-то грека Павла Стефановика, что обошлось в 200 000 рублей. Для увековечения заслуг строителя на фронтоне школы, по распоряжению патриарха, золотыми буквами выбита следующая надпись: «Прекрасный храм,

---

[1] Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1886. Т. 3. Σ. 220; 1888. № 34. Σ. 269; 1889. № 36. Σ. 281; 1892. № 19. Σ. 145. Нужно сказать, что краткие ежегодные отчеты о Халкинской школе, печатаемые в этом журнале в июле месяце, не отличаются содержательностью и даже единообразием сообщаемых известий. Это просто наброски, а не официальные данные.

[2] Землетрясение, разрушившее Халкинское училище, описано в одной из газет: «28 июня было роковым днем для Константинопольской патриархии. Разразившееся в этот день в Константинополе и в ближайших к нему областях страшное землетрясение нанесло непоправимый ущерб всему местному населению. Кроме множества нередко древних исторических монастырей, обратилась в развалины богословская семинария на острове Халки. Окончательное разрушение этой семинарии особенно опечалило Св. Синод и Вселенского патриарха. В нынешнем (1894) году в нем предполагалось ввести некоторые улучшения (вероятно, по случаю юбилея училища), сообразные с требованиями настоящего времени, но Бог судил иное — в нем *теперь не осталось камня на камне*. Комиссия из членов Св. Синода с патриархом во главе два дня пробыла для осмотра бедствия на острове Халки и решила пока немедленно извлечь из-под развалин семинарскую библиотеку (до 9000 томов). Синод же определил всех учеников немедленно распустить по домам, прекратить занятия на целый год и изыскать средства для восстановления семинарии в течение этого времени (на самом деле для такого восстановления потребовалось больше времени)». См.: Церковный Вестник. 1894. № 32. С. 509–510.

[3] Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1892. № 19. Σ. 146.

который раньше воздвигнул сонм архиереев для небесной мудрости, обрушившийся при землетрясении, снова создал щедрый муж по велению сердца своего Павел Стефановик, подарив его священной матери, которой он есть чадо; посему и вы, обитающие в этом доме небесной музы, питайте такое же стремление к мудрости, какое и он, строитель, питает». Так как все издержки по обновлению зданий училища указанный «великий благодетель Церкви и народа» (как именует его Константинопольский синод и Народный Совет» принял на свой счет, то все прочие значительные пожертвования, сделанные с целью возобновления школы патриархом, Церквами, монастырями и другими милостивцами, обращены в неприкосновенный капитал, назначенный на содержание училища.[1] Значит, нет худа без добра. В лучшем ли виде восстановлено училище по сравнению с прежним, указаний на это мы не имеем. Первый выпуск из школы, по ее возобновлении, происходил в 1897 г., причем право на диплом получили 12 воспитанников, из которых 8 имели духовный сан и потому удостоены торжественной выдачи дипломов. Всего учащихся в училище было в это время около 100 человек.[2]

Другая катастрофа, меньшего значения, произошла в среде административного, педагогического и ученического мира Халкинской школы. Причина явления остается неясна. Вот описание печального события, усмотренное нами на страницах одного русского духовного журнала.[3] В стенах Халкинского богословского училища в настоящем году (т. е. в 1897–1898 учебном году) произошли прискорбные события, которые не скрывает и официальное издание Константинопольской церкви «Церковная истина». Последние двадцать лет Халкинская семинария находилась под управлением архимандрита Германа Григоры, человека весьма почтенного и по образованию, и по службе, и по летам. В конце 1897 г. между ректором, Григорой, и некоторыми преподавателями семинарии возникли разногласия по обстоятельствам, о которых греческие газеты, однако, умалчивают. Та и другая сторона обратились к суду синода Константинопольской церкви. Синод расследовал дело, постановил уволить от должности преподавателей (около (?) восьми), не находивших возможности служить под управлением архимандрита Германа. Но через некоторое время синод отменил свое постановление, восстановил в правах уволенных было преподавателей и предложил подать в отставку самому ректору. Это распоряжение вызвало движение среди

[1] Церковные Ведомости. 1896. № 48. С. 1799–1800.
[2] Там же. 1897. № 39. С. 1407.
[3] Странник. 1898. Т. II. С. 199–200.

воспитанников, которые весьма любили своего начальника и желали продолжать образование под его руководством. Когда же Герман Григора вышел в отставку, вместе с ним покинули училище до пятидесяти учеников, и в школе осталось лишь около двадцати учеников. Занятия в школе прекратились. Они снова начались лишь в конце февраля 1898 г., когда опять возвратились в школу некоторые из ее учеников, получив на это разрешение от синода. В конце февраля их было до сорока человек. Ректором Халкинской семинарии временно назначен схоларх «великой национальной школы» архимандрит Михаил Клеобул, а прежний начальник Халкинской семинарии удалился на покой. Вскоре в этой школе водворился мир и порядок, но питомцы ее не все возвратились под кров своего прежнего приюта. — Мы лично питаем надежду, что описанные события не будут сопровождаться опасными потрясениями в жизни Халкинского училища.

Из вышеприведенных нами статистических данных с несомненностью открывается, что бóльшая часть питомцев Халкинской школы посвящают себя на служение Церкви;[1] это именно воспитанники, получающие диплом как принявшие духовный сан или в школе, или же по выходе из нее. Эта часть воспитанников и составляет главный контингент образованного духовенства в Константинопольском патриархате. Они обыкновенно делаются преподавателями в мужских и женских гимназиях и прогимназиях, занимают священнические места при греческих церквах за границей: в Лондоне, Вене, Петербурге и в других просвещенных центрах Европы и даже Америки, получают лучшие приходы в городах и исполняют обязанности секретарей, протосинкеллов и других должностных лиц при патриархе Константинопольском и с тем вместе становятся кандидатами на высшие степени иерархии: епископа, архиепископа, митрополита и даже патриарха.[2]

Таким образом, мы видим, что карьера воспитанников Халкинского училища, получивших диплом, очень завидна, беда же в том, что таких лиц Халкинское училище доставляет в очень ограниченном числе.

Но как ни завидна карьера воспитанников Халкинского училища, с другой стороны, нужно сознаться, что ничего завидного не представляет тот умственный багаж, с которым они покидают школу по окончании курса наук. Один греческий писатель, по случаю 50-летнего юбилея Халкинского училища оценивая образовательное значение этого последнего, в 1894 г. писал следующее: высоко ли стоит научная деятельность этой школы? Нет,

[1] Если проф. А. А. Дмитриевский утверждает противное, то его утверждение неосновательно. См.: Труды Киев. Духовной академии. 1891. Т. III. С. 140.

[2] Там же. С. 141.

не высоко. «Исключите кое-какие маленькие и убогие опыты и перейдите прямо к печальным итогам. Где у нас научное богословское движение в последнее полустолетие, где великие имена отечественных богословов? Вот оканчивает курс в Халкинском училище современный иерарх, и всякий может подумать, что он *отрекся* не только от мира, но и *от книг*. Богословское училище до сих пор не ознаменовало себя изданием хоть какого-либо ученого труда. Нам непонятно, каким образом честолюбие наших (греческих) иерархов дозволяет им мириться с современным духовным бесплодием и отсутствием умственных занятий. Только те из них, которые получили свое образование в Германии или в России, издают кое-какие научные работы и ревностно трудятся над духовным воспитанием нашего народа; все же остальные, когда уезжают с острова Халки, *оставляют там свои таланты*, по-видимому, глубоко *закопанными в землю*. Поэтому в течение многих уже лет, когда заходила речь об этом училище, заходила и заходит речь о его преобразовании».[1]

Печально слышать это!

Кроме Халкинского училища, в Константинопольском патриархате существует еще так называемое Центральное Духовное (ἱερατική) училище;[2] оно находится в самом Константинополе и имеет своим назначением приготовлять молодых людей к священнослужительским должностям в приходских церквах. Об этом училище мы знаем немного; наше знание ограничивается некоторым знакомством с действующим уставом рассматриваемого духовного училища. А этот устав есть вообще сколок с устава Халкинской школы лишь с некоторыми изменениями, обусловленными специальной целью училища. Как в Халкинской школе, так и здесь управление сосредоточивается в руках Эфории, состоящей из трех митрополитов, членов патриаршего синода. На рассмотрение и утверждение Эфории восходят все дела, касающиеся учебно-воспитательных порядков училища. В училище принимаются молодые люди, принадлежащие к епархиям, входящим в состав Константинопольского патриархата. Все они обязываются жить в стенах заведения в качестве казеннокоштных. Уче-

---

[1] «Халкинское богословское училище (1844–1894 гг.)». Статья из журнала «Νεολόγος». (Церковные Ведомости. 1894. № 37. С. 1303).

[2] Других духовных училищ в патриархате нет. И это неудивительно, ибо источник, из которого заимствуются деньги на содержание школ, случаен, неопределенен и скуден. Это «тарелка», обносимая в храме за богослужением. — Сведение взято из одного официального документа, о котором речь пойдет ниже (Богословский Вестник. 1893. Т. III. С. 280).

ники должны быть не моложе 18 и не старше 23 лет (здесь заметно небольшое различие от требований Халкинского устава). Поступающие в училище ученики должны представить заслуживающего доверия поручителя (а не архиерея, как в уставе Халкинского училища) в том, что они будут выполнять все возлагаемые на них обязанности и что по окончании курса учения и по достижении определенного канонами возраста и вступлении в брак (этого в Халкинском уставе нет) примут сан священства. На этого поручителя возлагается долг в известном размере вознаградить училище за напрасные издержки в случае, если воспитанник по окончании курса не пожелает принять священства, если он будет исключен за леность и худое поведение или без всяких поводов оставит училище (правило это, как видим, целиком взято из устава Халкинского училища). Но вот новое правило, которого не встречаем в этом последнем уставе. Ученики должны представить от того архиерея, в епархию которого со временем намерены вступить, письменное удостоверение, что по окончании ими курса учения он, архиерей, позаботится устроить их на соответствующие их образованию места. — В училище принимаются лишь молодые люди, представившие свидетельство об окончании полного курса в общинной школе. Училище доставляет ученикам бесплатно пищу, помещение и образование, и всякое вспомоществование, но одежду и книги они должны иметь свои (опять повторение правила, находящегося в уставе Халкинского училища). Преподаватели Центрального Духовного училища избираются из лиц, окончивших курс в Халкинском богословском училище. Училище имеет четыре годичных класса. Предметами преподавания служат науки как светские, так и богословские. К первым, например, относятся: греческий язык, география, история, начатки логики и психологии, арифметика, а к последним: пространный катехизис, священная история Ветхого и Нового Заветов, церковная история, толкование Св. Писания, литургика, практическое каноническое право с применением к Педалиону (Кормчей), существуют и проповеднические упражнения. Рассматривая подробности училищной программы, видим, что в числе греческих авторов, назначенных для классного чтения, встречается Лукиан, сатирик II в., без которого, думается, легко могла бы обойтись духовная школа; но с другой стороны, с удовольствием следует отметить то, что через все классы проходит обязательное классное чтение произведений трех великих святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (причем рационально поступают, что их чтение начинают со Златоуста как более простого писателя). Не можем не указать на прекрасный и в высшей степени целесообразный обычай во всех классах упражнять воспитанников

в чтении «молитв, тропарей, церковных песнопений» (быть может, с объяснениями отдельных речений и вообще содержания молитв и песнопений). В числе недостатков духовно-училищной программы Константинопольской школы должно указать на следующее: основное, догматическое, нравственное, пастырское и обличительное богословия, преподаваемые в наших Духовных семинариях, вовсе не находят себе места в кругу наук патриаршего Центрального Духовного училища.[1] Но, во всяком случае, хорошо и то, что есть, ибо лучше что-либо, чем совсем ничего. Нужно, однако, заметить, что и это училище лишь в малой мере удовлетворяет широкой потребности, ощущаемой в Константинопольском патриархате — иметь более или менее образованных пастырей Церкви...

Немного пользы извлекает Константинопольский патриархат и от учебных заведений, находящихся в Греческом королевстве. Несмотря на то, что Эллада уже давно освобождена от турецкого ига, на которое обыкновенно ссылаются греки в извинение своего малого духовного развития, эта страна весьма мало делает для религиозно-умственного подъема не только греков, подчиненных Турции, но и для своих соотечественников. Первое место между учреждениями, которые должны быть полезны для насаждения и развития богословской науки в Греческом королевстве, занимает богословский факультет, открытый при Афинском университете в 1837 г. Но, к сожалению, этот факультет не оправдывает даже и самых малых надежд, возлагаемых на него. Афинский университет организован несколько иначе, чем наши университеты. Курсы в этом университете делятся на две части: на курсы общие, обязательные для всех студентов без исключения, и на курсы специальные, приноровленные к потребностям каждого факультета в отдельности. Курсы общие составляют следующие науки: всеобщая история, элементарная математика, естественная история, экспериментальная физика, элементарная химия, фармацевтическая (?) химия (6 наук).[2] Обязательность для всех студентов слушать общие курсы мы считаем прекрасным правилом. Но, увы, в Афинском университете эти курсы могут приносить для студентов вообще, а для богословов в частности, неисчислимый вред. Дело в том, что профессора Афинского университета стяжали себе нелестную славу безбожников и нигилистов. Уже в 1840 г. один из профессоров университета счел долгом в актовой речи защитить коллегию

[1] Церковные Ведомости. 1889. № 11. С. 296 и сл.

[2] *Chassiotis*. L'instruction publique chez les Grecs. P. 307. — Любопытно, что в университете православной нации в числе общеобязательных наук нет богословия. Вот что значит прогресс!

профессоров от упрека в проповедовании безбожия и повел дело так искусно, что больше оправдывал безбожие, чем опровергал его, и при этом смелой рукой касался почти всех догматов христианской веры. В числе гостей на акте были и члены Афинского синода, которые молча слушали оратора, склонив свои головы, чтобы не подать повода к беспорядкам в многочисленном собрании.[1] А вот другой факт, тоже характеристический, относящийся к недавнему прошлому (к 1895 г.). Один афинский студент окончил жизнь самоубийством. Устроились гражданские похороны. Перед раскрытой могилой выступил с речью товарищ покойного и в потрясающих чертах описал, чему их учат в университете те профессора, которые присутствовали тут же. «Вера — ничто, отечество — ничто, душа — ничто, любовь к родителям — ничто. Он не самоубийца, — говорил оратор о трагически погибшем юноше, — он убит, и убит теми, кто научил нас презирать веру и все». Смелого студента, конечно, исключили, а профессора... остались.[2] Чему могут учиться у таких профессоров студенты богословского факультета, обязательно слушая у них общие курсы, мы не можем себе представить.

Но перейдем к описанию состояния дел на богословском факультете. Когда открывался этот факультет, протестантское греческое правительство пожелало придать ему характер протестантских богословских факультетов. И это в Православной Греции! Во главе немногочисленных профессоров этого факультета поставлен был некто Феоклит Фармакид, который нимало не задумываясь, учил, что все иерархическое развитие Церкви есть результат честолюбия императоров и самой иерархии; он даже отвергал авторитет Вселенских соборов; не признавал монашества, хотя сам принадлежал к монахам; он же отвергал почитание икон, и т. д. Фармакид в качестве ретивого профессора часто говаривал, что студентам нечего поститься и некогда молиться и что они должны думать о науке.[3] О том же Фармакиде рассказывают, что он вместе с другими лицами хлопотал о введении Библии, переведенной с еврейского на греческий язык, в народное употребление в подрыв Библии LXX и в целях подготовления народа к усвоению лютеранского учения.[4] Нет ничего удивитель-

---

[1] *Курганов Ф. А.* Устройство Церкви королевства Греческого. Казань, 1871. С. 441.

[2] Письмо из Афин архимандрита Сергия (настоятеля при Афинском посольстве)//Церковный Вестник. 1896. № 48. С. 1568.

[3] *Курганов Ф. А.* Указ. соч. С. 440.

[4] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. СПб., 1894. С. 181.

ного в том, что Фармакида скоро выкурили из университета: он был невозможен в роли профессора православного богословия. Но это в сущности мало улучшило общее положение дел на факультете. Факультет во все времена остается каким-то недоноском. Учение шло плохо, профессоров было мало; значение его сводилось чуть не к нулю. Вот, например, в каком, можно сказать, жалком положении находился этот факультет в 1892 г. (и раньше). Свидетельство извлекаем из источника самого компетентного, из официального доклада парламенту со стороны Афинского митрополита Германа, председателя местного синода. Герман в своем докладе говорит: «Богословская школа при университете (каковым именем на официальном языке называется богословский факультет Афинского университета), считающаяся лишней (разумеется, с точки зрения парламентской камарильи) в университете, с самого ее учреждения содержится очень бедно, и потому она никогда не имела более шести профессоров. В последнее время даже и это число уменьшилось до четырех, каковое число совершенно недостаточно для систематического богословского образования учащихся, хотя бы учащие считались самыми трудолюбивыми и самыми учеными профессорами. Студенты записываются в эту школу (факультет) одни из действительной любви к науке, а другие или потому, что вынуждены к этому какими-либо внешними побуждениями, или из желания пользоваться стипендиями из оставленных некоторыми благочестивыми людьми по завещанию капиталов; эти последние записываются в богословскую школу, а слушают лекции чаще всего в других школах (факультетах). Отсюда понятно, почему плоды богословской школы нашего университета не соответствуют надеждам Церкви и нуждам нации».[1] Некоторые русские ученые причину захудалого состояния богословского факультета в Афинах ищут в самом характере и направлении богословской науки здесь. Так, известный знаток Православного Востока нашего времени профессор А. А. Дмитриевский говорит: «Богословский факультет названного университета зачах, так сказать, с момента своего рождения на свет и в состоянии такового прозябания продолжает существовать до сего дня (1892 г.), бедный профессорами и слушателями; потому что он пришелся не по вкусу греческому юношеству (!), а это произошло оттого, что тамошние дидаскалы черпали свою мудрость не в творениях великих христианских богословов и философов, а в многотомных произведениях западных богословских мыслителей и в аудиториях германских

[1] Доклад митрополита Афинского Германа депутатам парламента//Богословский Вестник. 1893. Т. III. С. 264.

и английских университетов».[1] Таким образом, по словам почтенного ученого, следует, что факультет не процветал оттого, что у профессоров его ум зашел за разум по причине излишнего увлечения западной наукой, а студенты не хотят-де слушать таких помутившихся рассудком профессоров. Но на самом деле ничего такого не было. На причину захудалости факультета отчасти указывает вышеупомянутый доклад Германа. Эта причина много проще и не выходит из ряда обыкновенных. Ее вполне удовлетворительно разъясняет один очень внимательный наблюдатель именно афинской жизни. Он пишет так: «Богословский факультет в Афинах находится совсем в забросе и не может никакими силами выпросить себе денег у правительства на открытие новых кафедр. Нужно выпрашивать, вымаливать денег у парламентского большинства, но оно спокойно готово тратить миллионы на жалованье чиновникам, но *ни гроша* не дает для Церкви».[2] Значит, ларчик просто отворялся. Правительство смотрит с пренебрежением на богословский факультет, относится к нему, как мачеха к нелюбимому пасынку. Профессоров богословских наук в нем очень мало, да и тем, как бы в насмешку, правительство назначило меньший оклад жалованья, чем прочим профессорам университета. Спешим добавить, что вышеупомянутый доклад митрополита Германа парламенту остался без всяких последствий.

Наилучшей иллюстрацией захирелости богословского афинского факультета служат статистические данные, относящиеся к первому 40-летию существования Афинского университета и указывающие донельзя жалкое число слушателей, приходившееся на богословский факультет в 1837–1877 гг. Общее число студентов в эти годы достигало 8426, из них на богословском факультете было 306. Из вышеуказанного общего числа студентов 2518 *принадлежали к грекам, подчиненным турецкой власти*. На богословском факультете из 306 человек в течение первого десятилетия (1837–1847 гг.) было 34 слушателя (причем в 1844 г. почему-то сюда не поступило ни одного слушателя); во второе десятилетие (1847–1857 гг.) — 63; в третье десятилетие (1857–1867 гг.) — 110; в четвертое же десятилетие (1867–1877 гг.) — 99.[3] Мало, очень мало! Любопытный вопрос: поступают ли, и сколько поступает на Афинский богословский факультет греков, подчиненных турецкой власти, и в частности из Константинопольского патриархата, — но для ответа на него мы

[1] Труды Киев. Духовной академии. 1892. Т. III. С. 468.

[2] Письмо из Афин... // Церковный Вестник. 1896. № 47. С. 1542.

[3] *Chassiotis*. L'instruction publique chez le Grecs. P. 314–315.

не располагаем данными. Тем не менее, мы считаем невероятным, чтобы из числа 2518 слушателей (в течение 1837–1877 гг.), прибывших сюда учиться и принадлежащих к подданным турецкой власти, совсем не было таких лиц, которые записались бы на богословский факультет. Но во всяком случае, по уверению А. А. Дмитриевского, воспитанники Халкинской школы на богословский факультет в Афинах не идут. Он говорит: «Часть воспитанников Халкинской школы по окончании курса (имеются в виду не имеющие священного сана), снимая с себя ряски и камилавки, именуемые скуфами, подстригают себе волосы и поступают на все факультеты Афинского университета, кроме богословского факультета».[1] Впрочем, оставляем это известие на ответственности нашего востоковеда...

Историки Греческой церкви, когда сообщают сведения о богословском афинском факультете, то непременно при этом упоминают о Ризариевской школе, или гимназии, находящейся в Афинах. Что это за школа, и какое отношения она имеет к богословской науке и духовным интересам? Ризариевская гимназия, по мысли ее основателей — греков, братьев Ризариев, должны была сделаться чем-то вроде Духовной семинарии в Афинах. Обладая большим капиталом и желая помочь духовному образованию в Греческом королевстве, они, по завещанию, отказали свои богатства на устроение школы в Афинах, которая должна была бы обучать и воспитывать юношей, имеющих в виду сделаться впоследствии священниками в Греции. Некоторые из воспитанников должны были и содержание получать от школы же в качестве пансионеров. Ризариевская школа открыта в 1844 г.[2] Имеет 5 классов, в которых изучаются следующие науки: 1) греческий и латинский языки, 2) история и география, 3) математика, 4) физика, 5) элементарная философия, 6) французский язык, 7) христианская нравственность, 8) катехизис, 9) священная и церковная история, 10) догматика, 11) введение в Св. Писание, 12) литургика, 13) проповедь (практические упражнения), 14) каллиграфия, рисование, церковное пение. Первый класс имеет собственно приготовительный курс и похож на элементарную греческую школу, второй-четвертый — аналогичны трем высшим классам гимназий с тем различием, что в Ризариевской школе богословские предметы и латынь изучаются пространнее, пятый же класс предназначен для изучения высшей богословской науки. Курс последнего года устроен был так,

[1] Труды Киев. Духовной академии. 1891. Т. III. С. 140.

[2] *Chassiotis*. Op. cit. P. 278–279; Из отчета министра церковных дел в Афинах//Христ. Чтение. 1863. Ч. II. С. 133–134.

что ученики богословского класса могли нужные им науки слушать в университете вместе со студентами богословского факультета на этом факультете.[1] (Очевидно, университет и Ризариевская школа и по местоположению находятся друг подле друга.) Но несмотря на все это, школа оказалась бесплодной. В первые годы существования школа оказалась под влиянием таких лиц, как Фармакид, уже известный нам: богословские науки преподавались в духе, чуждом Православию. Притом же этим наукам отводилось очень мало места.[2] Каких ректоров имела иногда эта злосчастная школа-семинария, можно видеть на следующем поучительном примере. Раз ректором ее назначен был греческий священник Григорий Калаганис, много живший на Западе и проникнутый вольным его духом. Он стал с таким пренебрежением относиться к церковным обрядам в школе, что сами ученики стали просить о его смещении. Покидая ректорство, Калаганис с усмешкой говорил: «Слышите, мало того, что я протестант, нет, я еще и Лютер, и Кальвин вместе».[3] Значит, в ректоры этого училища попадали люди, меньше всего подходящие на эту роль. При таком положении вещей получались такие изумительные результаты, которых не мог бы предсказать ни один пессимист. В течение первых пятнадцати лет существования Ризариевской семинарии на нее было истрачено более 100 тыс. драхм, однако из числа ее воспитанников только *трое* приняли на себя духовный сан.[4] Одной из причин, по которой питомцы школы не хотели идти в священники, нужно сказать, была крайняя необеспеченность духовенства, чисто нищенская жизнь, какую приходилось вести греческим священникам, особенно сельским. Общую картину Ризариевской школы рисует нам вышеупомянутый Афинский митрополит Герман в докладе парламенту; в 1892 г. Герман заявлял: «Щедрый и поистине царский дар Церкви и нации, принесенный братьями Ризариями, не был оценен, как следует, теми, от кого зависело исполнение воли жертвователей, и потому не вполне достигнутой осталась цель приснопамятных Ризариев, чтобы в их школе получали образование лишь те из детей греков, которые намерены облечься в священническое одеяние. Такая неудача в достижении их заветной цели происходит оттого, что, с одной стороны, люди, поставленные на страже точного исполнения завещания

[1] *Chassiotis.* Op. cit. P. 279.

[2] *Курганов Ф. А.* Указ. соч. С. 444–445.

[3] *Антонин (Капустин), архим.* (покойный настоятель при Русской миссии в Иерусалиме). Из Румелии. СПб., 1886. С. 582–583.

[4] Из отчета министра церковных дел в Афинах//Христ. Чтение. 1863. Ч. II. С. 134–135.

Ризариев, или вовсе пренебрегают им, или же иногда делают распоряжения, противоположные указанному в завещании и уставе (училища); а с другой стороны, приготовляющиеся к принятию священного сана иногда и до окончания учения не обращают на это внимания, а по окончании курса немедленно бросают священное одеяние (очевидно, заметим мы, воспитанники Ризариевской школы, подобно ученикам Халкинского училища, носят подрясники и полуряски) и надевают светское, и выбирают другой род жизни, следуя примеру прежних, старших по курсу учения, сотоварищей».[1]

Статистические данные, относящиеся к изучаемой нами школе и охватывающие 1844–1877 гг. ее существования (34 года), однако, показывают, что избегают священства не все воспитанники Ризариевской семинарии, а собственно (хотя это-то особенно и странно) так называемые пансионеры, т. е. казеннокоштные. Всего пансионеров в этой школе в 1844–1877 гг. было 389 человек, да, кроме того, экстернов (т. е. своекоштных, приходящих) около 200. *Из турецких провинций было 35 человек.* Священниками из 389 человек сделались только 38 человек (по одному на год существования школы). Но вот что интересно: почти все 200 экстернов приняли священный сан.[2] Такое различие экстернов от пансионеров, как нам кажется, объясняется тем, что экстерны посылаются в школу откуда-нибудь из далеких провинций и содержатся в ней с непременным условием впоследствии принять священство; а пансионеры берут на себя, по-видимому, лишь нравственное обязательство посвятить себя служению Церкви[3] и не исполняют этого обязательства. Что касается 35 воспитанников Ризариевской школы, прибывших из турецких провинций, то, без сомнения, они принадлежат к экстернам и, следовательно, почти все они сделались впоследствии священниками на родине, вероятнее всего — в обширном Константинопольском патриархате. Не принявшие же на себя священства пансионеры этой школы делались учителями (преимущественно на турецком Востоке), медиками, коммерсантами.[4] Таким образом, Ризариевская школа оказывала некоторую помощь Греческой церкви в турецких областях.

---

[1] Доклад митрополита Германа//Богослов. Вестник. 1893. Т. III. С. 266.

[2] *Chassiotis.* Op. cit. P. 282.

[3] Во всяком случае, известно, что пансионеры, отказавшиеся от священства по окончании курса, никакому денежному штрафу не подвергаются. См.: *Курганов Ф. А.* Указ. соч. С. 444.

[4] *Chassiotis.* P. Op. cit. 281–282.

В последнее время, можно сказать — на днях, совершилось некоторое изменение к лучшему в положении как богословского факультета в Афинах, так и Ризариевской семинарии. Этим богословская наука обязана покойному Афинскому митрополиту Прокопию (воспитаннику Московской Духовной академии). Он обратился с энергичным ходатайством к правительству об улучшении вышеназванных школ; и в результате получилось следующее: на богословском факультете вновь открыты еще *три* богословских кафедры, которые и замещены уже достойными профессорами, а в Ризариевской школе прибавлен еще класс (низший) и расширено преподавание богословских наук.[1] Этим благоприятным результатом Греческая церковь обязана, между прочим, последней постыдной войне греков с турками: греки понесли полное поражение, обнаружив изумительное отсутствие мужества, и правительство королевства убедилось, что без религии (о которой в Греции, по отделении здешней Церкви от Константинопольского патриархата, совсем *забыли*) и воевать невозможно (известно, что никто так не боится смерти, как люди, лишенные утешений религии), а потому решились снова поставить христианскую Церковь на подобающую ей высоту в Греческом королевстве. Гром ударил. Грек перекрестился. Впрочем, что на самом деле выйдет из тех улучшений, каких достигли в настоящее время богословский Афинский факультет и Ризариевская школа, гадать еще рано...[2]

В заключение нашего очерка церковных, или духовных, школ Константинопольского патриархата и таких же школ Греческого королевства, которые тоже могли бы служить добрую службу образовательным интересам сейчас упомянутого патриархата, если бы они хоть сколько-нибудь отвечали своему назначению, мы должны в нескольких словах разрешить естественный вопрос: в каком положении находится духовное просвещение пастырей так называемой «Великой Церкви», лучше ли оно стало теперь (приблизительно после 40-х гг. XIX в., когда появилась Халкинская

[1] Церковные Ведомости. 1898. № 5. С. 108; № 27. С. 1032.

[2] Кроме Афинского богословского факультета и Ризариевской школы в Греческом королевстве существует четыре (впрочем, одна закрылась) так называемые *священнические школы*, вроде наших духовных училищ; они открыты в 1856 г. и имеют целью подготовлять юношей к духовному званию. Разумеется, они очень плохи, и мы не считаем нужным говорить о них, так как они никакой пользы духовно-просветительным интересам *Константинопольского патриархата* принести не могли. См. о них в докладе митр. Германа//Богослов. Вестник. 1893. Т. III. С. 267–268.

богословская школа), чем каково оно было раньше, т. е. до появления духовных школ как здесь, так и в Греческом королевстве? После того, что мы говорили выше о духовных школах, имеющих своим назначением подготовлять образованных пастырей для Константинопольского патриархата, читатели, конечно, не ждут от нас утвердительного ответа на этот вопрос, и они имеют на то полное право. Вот какие вести приходится читать за последнее время. Теперешний Константинопольский патриарх Константин V, стремясь улучшить состав приходских священников в патриархате, в 1897 г. повелел особой комиссии (эпитропии) ознакомиться с их познаниями посредством особого экзамена и предписать всем священнослужителям его патриархата явиться в течение трех месяцев в патриархию для сдачи испытаний по катехизису, священной истории и литургике; этот экзамен должен показать, насколько каждый из священников заботится о своем самообразовании.[1] Нужно сказать, что по малочисленности воспитанников духовно-учебных заведений в Константинопольской архиепископии, в священники здесь поступают и лица, не подготовленные к этому званию, как это было и прежде, в старину, а именно учившиеся лишь в начальных школах или же гимназиях.[2] Как происходил вышеуказанный удивительный экзамен, какие результаты он дал, даже происходил ли он на самом деле, мы не знаем. Для нас важен сам факт требования подобного экзамена. Этот факт показывает, что священники патриархата далеко не все знают то, что обязан ведать каждый прошедший школу христианин-мирянин. А вот другое известие. В 1898 г. в Константинопольской газете «Ἐκκλησιαστηκὴ Ἀλήθεια» (№ 42) опубликовано окружное послание святейшего синода Константинопольской церкви, из которого узнаем, что иерархи патриархата «рукополагают в сан священника лиц, работавших недавно заступом или пилой, не развитых умственно и не укрепленных нравственно и вообще *без всякой подготовки и обучения*, необходимых для прохождения священнической должности».[3] Надеемся, что читатели после этого не потребуют от нас еще других фактов для подтверждения печального положения рассматриваемого дела.

Закончим наш очерк о школах Константинопольского патриархата теми же словами, которыми заканчивает свою статью на эту же тему греческий

[1] Церковные Ведомости. 1897. № 39. С. 1406.

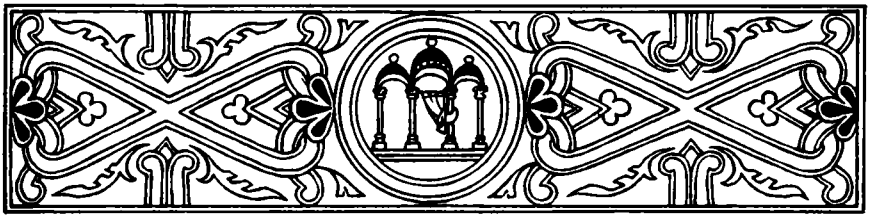
[2] *Дмитриевский А. А.* Указ. соч.//Труды Киев. Духовной академии. 1891. Т. III. С. 136.

[3] Церковные Ведомости. 1898. № 52. С. 2008.

ученый нашего времени Хазиотис: «Надеемся, что уже приближается тот счастливый день, когда народное воспитание (и прибавим: священнослужительское) у греков покажет себя достойным как великих педагогических преданий их предков, так и той эпохи, в какую мы живем».[1] Ну что же? Еще подождем.



[1] Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος. Τ. 8. Σ. 129.



# Греческая церковь и римский католицизм

## (Из истории Греко-Восточной церкви от падения Константинополя, в 1453 г., до настоящего времени)

Лучше видеть турецкую чалму в
Константинополе, чем папскую тиару.

*Народная греческая поговорка*

## I

Странная попытка папы Пия II обратить султана Магомета II в католицизм; — нерасположение турок к римо-католицизму и нациям, принадлежащим к этому вероисповеданию, — по причинам политическим; — другие причины того же нерасположения: заговоры против жизни султанов и вообще против благосостояния Турецкой империи со стороны римско-католических держав, и прежде всего со стороны Венецианской республики; — особенности общественного устройства латинской райи в Турции. — Предпочтение турками Греческой церкви перед Римско-католической; — в чем это выражалось, прежде всего, на почве международных отношений? Далее: явное стремление турок сдерживать и препятствовать успехам Римско-католической церкви на Востоке; — борьба турецкого правительства с латинскими миссионерами, и в частности с иезуитами, — отдельные случаи этой борьбы (в Константинополе, Сирии и пр.); — содействие грекам со стороны турок к обладанию св. местами в Палестине, в ущерб для римо-католиков; — другие факты, свидетельствующие о том, как энергично турки брали сторону греков ради противодействия успехам римо-католицизма в среде Турецкого государства; — отношение турок к таким Константинопольским патриархам, которых они заподозрили в тяготении к латинству. — Выгоды вышеуказанного положения турецкой власти для блага Греческой церкви, в особенности в деле ее борьбы с папизмом.

С середины XV в. до самого XIX и даже в начале XX в. римский католицизм почти не имел никаких успехов в среде Греко-Восточной церкви. Этим счастливым результатом Греческая церковь, однако, обязана не столько самой себе, сколько турецкому правительству. На первый взгляд такое мнение может представляться парадоксом. Но на самом деле это так и есть.

Начнем с описания очень странной попытки папы Пия II (1458–1464) обратить в католицизм и крестить завоевателя Константинополя султана Магомета II. До нас сохранилось, как уверяют ученые, действительно подлинное письмо названного папы к Магомету.[1] В этом письме говорилось: «Если ты желаешь еще более распространить свою власть среди христиан и сделать свое имя славным, то для этого тебе не нужны ни золото, ни серебро, ни армии, ни флот. Одно маленькое дело может сделать так, что ты станешь величайшим, могущественнейшим и славнейшим изо всех людей, которые жили доныне. Ты спросишь: в чем заключается это маленькое дело? Я охотно разъясню тебе: его легко найти и не нужно за ним далеко ходить, оно везде есть. Нужно лишь взять *две капли воды* (т. е., конечно, креститься через окропление, по латинскому ритуалу), — прибавляет Пий, — и все пойдет как по маслу (δὺο ῥανίδες ὑδατος καὶ τὰ πάντα εὔοδοὺνται). Если ты пожелаешь указанным способом войти в Церковь христианскую, то не будет ни одного государя в мире, который превзошел бы тебя в славе или же сравнялся с тобой в могуществе. Мы будем именовать тебя императором греков и всего Востока, и тем, чем ты владеешь теперь вследствие насилия и неправды, ты начнешь обладать по праву и справедливости. Тебя будут почитать христиане, и ты сделаешься решителем их несогласий. Народы перестанут питать нерасположение к твоей власти, и мы (т. е. сам папа) не станем помогать им идти против тебя, напротив, мы станем умолять тебя простереть десницу твою на тех, кто иногда осмеливается похищать принадлежащее Римской церкви и воздвигать свои рога против этой их матери».[2] Нельзя не сказать: интересный исторический факт. Современники ничего не говорят о том, как принял Магомет такое предложение папы

[1] Письмо это было извлечено из Ватиканской библиотеки Франциском Сансовино, а потом цитировано в первом томе «Истории Магомета II», написанной Гилем (Guillet), автором-папистом, нимало не подозрительным в данном случае; См.: *Aymon*. Monuments authentiques de la religion des Grecs. Haye (Гаага), 1708. P. 19 (второй пагинации).

[2] *Σάθας*. Τουρκοκρατούμενη Ἑλλάς. Ἀθῆναι, 1869. Σ. 7; *Aymon*. Monuments... P. 19–20 (второй пагинации).

насчет «двух капель воды»; но нет сомнения, что он отринул его с пренебрежением. Можно представить себе турецкого султана в роли римско-католического императора на троне византийских государей![1] Симпатии первого султана в Константинополе, как и его преемников, далеки были от того, чтобы уважать и любить римский католицизм, папу, да и все национальности, носившие на себе печать этого вероисповедания.

Оттоманское правительство по многим основаниям не сочувствовало латинскому исповеданию и его последователям, что в конце концов было очень выгодно, как увидим, для интересов Православной Церкви в Турции. Турки неблагосклонно относились к римо-католикам главным образом по политическим соображениям, что ясно обнаружилось при первом же султане на византийском престоле — при известном Магомете II. Вот что видим при этом султане. Палеологи до времени падения Константинополя в борьбе с турками постоянно обращали взоры на Запад и искали помощи у папистических народов Европы. Чтобы привлечь на свою сторону католический Запад, они старались заручиться поддержкой папы, о могуществе и влиянии которого на народы Запада Палеологи имели несколько преувеличенное представление, и потому, как известно, затеяли унию с Римом. Но эта религиозная сделка, плод политической необходимости, вызвала сильную оппозицию в тех из греков, которые особенно дорожили Православием, — и уния не удалась. Константинополь не был спасен. Магомет II, для успешной борьбы с которым Константином Палеологом тоже делалась унионная попытка, ясно видел, что в Греции и Константинополе существуют две партии: одна унионная, которая в союзе с Западом стремилась противодействовать

[1] Нужно сказать, что если уж когда-нибудь последует маловероятное событие обращения султана в христианство, то, без сомнения, он примет религию, исповедуемую издавна его подданными, т. е. греческое исповедание; это суждение может основываться на следующих замечаниях, найденных нами у одного русского наблюдателя восточной жизни. Речь у него идет о султане Махмуде II. Он пишет: «Махмуд разлюбил свой правоверный народ. Он предвидел, что султану предстанет необходимость избрать одно из двух: или самому принять христианство, восстановить византийский престол на прочном основании религиозного союза с подданными (т. е. греками), или перейти в Азию. Иным читателям покажется, — говорит автор, — странной мысль, что Махмуд мог бы довершить реформу (в Турции) обращением правительства в христианскую веру, принять религию большинства своих подданных; но независимо от всяких логических заключений, мое убеждение, — заявляет он же, — основано на фактах». См.: *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. СПб., 1875. 2-е изд. Ч. I. С. 172–173, 175.

его могуществу, другая же партия — православная, составляющая оппозицию в отношении к первой и, следовательно, такая, которая косвенно поддерживала интересы Магомета. Естественно, что он должен был покровительствовать этой последней партии. Кроме признательности за прежние услуги, хотя бы оказанные бессознательно и непроизвольно, Магомета побуждали к такой политике расчеты на услуги этой же партии в будущем. Он мог ожидать, что падение Константинополя не остановит в Западной Европе движения против турок, что пропаганда о крестовом походе не затихнет, напротив, получит новый толчок и силу. Поэтому Магомету выгодно было иметь в среде восточно-христианского населения партию, неприязненно настроенную против католицизма, на которую можно было бы опереться в борьбе против западного ополчения. Вот почему Магомет являлся покровителем православных или тех из них, которые не терпели папистического Запада. Подобным образом Магомет поступал не только в самом начале своего правления, но и всякий раз и везде он спешил становиться на сторону противокатолической партии и покровительствовал ей. Он не без основания видел в приверженцах римско-католической партии своих врагов. Такая политика была ему на пользу. Например, когда Елена, вдова сербского короля, отдала Сербию в лен, в подчинение папскому престолу, надеясь найти на Западе защиту против турок, Магомет немедленно вошел в соглашение с сербскими боярами, державшимися строго-православных воззрений и не одобрявшими поступка Елены, щедро их наградил и, опираясь на них, занял Сербию, обратив ее в турецкую провинцию.[1] Так относился Магомет в своей новой империи к двум партиям — строго-православной и наклонной к унии: к одной он благоволил, а к другой — нет. Здесь заложено было основание для дальнейших отношений турецкого правительства к Православию и римскому католицизму. И правительство впоследствии становилось на защиту греков против латинян.

Нерасположение турецкого правительства к нациям, исповедовавшим римский католицизм, в весьма значительной мере увеличивалось вследствие того, что некоторые из государств этого рода употребляли все меры к тому, чтобы погубить жизнь сначала Магомета II, а потом и некоторых из его преемников. В этом отношении впереди других шла соседка Турецкого государства Венецианская республика. Так, в марте 1463 г. венецианский Совет Десяти входит в сношения с неким Георгием Трагурио, наметив его как человека, очень способного совершить убийство Магомета II. Этот Георгий

[1] *Скабаланович Н. А.* Политика турецкого правительства к христианским подданным и их религии//Христ. Чтение. 1878. Т. II. С. 434–435.

действительно был человеком очень надежным в данном случае: он был очень искусным моряком, но за какие-то преступления попал в венецианскую тюрьму, но отсюда он бежал, добрался до Константинополя, где после разных приключений поступил на службу в турецкий флот, а что важнее всего — сделался матросом на корабле, принадлежащем самому султану (navis ipsius Teucri, т. е. султана). Случай редкий, которым и захотела воспользоваться вероломным образом Венецианская республика. Дальнейших сведений об этом заговоре не имеется. Разумеется, целью, оправдывающей подобное гнусное средство, являлось благо христианского народа, подчиненного туркам и терпящего невзгоды от иноверного султана (mala dispositio ipsius Teucri ergo christianos, — к христианам, но каким: ни римокатоликам ли? это будет похоже на правду).[1] В том же 1463 г., но несколькими месяцами позже, тот же ревнующий о славе Божьей венецианский Совет Десяти отыскивает какого-то латинского монаха и поручает ему умертвить Магомета II (dare mortem imperatori Turchorum), обещая ему за это 10 000 дукатов золотом и другие земные блага. В договоре, заключенном между этим негодным монахом и безнравственным Советом Десяти, очень точно обозначено, с поименованием поручителей, как поступить с «ценой крови» в том случае, если убийство султана будет совершено, но при этом поплатится жизнью и убийца. Но интереснее всего то, что имелось в виду совершить злодеяние ради славы Божьей; наш документ говорит, что смертоубийство может произойти только с Божьего соизволения (si Deus permitteret) и имеет своей целью благо христианства (omnes (?) intelligunt, quod id esset salus christianitatis).[2] Изо всего видно, что римско-католическое венецианское правительство весьма занято было мыслью преждевременно отправить к праотцам султана Магомета. Ибо в 1464 г. Совет Десяти принял предложение какого-то Мануэля Сардама Каталана, очевидно, не грека, отправить при помощи его родственника (какого-то Нарда) на тот свет Магомета II, причем этому Нарду в случае благополучного совершения злодеяния обещано было выдать 10 000 дукатов единовременно и отпускать из казначейства по 6000 дукатов ежегодно в виде пенсии, с правом перехода этой пенсии и к его сыновьям, а Мануэлю, за его посредничество, в указанном случае предназначалась единовременная награда в 5000 дукатов и пенсия в 3000 дукатов с правом перехода этой последней к его детям.

[1] *Lamansky W.* Sécrets d'etat de Venise. Documents, extraits, notices et études, servant à eclaireir les rapports de la seigneurie avec les Grecs... et la Porte Ottomane, à la fin du XV[e] et au XVI[e] siècle. S.-Petersbourg, 1884. P. 16–17.

[2] Ibid. P. 17.

Нарда, кроме того, ожидала, так сказать, и нравственная награда, ибо ему было объявлено, что за его злодеяние он будет пользоваться всегдашним благоволением Венецианской республики (erit ipse semper in gratia nostri dominii); да это и понятно, если стать на точку зрения Совета Десяти: ведь подвиг Нарда должен был иметь последствием salus et pax populi Cristi[1] (хотя, конечно, Совет лучше бы сделал, если бы к своему предприятию не примешивал этого святого Имени). Но здесь еще не конец козням республики, направленным против первого султана в Константинополе. В 1477 г. Совет Десяти вошел в соглашение с каким-то цирюльником Павлом, албанцем, ввиду того, как выражается наш документ, что необходимо употребить все возможные меры против Турции и ее властелина; в силу этого соглашения цирюльник брался собственноручно убить Магомета II. При этом указана цена, за которую он взялся сделать это, с перечислением благих последствий для его сыновей и дочерей в случае, если дело не увенчается успехом, а сам цирюльник погибнет. Совет Десяти затем прибавляет, что все эти лестные обещания делаются для того, чтобы утвердить будущего убийцу «в его благочестивом и христианском решении» (in ejus optima et christiana despositione).[2] Несколько позднее, но все в том же 1477 г., не унывавший от неуспехов Совет Десяти входит в сговор с каким-то жидом Соломончиком и его братьями, взявшимися устроить, что раввин Вальх (magister Valchus) подготовит дело убийства султана Магомета.[3] Конечно, все это гнусно, но хорошо, по крайней мере, то, что Совет на этот раз не приемлет имени Божьего всуе. Как известно, козни Венецианской республики не достигли вожделенной цели: Магомет II спасся от злоумышленников, имевших намерение посягнуть на его жизнь. Неудачи, испытанные Советом Десяти в отношении к Магомету, однако же, не обескуражили его: он продолжал свою преступную политику, рассчитывая умертвить кого-либо из преемников Магомета и получить после них территориальное наследство. Так, в 1571 г. Совет Десяти декретом уведомляет испанского посланника по имени Ре-Католико (знаменательное имя!), что он может от имени названного Совета обещать испанскому дворянину (неизвестному по имени) 50 000 секинов за убийство султана Селима II, его двух сыновей, а также сына султана Мурада. Щедрый Совет при том же еще обещает убийце земельное вознаграждение, если Венецианская республика, по случаю раздела империи после убитого султана, получит известную территорию

[1] *Lamansky W.* Op. cit. P. 18.
[2] Ibid. P. 24–25.
[3] Ibid. P. 25.

в Леванте.[1] Едва ли нужно говорить, что Венецианская республика не ограничивалась попытками отправить на тот свет султанов, но подобным образом поступала (и, вероятно, не без успеха) при столкновении и с другими представителями турецкой власти и могущества. Приведем известия о двух эпизодах рассматриваемого рода. В 1477 г. Совет Десяти принимает предложение епископа Радича (конечно, латинского) и его приятеля отравить двух турецких генералов, осаждавших в то время Кроацию. Кроме денежного вознаграждения обещано епископу Радичу выхлопотать от св. римского престола бенефицию, а также обещано неизменное к нему благоволение Венецианской республики. Последняя взяла на себя и посылку требующегося яда по адресу латинского иерарха.[2] Или вот другой любопытный случай. В 1649–1650 гг. завязывается переписка между генеральным проведитором (губернатором) Далмации и Албании (были подчинены Венецианской республике) Леонардо Фосколо и венецианскими инквизиторами относительно проекта доктора медицины Микель-Аджело Саломона уничтожить часть турецкой армии посредством изобретенного этим эскулапом яда — будет ли то в виде порошка или жидкости. Это убийственное снадобье называется в нашем документе la quinta essenza della peste, т. е. «чумной квинтэссенцией». Значит, это был яд первого сорта — превосходнейший. Чумная квинтэссенция, сообразно рекламе изобретателя, распространяла бубоны и карбункулы и в короткое время похищала множество жизней. Изобретатель, по обычаю всех лицемеров, воображал, что он действовал во славу Божью, о чем ясно говорится в нашем документе.[3] Изучая не возбуждающий никаких сомнений подлинник, из которого мы почерпнули сведения об этой отвратительной чумной квинтэссенции, невольно спрашиваешь себя: интересно было бы знать — встречалось ли в политических действиях турок-нехристей что-либо подобное тому факту, который нами только что приведен и который встречается в истории некогда славного христианского государства? Видно, что венецианцы были очень хорошими соседями турок!

В другой римо-католической державе, а именно во Франции, возникал план изгнать турок из Европы и овладеть их достоянием здесь. План этот был прекрасно продуман и принадлежал знаменитому французскому королю Генриху IV. Если этот план не был приведен в исполнение, то это связано, по уверению историков, главным образом с неожиданной трагической смертью названного короля, погибшего от руки известного фанатика. О том,

[1] Ibid. P. 90.
[2] Ibid. P. 25–26.
[3] Ibid. P. 129–131.

что именно неожиданная смерть Генриха послужила действительным препятствием к осуществлению грандиозного плана, делают весьма вероятные догадки на следующем основании: план создался в конце 1609 г., а в мае 1610 г. Генриха не стало на свете.[1]

Таким образом, открывается, что представителей римо-католического исповедания, если смотреть на них с политической точки зрения Османского государства, туркам любить было не за что. Их ближайшие соседи венецианцы, с которыми турки были соединены тысячью нитей, только и помышляли об убийствах и отраве на пагубу османлисов; испанцы, как мы отчасти видели, являлись соумышленниками венецианцев. А лучший из французских королей помышлял о разрушении Турецкой империи. Правда, Генрих IV одушевлен был планами героя и крестоносца, но туркам от этого было не легче.

Нужно заметить еще, что турецкое правительство едва ли могло полагаться даже и на тех римо-католиков, которые состояли в числе их подданных. По крайней мере, вот какие известия приходится читать об этого рода подданных султана у болгарского историка Иречека. Он пишет: «Дубровчане (в Болгарии) были все католики. В Турции, кроме того, жили и турецкоподданные католики. Это были потомки саксонских рудокопов, албанцы и пр. Состоя в постоянной связи с Западом, они были причиной множества революционных попыток против турок».[2] И, нужно заметить, турки очень хорошо знали о таких преступных наклонностях своих подданных из числа папежников. Один из влиятельных людей Турции еще в 1828 г. в докладе султану писал: «Если тот или другой из подчиненных папе народов, например немцы (т. е. австрийцы) или венецианцы, находятся в войне с Османским государством, то католические райи делают все, что в их силах, чтобы своим предательством доставить выгоды врагам Порты».[3]

Но это еще не все... Правительство не могло сочувствовать латинянам еще и по той причине, что религиозно-общественное устройство римо-католиков в Турции не соответствовало государственным видам Оттоманской Порты. Известно, что греки со времени Магомета II получили такое религиозно-общественное устройство,[4] которое вполне согласовалось с желаниями

---

[1] *Zinkeisen*. Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa. Theil. III. Gotha, 1855. S. 859–860, 870.

[2] *Иречек И. К.* История болгар. Одесса, 1878. С. 594.

[3] *Розен В. Р.* История Турции от 1826 г. до Парижского трактата. Ч. I. Пер. с нем. СПб., 1872. С. 66.

[4] См. подробности об этом выше, с. 88–112. А также: Взаимные отношения Оттоманской Порты и подвластных ей христиан Греко-Восточной церкви//Богосл. Вестник. 1894. Ч. II. С. 206–245.

нового правительства в Византии. Ничего такого нельзя утверждать о римокатоликах, живших в странах, завоеванных турецким оружием. Главное отличие римо-католической общины от остальных христианских общин в Турции заключается в особенном положении, которое занимает папа, глава римо-католических христиан Порты, и которое не имеет ничего общего с положением греческих патриархов. Папа не принимал на себя никакой ответственности за римо-католических подданных Турции, он не давал Порте гарантии в их повиновении, как делали греческие патриархи; и сам папа, и находящаяся под его верховным управлением Католическая церковь в Турции не стояли ни в какой связи с Оттоманским государством. Римо-католическое население здесь управляется духовенством, которое находится в теснейшей связи и исключительной зависимости от папского престола. Хотя римо-католики и представляют собой таких же подданных Порты, как и греки, однако же их община совершенно изъята из-под ве́дения турецкого правительства. Тогда как Греческая церковь, при всей своей самостоятельности и отделенности от государства, имеет все-таки вид правительственного учреждения в Оттоманской империи, римско-католическая же Церковь и ее органы заняли в Турции особенное место: к ним применяются не начала турецкого государственного права, а статьи международных договоров. Тогда как греческий патриарх сделался в известном смысле турецкой административной властью, католические прелаты заняли положение, которое может быть сравниваемо с положением иностранных миссий. Такой порядок вещей не находил себе оправдания в Коране и был определенно невыгоден для Турции. Если турецкое правительство допускало его, то сделало это, преклоняясь перед необходимостью. После того как попытки султанов утвердить свою власть на Западе Европы не удались, и в особенности после того, как Турция стала обнаруживать признаки разложения, Порта принуждена была заключить мир с христианским Западом и допустить римо-католиков до такого существования в Турции, которое находилось в соответствии с особенностями римско-католической религии.[1]

Впрочем, не следует думать, что римско-католическая община в Турции формально избавлена и от всех, например, требований и повинностей, с которыми Порта обращается и которые она возлагает на греко-восточную религиозную общину. С первого взгляда положение в этом отношении первой из указанных общин представляется даже аналогичным положению этой последней. Так, римско-католические патриархи, митрополиты и епископы

[1] *Скабаланович Н. А.* Политика турецкого правительства... С. 444–445.

обязываются, подобно высшей греческой иерархии, получать от Порты так называемый берат,[1] — своего рода инвеституру, — с которым соединяется признание со стороны Турции указанных лиц в их священных должностях.[2] Мало того, римско-католические архиереи в Турции при получении бератов вносят в пользу оттоманской казны известное количество денег, как обязаны делать и греческие архиереи. Но этим сходство положения римско-католической и греко-восточной иерархии и ограничивается. Дальше уже начинается существенное различие этого же положения. Так, избрание того или другого лица в римско-католические архиереи совершается с общего согласия, с одной стороны, французского правительства, считающегося патроном Латинской церкви на Востоке, и римской курии — с другой стороны, по крайней мере, так происходило дело до времен, недалеких от нашей эпохи, причем турки оставались совсем в стороне. Да и обыкновенно между турецким правительством и латинскими архиереями не находилось никаких точек соприкосновения: все их отношения исчерпывались соблюдением взаимной вежливости. Так как указанные архиереи находились под покровительством Франции, то на них смотрели, как на пришельцев из этой страны, и в случае если им нужно было войти в деловые сношения с турецким правительством, они это делали при посредстве французских агентов или консулов. В случае же возникновения споров и исков, которые должна была расследовать и решить сама римско-католическая Церковь (а сюда относились дела и чисто мирского характера), первой решающей инстанцией служил латинский епископ, второй — таковой же митрополит, а последней высшей инстанцией почитался папа в Риме. Вот государство в государстве... Ввиду того что Латинской церкви в Турции приходилось разбирать и решать очень многие гражданские дела римо-католиков, обыкновенно каждый латинский епископ здесь имел в своем распоряжении канцлера (т. е. ответственного секретаря), составлявшего деловые бумаги в качестве нотариальных документов, юридическое значение которых не оспаривалось никем со стороны турецких властей.[3] Таким образом, мы видим, что так называемый берат отнюдь не связывал рук высшему латинскому духовенству в Турции и ни к чему их не обязывал в отношении к

[1] Подробнее о бератах см. выше, с. 89 и сл. или «Богосл. Вестник». 1894. Ч. II. С. 218 и сл.

[2] *Бердников И. С.* Церковное право Православной Церкви//Правосл. Собеседник. 1890. Т. II. С. 66.

[3] *Maurer.* Das Griechische Völk in öffentlichen, kirchlichen Beziehung. Heidelberg, 1835. Bd. I. S. 419–421.

иноверному правительству. — Посмотрим, далее, на другие стороны положения тех же духовных особ в Турции. В среде Греко-Восточной церкви здесь ответственность за весьма многое в ходе дел греко-восточной общины несет перед турецким правительством православный патриарх. По-видимому, римско-католическая община на турецком Востоке поставлена тоже под контроль. Таким контролером (или генеральным прокурором), по назначению турецкого правительства, в этой общине служит особое лицо — векиль. Но это только по-видимому... На самом же деле векиль, которому со стороны турецкой власти поручена гражданская юрисдикция над латинской райей, занимает второстепенное значение по сравнению с так называемым апостолическим викарием в турецкой столице, высшим представителем папских полномочий по духовному управлению Латинской церковью в пределах Турции. Векиль — непременно римо-католик по своему вероисповеданию, и это, естественно, делает его лицом, подчиненным власти апостолического викария в Константинополе. Одним словом, этот папский викарий в силу своего положения есть не только высший представитель папской власти в Турции, не только руководитель папской политики на Востоке, но представляет в своем лице решающую инстанцию во всех важнейших светских делах, касающихся латинской райи. В результате того устройства, какое получила римско-католическая община в Турции, находим следующее: если папская система, говорят нам канонисты, всюду и всегда стремится к тому, чтобы поставить церковное управление в известной стране по возможности вне всякого влияния светского правительства, то нигде эта система не доведена до такого совершенства, как в Турции. Благодаря этой системе не только церковные учреждения, существующие здесь для иностранцев-латинян, подлежат покровительству иностранных держав, но и все вообще католические учреждения в Турции, несмотря на то, что их появление вызвано потребностями здешних коренных жителей латинского исповедания, так или иначе примыкают к системе иностранного покровительства, в обход всякого вмешательства местной государственной власти. Все эти лица, все римо-католики, в Турецкой империи пользуются в известной степени правом так называемой экстерриториальности, которое в европейских государствах усвояется только членам посольств.[1] «Больной человек» не в силах был воспротивиться такого рода беззаконию и должен был уступить, но всегда горестно чувствует, что его, как говорится, просто «обошли».

Еще одно замечание о римско-католической общине в Турции. Эта община не была освобождена от обычной подати, называвшейся харадж и

[1] *Бердников И. С.* Указ. соч. С. 69–73.

налагавшейся на всех лиц, принадлежавших к классу турецкой райи. Вышеупомянутый векиль обязан делать раскладку хараджа, взносимого латинской райей, и доставлять собранные в уплату хараджа деньги по назначению. Но латинские христиане (christiani Latini) умели отделываться от взноса подобной подати. Они поступали так: выдавали себя за членов фамилии или свиты какого-либо посланника или проповедника (oratoris), даже царя или принца. А генуэзцы и рагузины считались вовсе свободными от каких бы то ни было повинностей. По крайней мере, так было в прежние века.[1] Турецкое правительство, страдающее хроническим безденежьем, без сомнения, смотрело косыми глазами на указанные фокусы «латинских христиан».

Вот те обстоятельства и условия, которые ставили турецкое правительство в неприязненные отношения к римо-католикам. Едва ли нужно доказывать, что такая враждебность была лучшим щитом, защищавшим греческое Православие от сетей папства и католицизма. Турки не забывали о том, что наиболее ревностные православные из греков при завоевании ими Константинополя возглашали: «Лучше видеть турецкий тюрбан в Константинополе, чем папскую тиару». Греки, неприязненно настроенные против папизма, и до настоящего времени любят повторять эту поговорку.[2]

В чувстве признательности грекам турки не ограничивали свою вражду к римо-католикам областью принципов и теорий, но проявляли ее во многих осязательных фактах.

Посмотрим, в чем же именно, в каких отношениях обнаруживалось указанное неприязненное настроение турок к римо-католикам. Оно проявлялось прежде всего в международных отношениях, но на этой стороне дела долго останавливаться не станем. Несомненно, что в борьбе с римо-католицизмом турецкое правительство иногда забывало о простых правилах политического благоразумия, а именно нередко позволяло себе наносить такие оскорбления представителям католических наций, которые свидетельствуют о забвении турками основных начал международного права. Имеем в виду отношения турецкого правительства к католическим посольствам и их органам. В этом случае немало пришлось перенести неприятностей венецианскому, австрийскому и французскому посольствам, потому

[1] *Christophori Angeli* De statu hodiernorum Graecorum. Lipsiae, 1671. P. 52.

[2] По крайней мере, любят ее приводить себе на память люди «ржавые» в среде греков, т. е. такие, которые не очень-то прельщаются благами западной цивилизации. См.: *Леонтьев К. Н.* Из жизни христиан в Турции. Т. II. М., 1876. С. 278.

что это были посольства римско-католических держав. Так, в правление Мурада III, в 1515 г., венецианский драгоман был палками изгнан из зала заседаний оттоманского Дивана; в 1575 г. сам глава венецианского посольства был выгнан тоже палками из того же высшего турецкого правительственного учреждения; а в 1620 г. великий визирь приказал венецианского драгомана даже удавить.[1] Еще больше различных плачевных приключений происходило с австрийским и французским посольствами. В XVI в., когда австрийский посланник барон Прейнер отказался дать великому визирю подарок, визирь пригрозил, что выставит его у позорного столба и что от этого последнего он не уйдет в живых. Другого императорского австрийского посла Джурковича тот же визирь на первой же аудиенции обозвал «собакой» и приказал сломать ему шпагу.[2] В начале XVII в. один из великих визирей грозился австрийского интернунция Старцера повесить или выдрать плетьми, как «осла».[3] В конце XVI в. по приказанию султана Мурада III был устроен род маневров: сколочены были две балаганные крепости, из которых одна украшена была турецкими знаменами, а другая — знаменами с христианскими эмблемами. Разумеется, во время маневров эта последняя крепость пала и разрушена турецким оружием. Чтобы придать больше знаменательности потехе, из австрийского посольского дворца нарочно была приведена свинья, которая затем отдана на растерзание львам.[4] Здесь, как видим, задета честь главным образом австрийского посла. Но подобные же факты часто случались и с французским посольством. Турки относились даже к самому французскому послу с удивительным пренебрежением: последний из янычар, встречаясь с этим послом на улице, не уступал ему дороги, желая как бы показать, что и последний мусульманин лучше первого «гяура». Или вот несколько более определенных случаев оскорбительного обращения турок с этим же посольством. В конце XVII в. французский посол по причине собственной болезни отправил к великому визирю своего сына Де Вантелэ. Визирь приказал ему расшифровать одну депешу его отца. Де Вантелэ отказался, сказав, что ему никто не может давать подобных приказаний, за исключением его государя. Великий визирь, выслушав это, рассвирепел, крикнул: «Бейте эту собаку!», приказал капиджибаше ударить его по щеке, который исполнил это приказание с таким

[1] *Zinkeisen*. Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa. Theil. III. S. 856.

[2] *Теплов В. А.* Представители иностранных держав в прежнем Константинополе//Русский вестник. 1890, июнь. С. 6.

[3] *Zinkeisen*. Op. cit. S. 850.

[4] *Теплов В. А.* Представители иностранных держав... С. 10.

усердием, что вышиб у него два зуба; потом бросили его в такое скверное и смрадное место, где тяжелые испарения часто загашали свечу.[1] — Когда потом этого самого Де Вантелэ французское правительство назначило своим послом в Константинополь, то великий визирь на второй аудиенции обозвал его жидом, а капиджибаша спихнул его с табурета и стал наносить ему побои. Когда же посол вознамерился прибегнуть к своей шпаге, то чауш дал ему пощечину, и затем Де Вантелэ был брошен на три дня в тюрьму. В том же XVII в. на другого французского посла, Нуантеля, по приказу великого визиря чауш набросился с криком: «Пошел, пошел!», а два другие чауша сбросили посла с дивана, приговаривая: «Вон отсюда, гяур!» Так выгоняли Нуантеля, когда он посетил визиря.[2] — Конечно, все эти приключения с венецианским, австрийским и французским посольствами можно было бы объяснить турецким самодурством, если бы турки в то же время не принимали бы с распростертыми объятиями посланников протестантских держав; от чего зависела эта благосклонность оттоманского правительства к протестантам, — об этом речь впереди.

Так относилась турецкая власть к представителям римско-католических держав. Это указывало, что турки мало симпатизировали этим державам. Но для церковного историка важнее всего то, что турки, где это было возможно, сдерживали успехи римо-католицизма на Востоке, мешали утверждению здесь папизма и, таким образом, действовали на руку православных греков. Приведем факты в подобном роде. — Нужно сказать — их немало. Одно официальное лицо в высших турецких сферах в конце XVII в. заявляло, «что римо-католикам никаких вольностей в Турции не дано и что вообще турки противятся всякому усилению у себя католиков».[3] И это была правда. Если Порте приходилось действовать, не подчиняясь давлению извне и не руководствуясь какими-либо случайными соображениями, то ее отношения к христианским общинам в Турции выражались в том, что римско-католическая община несла потери и пользовалась меньшим расположением, чем другие религиозные общины, и в особенности греческая. И так как римо-католицизм не пользовался расположением Порты, то отсюда происходило то, что католическая пропаганда на Востоке встречала себе противодействие со стороны турок. Увеличение числа католиков, т. е. таких подданных, которые ускользали из-под контроля турецкой власти,

[1] *Теплов В. А.* Указ. соч. С. 10, 18–19.

[2] Там же. С. 21–22.

[3] *Каптерев Н. Ф.* Сношения патриарха Досифея с русским правительством. М., 1891. С. 324.

было для нее явлением крайне нежелательным. Порта оказывала даже прямое и решительное сопротивление распространению римо-католицизма в Турции. Католические миссионеры были в ее глазах политическими врагами: они изгонялись, и деятельность их парализовалась. Вновь обращенные в католичество христиане подвергались гонению, а греческое Православие находило себе поддержку. XVII и XVIII вв. исполнены явлениями этого рода.[1] В это время римо-католицизм нашел ревностных поборников в иезуитах, которые распространяли свою деятельность и на греков, и на Константинопольский патриархат. Усилия их не были бесплодны. Значительное число греков перешло в католичество. Но и Порта не дремала. Она поддерживала православных греков, преследовала новообращенных католиков и изгоняла иезуитов. — Изгнание иезуитов из Турции повторялось не раз. Вот, например, как произошло изгнание иезуитов из Константинополя и из других мест в начале XVII в. Усилившись в Константинополе в это время, иезуиты открыли в Галате свою коллегию, или училище, основали многочисленную библиотеку, привлекли на свою сторону многих из простого греческого народа. При недостатке других учебных заведений в Константинополе они принимали к себе много молодых людей, которые впоследствии занимали высшие места в иерархии, и вообще иезуиты распространяли свои связи все далее и далее.[2] Казалось, что Греческая церковь потеряла свой авторитет, а «иезуиты торжествовали и готовы были стать распорядителями на Востоке». Но так продолжалось лишь до тех пор, пока турецкое правительство не уяснило себе, куда, к каким вредным последствиям поведет такое усиление римско-католического элемента в Турции. И вот суффраган, руководивший действиями иезуитов в Константинополе, был внезапно и тайно удален, титулярные епископы, присланные из Рима, заключены в тюрьму, разные грамоты, которыми даны были иезуитам немалые привилегии, у них отняты. Это бедствие повергло их в ярость, и они искали случая отомстить за него грекам, которых считали, и справедливо, виновниками рассказанного происшествия. Случай скоро представился. В 1627 г. один грек по имени Никодим Метакса привез из заграницы в Константинополь типографские принадлежности, имея в виду основать здесь типографию для печатания греческих книг. Ни со стороны турок, ни со стороны тогдашнего патриарха Кирилла Лукариса препятствий не оказалось. Типография устроилась вблизи английского посольского дома. Началась работа. Метакса

[1] *Скабаланович Н. А.* Политика турецкого правительства... С. 455.

[2] *Горский А. В., прот.* О Греческой церкви от 1453 г. до начала XVIII столетия// Прибавления к Творениям св. Отцев. 1883. Т. 32. С. 411.

вздумал напечатать несколько книг, направленных против папизма. Но это крайне не понравилось французскому посланнику и, в особенности, иезуитам. Последние решились во что бы то ни стало добиться закрытия греческой типографии. Они сделали донос на Метаксу правительству, что будто в типографии его печатаются книги, направленные против магометанской религии. Великий визирь издал приказание конфисковать типографию. Так и поступили, причем конфискованы были не только типографские принадлежности, но и деньги, и одежда. Но так как донос иезуитов не имел и тени справедливости, то наказание, которое они готовили другим, обратилось на них самих. Их общежитие было закрыто, храм заключен, имущество конфисковано, члены ордена взяты под арест. Напрасно французский посланник употреблял все меры к примирению правительства с иезуитами и даже грозил войной туркам. Ничего не помогло. После многих препирательств между указанным посланником и Портой последняя издала приказ об изгнании иезуитов из пределов Турецкой империи. При этом же повелено было книги и прочие вещи, конфискованные в типографии Метаксы, возвратить по принадлежности.[1] Значит, греки взяли верх. По замечанию одного писателя начала XVIII в., турки, примечая у иезуитов беззаконные поползновения их против греков, должны были «насильственно, уздой и удилами обуздывать» этих пришельцев Запада.[2]

Вообще, если возвышался голос Константинопольского патриарха и более ревностных греков против латинских пропагандистов, и в особенности иезуитов, то Порта поспешала на помощь своим православным подданным и принималась за решительные меры. Так, в конце XVII в. султан Мустафа II издал строгий гатти-шериф, под страхом тюремного заключения и денежной пени воспрещающий совращения и переход христианских подданных Турции в римо-католицизм.[3]

Даже голос Иерусалимского патриарха, гораздо менее уважаемого турками, чем его столичный собрат, имел в подобных же случаях очень большое значение. Вот рассказ из не особенно отдаленного прошлого. В 40-х гг. XIX в. римско-католические пропагандисты в одном месте Палестины (в Бенжале) успели обратить несколько православных семейств к латинской вере. Узнав об этом, Иерусалимский патриарх начал ходатайствовать перед султаном о запрещении указанным миссионерам проповедовать их веру среди

---

[1] *Aymon.* Monuments authentiques de la religion des Grecs. P. 216–230.

[2] *Elssner.* Neueste Beschreibung der Griechischen Christen in der Türkei. Berlin, 1737. S. 272.

[3] *Скабаланович Н. А.* Политика турецкого правительства... С. 456.

православных патриархии. И запрещение было исходатайствовано: новообращенные римо-католики должны были возвратиться под сень Греческой церкви.[1] Дело шло о каких-то падких на деньги палестинских арабах.

Латинские пропагандисты, и в особенности иезуиты, не находили себе простора не только среди православных, живущих на глазах греческой церковной власти, но и вдали от этой последней, например между православными сирийцами Турции. Порта и здесь становилась посреди дороги римско-католических миссионеров. Укажем на один случай в этом роде, поучительный по тем отзывам, какие делаются при этом относительно римско-католической религии со стороны магометанских властей. Вот что происходило в Сирии в начале XVIII в. В Сирию проникли иезуиты и некоторые другие католические ордена, стали утверждать папизм и начали пренебрежительно относиться к православным. Тогда сирийское православное духовенство через посредство Константинопольского патриарха обратилось с жалобой к Порте и выставило на вид, что римо-католики, и в особенности иезуиты, наносят вред их религии. Порта вняла голосу просящих — и вот появляется фирман, которым воспрещается римо-католикам миссионерствовать в Турции. Содержание этого фирмана очень интересно. Здесь читаем: «Некоторые дьяволы (Teufel) из французских монахов с целями худыми и с намерениями неправыми обходят страну, внушают греческой райе свое *пустое* французское *учение*; при посредстве глупых речей они отклоняют райю от древней веры и внедряют веру французскую; таковые французские монахи не имеют права пребывать нигде, кроме тех мест, где находятся их консулы; не должны они предпринимать путешествия и миссионерствовать». Вслед за этим начались гонения со стороны местной турецкой администрации против иезуитов и доминиканцев в Сирии, их заключали в тюрьму, налагали на них пени.[2] — Встретив неудачу среди греков в Константинополе и в Сирии, иезуиты обратили все свое усердие на армян. Чтобы приобрести возможно больший успех, они сообщили своей пропаганде политическую окраску и к религиозной проповеди присоединили планы о восстановлении политической независимости армян и об улучшении их материального быта. Расчеты иезуитов было удались. Но здесь на помощь ортодоксальной партии, т. е. не принимавшей римо-католицизма, пришла Порта. Против армян, увлекавшихся римо-католицизмом, Порта не раз поднимала гонения, и эти гонения возоб-

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего: дневники. Т. I. СПб., 1894. С. 368, 375.

[2] *Hammer.* Geschichte des Osmanischen Reiches. Pesth., 1836. Bd. IV. Zweite Ausgabe. S. 219–220.

новлялись не только в прошлых веках, но даже и в нынешнем веке. Разумеется, такая ревность Порты об охранении Армянской церкви прямой пользы грекам не приносила, но во всяком случае греки из этих примеров ясно могли понимать, что турецкое правительство недолюбливает римо-католиков, а это позволяло им возлагать благие надежды на Порту и в их собственных столкновениях с римо-католиками.

Из истории этой борьбы турецкого правительства с римско-католическим элементом среди армянской народности в Оттоманской империи расскажем лишь один случай, но чрезвычайно характеристический с точки зрения того вопроса, который нас интересует; случай этот относится к XIX столетию. В начале 1828 г. в Константинополе было воздвигнуто страшное гонение на армян-униатов только за то, что они были римо-католиками. Особым гатти-шерифом армяно-католическому населению турецкой столицы приказано было покинуть свои дома и поселиться исключительно в турецких кварталах Константинополя; но еще не было приведено в исполнение это приказание, как последовало новое: указанным лицам повелено было выехать на их далекую родину. Недвижимые имущества их, как-то дома и пр., были описаны в казну. Около 12 тыс. человек при этом случае изгнаны из Константинополя; до 400 детей, говорят, погибло в дороге от голода и стужи. Многие из гонимых перешли в ислам только для того, чтобы не подвергнуться этой жестокой мере. Избежавшие каким-либо образом объявленного изгнания были наказаны самым жестоким образом.[1] Конечно, описанное нами событие крайне возмутительно. Но мы привели его не затем, чтобы лишний раз указать на бесцеремонность Оттоманской Порты, а затем, чтобы ознакомиться с любопытными взглядами турецкого правительства, высказанными этим последним по указанному поводу. Порта мало того, что жестоко наказала константинопольских армян за их переход в латинскую веру, она еще приказала им признавать своим главой армяно-грегорианского патриарха; но любопытно-то не это, а следующее: это распоряжение напомнило Порте, что существуют в Турции и греко-католики, а потому, не раздумывая много, она приказала, по крайней мере, части их считать своим главой не папу, а Константинопольского православного патриарха, другими словами: отпадших от Греческой церкви возвратила в лоно этой Церкви.[2] Это ли не услуга Греческой церкви со стороны магометанского правительства? — Но самая любопытная сторона

[1] *Розен В. Р.* История Турции. Ч. I. С. 65–66; *Базили К. М.* Очерки истории Константинополя. Ч. II. СПб., 1835. С. 158.

[2] *Палеолог* и *Сивинис*. Очерк народной войны за независимость Греции. Ч. I. СПб., 1867. С. 95.

рассматриваемого нами факта, т. е. казни, учиненной над армяно-католиками, еще впереди; к этой стороне дела теперь и обратимся. Турецкое правительство по этому поводу выражает свои затаенные взгляды на римского папу и на католическое исповедание. Некто Портев-эфенди, один из влиятельнейших государственных людей Турции, делится своими взглядами на папу и католицизм с самим тогдашним султаном Махмудом, который, судя по всем данным, находил их вполне справедливыми. Вот эти взгляды. Турецкий государственный муж, не говоря худого слова, обзывает папу просто-напросто «свиньей»; римско-католическое учение он же признает вредным: его возмущает то, что папа «по крайнему своему злочестию выдает себя за наместника пророка Иисуса», далее — то, что он ради привлечения последователей своей доктрине допускает «большие облегчения по части отпущения грехов», и наконец — то, что папа приписывает себе власть прощать грехи всем умершим и «давать им паспорты на вступление в рай»; тот же эфенди латинских миссионеров считает хитрецами и льстецами и обзывает их «стадом свиней», а возвещаемое ими религиозное учение порицает, именуя его позорным именем «поганого закона», ставящего последователей его в уровень «с простым скотом».[1] Бедный римский первосвященник! Несчастные его миссионеры!

Из вышеописанных обстоятельств, рисующих отношения Порты к папе, римско-католическим миссионерам и униатам, принадлежащим к греческой райе, само собой открывается, что турецкое правительство не станет относиться индифферентно к положению греческого Православия в Оттоманской империи. И действительно, турецкое правительство во многих случаях брало под свою защиту греков, именно когда интересы последних прямо сталкивались с интересами римо-католиков.

Для православных греков, живших в Турецкой империи, весьма большое значение имел, например, многовековой вопрос относительно обладания св. местами в Палестине. Небогатые в материальном отношении, порабощенные иноверным народом, греки, сталкиваясь в вопросе о св. местах с иностранными римо-католиками, богатыми, влиятельными, дипломатически хитрыми, желавшими иметь в своей власти указанные места, по-видимому, должны были бы потерпеть фиаско. Но этого не случилось. Турки не допустили совершиться такому факту, потому что блюли интересы греков. Конечно, мы не можем рассказывать здесь истории борьбы греков с могущественными римо-католиками из-за св. мест. Напомним лишь несколько эпизодов из этой борьбы, имевшей место в XVII в., так как в это время

[1] *Розен В. Р.* История Турции. Ч. I. С. 65–66.

таковая достигает особенного оживления и силы. О том, к каким результатам приводила эта борьба, интересные сведения сообщают нам замечательнейшие Иерусалимские патриархи XVII в. Феофан и Досифей. От первого из них, Феофана (1608–1644), сохранились до нас, между прочим, две грамоты, написанные им и посланные к русскому правительству. Так, в грамоте к царю Михаилу Феодоровичу и патриарху Филарету 25 января 1634 г. патриарх Феофан в следующих чертах описывал положение дел в Вифлееме: «Буде ведомо державный царь и о Христе возлюбленный сын нашего смирения, что нам случилось пребывать в Константинополе ради неких причин, какие учинились во святых местах от немцев, роду латынского (вероятно, австрийцев, а также и поляков. — *А. Л.*), и многие беды и споры имели с ними ради св. пещеры Вифлеема, где Иисус Христос родился; хотели нас оттоле совсем удалить, и денежные многие протори учинились нам от них; только Божие просвещение далось в сердце — да живет он много лет — царю Султан Мурату; он оказал нам христианам (т. е. грекам) правду, а немцев много опозорил, а полякам великий страх воздал».[1] Тому же русскому правительству от того же патриарха Феофана архимандрит Кирилл привез следующую грамоту своего патриарха от 25 февраля 1635 г.: «В нынешнее время враг человеческий возбудил чрезвычайный соблазн и смущение в св. местах, ради яслей и святыя пещеры, и сделались большие распри между христиан (греков) и живущих там народов (иноверцев), особенно со стороны франков. Потому мы, видя, что не можем устранить сего соблазна на месте, пошли в Царьград и предстали с ними на судилище до трех раз, не только с франками, но и с другими народами, которые хотели отнять у нас св. места, и мы получили победу. Султан Мурат послал от себя повеление в Иерусалим, отняли так ключи из рук врагов (римо-католиков) от святой пещеры, принесли сюда и нам отдали; восторжествовало племя христианское (т. е. православные греки)».[2] — Относительно 1663 г. дошло известие, что в это время, когда турки понесли поражение (на реке Рабе (?)), посол, как говорится в документе, «паповенчанного цезаря», очевидно, австрийского императора, испрашивал у побежденного врага уступки св. мест, но турки отказали ему.[3] Значит, даже победы и одоления римско-католических держав над турками не могли производить перемены в раз усвоенной

[1] (*Муравьев А. Н.*) Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. II. С. 156.

[2] Там же. С. 164.

[3] *Каптерев Н. Ф.* Сношения патриарха Иерусалимского Досифея с русским правительством. С. 302.

османлисами их политике по отношению к греческой православной райе. — Но интереснее всего случай, имевший место в правление Иерусалимской церковью вышеупомянутого нами патриарха Досифея (1669–1707). Расскажем, как было дело, по сообщениям этого самого патриарха. В 1673 г. усердно домогался обладания св. местами у турецкого правительства французский посол, но ему было отказано в этом со стороны Порты — и притом «с укоризной». Но потерпевший неудачу посол не унялся. Он отправился в Иерусалим, чтобы силой захватить Св. Гроб, а так как православные греки противились ему, то он убил одного грека, вследствие чего турецкое правительство вызвало его в Константинополь, где и рассматривался его процесс. Результатом было то, что великий визирь издал «крепкий указ», которым св. места утверждались за греками. Вслед за тем являлись в Константинополь послы разных католических наций — от французов, венецианцев, генуэзцев, от поляков — и все они сообща просили уступки св. мест в пользу римо-католиков, но турки устраняли эти притязания, несмотря на то, что французские послы не раз предлагали туркам и подарки, и помощь против их политических врагов.[1]

Должно сказать, что только что переданный нами со слов патриарха Досифея рассказ несколько иначе сообщается западными, современными событию, писателями. Вот как, например, происходило дело, по известиям англичанина Рико. Греки в указанное выше время пожелали сделаться исключительными обладателями Св. Гроба, и поэтому решились изгнать отсюда латинян, для чего воспользовались предпасхальным временем; они с палками напали на этих последних, но латиняне не думали уступать св. места без сопротивления — завязалась драка. В результате получилось много раненых с той и другой стороны. В особенности сильно был изранен один греческий монах из Иерусалима; однако он мог бы вылечиться, но фанатик этого не пожелал: он отказывался от всякой медицинской помощи, желая лучше умереть, чем поправиться, и тем наделать неприятностей латинянам, так как он был уверен, что за мнимое убийство грека все латиняне будут изгнаны из Св. Земли. В это же время драгоманом у турецкого великого визиря был очень ревностный греческий христианин Панайоти; пользуясь расположением великого визиря, названный грек выпросил у него гатти-шериф, которым Св. Гроб передавался в исключительное владение греков. И вот появился «крепкий указ» в пользу греков. По-видимому, вышеупомянутая баталия при Св. Гробе была лишь прелюдией к этому радостному для православных событию. Латиняне были поражены появлением неожиданного для них указа.

[1] *Каптерев Н. Ф.* Сношения патриарха Иерусалимского Досифея... С. 303.

Посланники римско-католических держав начали хлопоты перед визирем об отмене распоряжения; посыпались деньги... подняли на ноги римского первосвященника, христианских западных королей, но напрасно. Великий визирь остался глух ко всему и ко всем.[1] — Конец рассказа существенно тот же, но предшествующая драма передается, как видим, много иначе. Кто прав — восточные или западные писатели, решение этого вопроса предоставляем изысканиям наших ученых святогробцев.

Впрочем, что толковать о XVII в. Даже в середине XIX в. положение дела отнюдь не изменяется: Порта является услужливым другом Греческой церкви и врагом ее главнейших врагов, т. е. римо-католиков; сообщением одного факта в этом роде и закончим нашу речь о борьбе греков с папистами из-за св. мест. Вот что случилось в начале 50-х гг. указанного века. В 1852 г. «Порта закрепила *на все будущее время за греческим духовенством* его права на св. места, в самой согласной с турецким государственным правом форме, т. е. султанским фирманом. После того как Порта позволила себе такой поступок, *все* думали, что французское правительство (считающееся патроном Латинской церкви на турецком Востоке) серьезно заступится за права католического клира, пренебрежение к которым должно было оскорблять чувство его собственного достоинства. Но еще раз гроза прошла мимо...»[2] А солнце по-прежнему продолжало светить над греками.

Случалось также, что турки, если к ним поступало на рассмотрение какое-либо тяжебное между греками и римо-католиками дело, обыкновенно брали сторону первых: отнимали у латинского епископа его архиерейскую юрисдикцию над своей паствой, предоставляя ее греческим епископам, отбирали у римо-католиков храмы и отдавали их грекам. Такие факты очень часто встречались в истории острова Хиоса, где оставалось много латинян от времен владычества здесь венецианцев. Сообщим сведения об одном из таких фактов. Представители Латинской церкви на острове Хиосе в XVII в. сильно теснили греков, отказывая им во всякой справедливости. Тогда греческий митрополит того же острова решился положить конец тягостному положению своих единоверцев. Это было в 1664 г. Митрополит носил имя Игнатия Неохори, и был он человек живой и энергичный. Он старался разъяснить туркам, что латиняне естественные их враги, так как они тяготеют своими симпатиями к западным народам. Заявление митрополита возымело силу. Вышло следующее правительственное распоряжение: 1) латинский епископ Хиоса лишался юрисдикции по отношению к римо-католикам острова, вся

[1] *Ricaut*. Histoire de l'eglise Grecque. 2-de edit. Amsterdam, 1710. P. 348–352.
[2] *Розен В. Р.* История Турции. Ч. II. С. 162–164.

она переходила в руки греческого митрополита; 2) не позволялось совершать ничьего брака и никакой религиозной церемонии без разрешения того же митрополита; 3) никто из латинян не мог делаться священником без подобного же разрешения; 4) бóльшую часть храмов, которые находились во власти латинян, следовало отдать греческому митрополиту; 5) латинский епископ обязывался возвратить указанному митрополиту все те доходы, которые он получил от управления своей епархией, во все время этого управления. Разумеется, хиосские римо-католики пришли в сильнейшее негодование от этого распоряжения. Их епископ с некоторыми выборными из его паствы решились немедленно отправиться в Адрианополь, где находился в то время турецкий Двор. Так они и сделали. Но по дороге они заехали в Константинополь, частью для того, чтобы посоветоваться с другими своими собратьями здесь, а частью для того, чтобы разведать, как смотрит на интересующее их дело Константинопольский патриарх. Но между тем как латинский епископ оставался в Константинополе, греческий митрополит Хиоса тоже отправился в Адрианополь и постарался предупредить своего соперника. Прибыв сюда, этот последний представился визирям, указал им на то, что хиосские латиняне питают нерасположение к оттоманскому правительству, и заявлял, что они поставили себе целью вытеснить Греческую церковь с острова Хиоса и сделать его исключительно латинским. К этому митрополит еще прибавил, что с подобным намерением в разных странах Запада уже собираются деньги; на эти-то деньги куплены латинянами самые лучшие храмы Хиоса, прежде принадлежавшие грекам. Каймакан нашел это дело очень серьезным: вопрос шел о предательстве латинян. Решено было арестовать и судить обвиняемых. Поэтому, лишь только латинский епископ и его спутники прибыли в Адрианополь, как все они были схвачены и посажены в тюрьму. Назначен был суд под председательством каймакана. Вызваны были обвиняемые и обвинители. Греки обвиняли, латиняне всячески старались оправдаться. Латиняне в душе рассчитывали на успешный исход процесса, потому что дали большую сумму денег каймакану, во всяком случае более значительную, чем какую могла и должна была отсыпать греческая сторона тяжущихся. Но дело было не в деньгах, а в симпатиях турецкого начальства, а эти симпатии по традиции были наклонены в пользу греческой райи. Поэтому каймакан, хотя и постановил на суде возвратить в распоряжение латинского духовенства на Хиосе некоторые храмы, но в то же время секретно вручил греческому митрополиту особенный указ, в котором находилось распоряжение совершенно другого рода. Представители Латинской и Греческой церкви возвращались домой, ввиду указанных обстоятельств, с одинаково радужными мечтами: латинский епископ воображал себя таким

же победителем, каким справедливо считал себя греческий митрополит. Истина открылась только по возвращении их на остров. Тут только узнал латинский епископ, что 60 храмов отписаны у хиосских римо-католиков и отданы греческой православной общине острова.[1] Греки торжествуют над своими соперниками — латинянами.

Упомянем еще, что турки иногда так далеко простирали свою ревность к охранению Греческой церкви от латинского вторжения в ее интересы, что бывали случаи, когда они даже низлагали Константинопольских патриархов и наказывали их ссылкой по подозрению, что высший представитель греческой православной общины в Турции обнаруживал влечение и склонность к латинству, в религиозном смысле. Так, патриарх Иеремия, по этому именно побуждению, лишен был турками святительской кафедры и изгнан на остров Родос. Это произошло в 1583 г.[2]

Вот те отношения, в какие поставляла себя турецкая власть к Греческой церкви и римскому католичеству. Власть эта почти буквально стояла на страже греческого Православия. Поэтому не особенно удивительно, если Греческая церковь вплоть до последнего времени весьма успешно отражала попытки латинян к распространению их вероисповедания между греками. Разумеется, вряд ли понимающий историю Востока поставит в большую заслугу Греческой церкви безуспешность латинской пропаганды на Восток до указанного времени. Турки, быть может, больше и сильнее боролись с римо-католицизмом в их стране, чем сама Греческая церковь.

## II

Попытка папского Рима распространить римский католицизм на Востоке при пособии самих же греков: учреждение для этой цели греческой (учебно-воспитательной) коллегии в Риме. — Образцом для нее послужила так называемая Германская коллегия в Риме; происхождение германской коллегии при папе Юлии III; учреждение ее по мысли Игнатия Лойолы; что сделано этим последним в образовательном и дисциплинарном отношении для этой коллегии: — полное устройство ее при папе Григории XIII, образовательная и дисциплинарная система этой коллегии при названном папе, — краткие сведения из истории этой коллегии в последующее время. — Греческая коллегия в Риме,

[1] *Ricaut*. Op. cit. P. 339–347.

[2] *Pichler*. Geschichte des protestantismus in der oriental. Kirche im 17 Jahrhundert. München, 1862. S. 23.

ее происхождение при папе Григории XIII, цель и задача ее; замечательная заботливость его о Греческой коллегии, первые ученики ее и первые ректоры, первые же кардиналы-попечители в ней (сочувственное и несочувственное отношение к ней этих последних); подчинение ее ордену Иисуса; — сведения о системе образования и дисциплины в этой коллегии; введение в ней так называемой Мариинской конгрегации с целью утверждения в ее питомцах (римско-католической) религиозности. — Важнейшие питомцы ее: Лев Алляций, Петр Аркудий, Паисий Лигарид. — Упадок Греческой коллегии и незначительность ее влияния на Востоке. — Успехи римского католицизма на Востоке в XIX в., свидетельства об этом, пессимистические предсказания одного римско-католического писателя относительно будущности католической пропаганды на Востоке, утешительные для православных. — Отношение Греческой церкви к Западной, по данным греческого канонического сборника, именуемого «Пидалион», резкость взглядов «Пидалиона»; свойства обыденных, практических отношений представителей Греческой церкви к церкви Западной.

Из того, что было раскрыто выше касательно отношений турецких властей к Греческой и Латинской церквям, следует, что латинская пропаганда до XIX в. не могла иметь успеха на Востоке. Это понимали и папы. А потому папская курия хотела действовать другим путем для достижения своих целей. Она решилась воспитать возможно большее число греков в духе папских стремлений и таким образом незаметно через этих своих питомцев распространить идеи католицизма в среде Греческой церкви. В этом отношении очень замечательна деятельность папы Григория XIII (кон. XVI в.). Этот папа был основателем такого учреждения в Риме, которое назначалось к тому, чтобы привести Восточную церковь к усвоению католических доктрин. Имеем в виду учреждение им коллегии, или высшей духовной школы, для греческих юношей, родившихся за пределами Италии.

В середине XVI в. в Риме появляются особые образовательные коллегии, называющиеся национальными (nationalia) или папскими (pontificalia). Первым именем они называются потому, что в каждой из них имелось в виду воспитывать юношей какой-нибудь одной нации, папскими же они именуются потому, что они возникли по распоряжению римских первосвященников и в них находят себе главных покровителей. Целью их учреждения было образовать людей, готовых отправляться в разные страны, отпадшие от римско-католической религии или же никогда ее не исповедовавшие, для возвращения их в лоно Римской церкви или же для водворения в них римско-католического исповедания. Ближайшим образом эти коллегии обязаны своим возникновением известному Игнатию Лойоле, который основал, по крайней мере, первую из них — так называемую Германскую, т. е. назна-

ченную для протестантской Германии; эта первая коллегия появилась в 1552 г., следовательно, спустя лишь 12 лет по основании знаменитого ордена Иисуса. Германская коллегия послужила образцом для всех «национальных» коллегий, устроенных потом в Риме же.

Для нас в настоящем случае исключительный интерес представляет Греческая коллегия, возникшая там же и имевшая целью при содействии воспитывавшихся в ней греческих юношей привести Греческую церковь на Востоке к подножию папского престола. Но эта коллегия, как и прочие коллегии, как мы уже упоминали, создалась по образцу старейшей из них — Германской; а потому, если мы хотим составить полное понятие о Греческой коллегии, то неизбежно должны изучить прототип ее, чем прежде всего и займемся.

Мысль об учреждении Германской коллегии в Риме с вышеуказанным назначением, впрочем, в неясных чертах, предносилась Лойоле тотчас по основании им ордена Иисуса. Но созрела она не вдруг, но лишь только она достигла зрелости, как осуществление ее для энергичного учредителя знаменитого ордена потребовало не более трех месяцев. Лойола успел убедить в великой пользе Германской коллегии тогдашнего папу Юлия III, раскрыл перед ним свой план и начал действовать. Не было денег для устроения и поддержания вновь возникавшего учреждения, но и в этом случае Лойола нашелся, как действовать. Учредитель ордена Иисуса объявил было папе Юлию, что его орден возьмет на себя лишь духовное руководство в Германской коллегии, но что управление его в других отношениях (мирских) должно быть возложено на особую комиссию из кардиналов, которым дано было наименование попечителей (protectoren); но хотя эта комиссия создалась с самого же начала, в действительности же вся тяжесть по устроению коллегии легла на плечи одного Лойолы. Он, как мы уже говорили, не растерялся: он устроил коллегию, устав которой был выработан вновь, так как ничего похожего раньше не существовало, и тем не менее эта коллегия сделалась образцом не только для других коллегий того же рода в Риме, но и вообще для школ римско-католического мира. Лойола так был уверен в себе и в успехе своего предприятия, что еще не появилась папская булла, санкционировавшая основание коллегии, мало того, не было еще ни одного ученика, предназначенного для коллегии, а между тем он торжественно отпраздновал в Риме открытие Германской коллегии. Это было 28 октября 1552 г. Быть может, самое трудное дело заключалось в том, чтобы собрать питомцев для учреждения в самый короткий срок. Ибо требовалось навербовать не кого попало, а юношей преимущественно знатных фамилий, одаренных всеми духовными и физическими качествами, навербовать их в отдаленной Германии, враждебно настроенной к Риму, папе, римо-католицизму. Да и нелегко, конечно, было

убедить подобных юношей покинуть отечество, ехать на чужую сторону ради стремлений, которые могли представляться несбыточной мечтой. Тем не менее, первые питомцы появились вслед за открытием коллегии, и таких было 27 юношей.[1]

В 1553 г. появилась булла папы Юлия III, утверждавшая основание Германской коллегии. Булла эта сочинена была не кем другим, а все тем же Лойолой. В ней говорилось: ввиду большой нужды в добрых деятелях Господня виноградника учреждается коллегия, в которой юноши немецкой нации будут обучаться под руководством священников ордена Иисуса древним языкам, а также философии и богословию, и ими же будут подготовляться к духовным должностям, чтобы они по достижении зрелости по возрасту, а также в науке и добродетели могли в качестве неустрашимых борцов за веру возвратиться в отечество и здесь примером своего поведения приводить других ко Христу, проповедовать слово Божье, наставлять, раскрывать тайный яд еретических учений, опровергать явные заблуждения, наконец саму веру распространять всеми мерами, и там, где она искоренена, снова насаждать ее ради спасения душ. — Для наблюдения за ходом дел коллегии булла назначает шесть кардиналов-попечителей, освобождает это учреждение от всякой визитации и зависимости от римского сената и блюстителей (rectoren) народного просвещения (Studium generale), предоставляет ему свободу от податей, подчиняет непосредственно «апостольскому престолу», дарует ему все привилегии, принадлежащие Римскому университету, и право возводить в ученые степени. Во главе управления коллегией поставлен ректор.[2]

Вслед за изданием буллы появился устав Германской коллегии, составленный неутомимым Лойолой. Задача была не из простых: приходилось

---

[1] *Steinhuber*. Geschichte des Collegium Germanicum. Freib.-im-Br., 1895. Bd. I. S. 6–8, 10, 14–15. — Полное заглавие сочинения такое: Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum. Bd. I–II. Автор сочинения — кардинал, принадлежащий к ордену Иисуса. Для нашей цели нужен, собственно, первый том. Мы очень рады, что сочинение это появилось очень кстати: оно дает нам много любопытных сведений. Оно написано с теплотой и, по-видимому, беспристрастно. Мы, впрочем, не намерены увлекаться им. В известной энциклопедии Herzog—Hauck'a (в 3-м издании), в III томе (Leipzig, 1897) помещена статья «Collegia nationalia», посвященная главным образом характеристике Германской коллегии. Но вот что интересно. Автор статьи, составляя ее, не знает о существовании на свете книги Штейнгубера. Неужели в Германии труднее доставать немецкие книги, чем в Московском университете? Видно, не мы одни, но и немецкие ученые иногда сильно подремывают. И это встречаем в образцовой энциклопедии...

[2] Ibid. S. 14.

писать устав для учреждения совершенно нового строя, и тем не менее Лойола — как уверяет историк Германской коллегии — составил такой устав, который сделался образцом и идеалом для бесконечного числа семинарий.[1] Устав этот подразделяется на три отдела, в которых излагаются правила: 1) о выборе воспитанников, 2) о порядке внутренней жизни в коллегии и 3) о возвращении воспитанников на родину. Для нас, конечно, представляют интерес лишь два первых отдела.

Воспитанники должны набираться в Германии, Швейцарии и северных странах, зараженных протестантской ересью, они должны знать немецкий язык и иметь возраст от 15 до 20 лет. Те, кто старше этого возраста, принимаются в коллегию лишь в случае исключительных дарований. Все они должны отличаться гибким характером и восприимчивостью; иметь крепкую организацию, быть благообразны и производить приятное впечатление, иметь хорошие дарования и отличаться правильным взглядом на вещи. Они должны обладать чистым и привлекательным произношением слов, так как сообразно их призванию они обязаны возвещать слово Божье не только на уроках, лекциях, в проповедях, но и в беседах, как частных, так и публичных. Вообще они должны быть благонравны, из которых могли бы выйти люди хорошие и усердные: на этот счет следует иметь удостоверение от лиц, заслуживающих уважение. Все они обязаны дать обет, что в течение всей жизни будут послушны папе, Римской церкви и католической религии. Кардиналы-попечители, по уставу, обязаны были поручать известным лицам отыскание способных молодых людей, ознакомлять их с уставом коллегии и только таких отправлять в Рим, которые выражают согласие следовать этому уставу. Таковых питомцев для коллегии обыкновенно искали среди студентов университетов и преимущественно из числа подданных протестантских королей. По благополучном прибытии в Рим будущие питомцы коллегии старательно испытывались ректором и принимались в коллегию не иначе, как *по отречении от всех заблуждений*.[2]

Касательно внутренней жизни в коллегии «Устав» Лойолы предписывал следующее: прежде всего воспитанникам самым точным образом должно

[1] В истории педагогики, и по нашему суждению, «Устав» Лойолы сыграл большую роль. Все важнейшие греческие школы Константинопольского патриархата, Старо-Киевская академия, дореформенные Духовные академии и семинарии в России носили или еще и теперь носят в тех или других отношениях черты указанного устава по очень понятной причине: все школы всегда устраиваются по готовым образцам с некоторого рода изменениями, вызываемыми разными обстоятельствами.

[2] *Steinhuber*. Op. cit. S. 19–20. Ср.: S. 8.

внушать их будущее назначение. О науке в уставе встречаем такие рассуждения: так как та наука полезна и плодотворна, которая основывается на благочестии, и так как христианин-студент должен иметь в виду не столько успехи в познаниях, сколько духовное усовершенствование, то воспитанники по вступлении сюда в течение 8–10 дней должны упражняться в духовном делании, т. е. в таком, которое ведет к просветлению души, к возбуждению страха Божьего и устремлению духа к Богу, так, чтобы усвоив эту святую привычку с самого начала, потом охотнее посвящали небольшую часть дня на испытание своей совести и на святые молитвы и молитвенные размышления. «Устав» предписывал также ежедневно присутствовать при совершении мессы, посещать праздничные богослужения, и по крайней мере раз в месяц очищать себя покаянием и приобщаться. Входить в сношения с посторонними лицами воспитанники могут только с ведома и разрешения ректора и являться к ним с назначенным для этого проводником. К ректору воспитанники обязаны относиться с великим почтением и на его внушения взирать не как на человеческие, а как на Божественные вразумления; они должны верить, что ректор есть прямое орудие, посредством которого действует сам Бог (!); они должны послушно нести возлагаемые на них наказания (die Bussen) за небольшие проступки. Что же касается больших проступков, то устав не считает нужным и говорить о них, так как не предполагает возможным, чтобы они находили себе место в таком святом общежитии. Причем устав прибавляет: если же, однако, подобные случаи встретятся (от чего да хранит Бог!), то виновный немедленно должен быть изгнан из дома, как паршивая овца. — Содержание воспитанников должно быть хорошее: им не следует предписывать никаких особенных постов, и никто из них не может допускать никаких прибавлений к обычным постам без разрешения ректора. — Одежда должна быть приличная и целесообразная, все должны носить шляпу, принятую в духовенстве, и плащ (Talar) по образцу, утвержденному попечителями. Интересно узнать, что когда потом в среде кардиналов-попечителей зашла речь о цвете одежды коллегиантов, то они определили, чтобы одежда этих последних была красного цвета. Когда же они в такого цвета одежде стали появляться на улицах Вечного города, то на них посыпались насмешки и остроты, что приводило в отчаяние коллегиантов. О печали воспитанников по этому случаю ректор вошел с докладом к попечителям, которые могли посоветовать только одно — терпение, ибо цвет одежды был выбран Лойолой; красную одежду питомцы этой коллегии носят еще и в наши дни. — «Устав» возлагает на ректора заботу о том, чтобы воспитанники постоянно упражнялись в чем-нибудь полезном: в писании, в диспутировании, в сказывании примерных уроков и таких же проповедей. «Устав» не забывает

и развлечений для питомцев, указывая такие, которые служат к телесному укреплению и душевному освежению. Деньги воспитанники обязывались вручать ректору и без его позволения ничего не могли покупать, даже книг. — Устав коллегии в этой именно форме просуществовал 20 лет, а потом в него были внесены изменения, но во всяком случае основные мысли «Устава» Игнатия Лойолы почти целиком вошли и в новый устав коллегии.[1]

В «Уставе» Лойолы очень мало говорится о курсе наук, проходимом коллегиантами, но это потому, что науки они изучали не в самой коллегии. Тем не менее, Лойола прилагал все старания к тому, чтобы духовному воспитанию коллегиантов соответствовало и научное их развитие. За год до основания Германской коллегии орден Иисуса учредил в Риме публичную школу — Romanum collegium, — в которой, однако же, изучалась лишь словесность (die Humaniora) — латинский, греческий и еврейский языки. Но этого, конечно, было недостаточно. Лойола постарался ради немецких воспитанников его коллегии открыть философский и богословский факультеты при Romanum Collegium. Эти факультеты были торжественно открыты в 1553 г. Римская коллегия получила потом название Академии. Программа преподавания наук здесь была введена такая же, какая существовала в Парижском университете. Для занятия новых кафедр в Римской академии Лойола назначил самых лучших профессоров, какие только нашлись во всем ордене.[2] Распоряжения Лойолы относительно изучения наук коллегиантов служат естественным восполнением его «Устава».

На основании «Устава» были составлены более подробные правила, которыми воспитанники должны были руководствоваться в своей жизни в коллегии; часть этих правил начертана рукой все того же Лойолы. Приведем некоторые из этих правил, как представляющие восполнение «Устава». Коллегианты ежедневно утром и вечером обязаны посвящать по полчаса благочестивым размышлениям, об этом им возвещалось посредством колокола. Предписано было им преуспевать во всех добродетелях, ибо на них, согласно правилам, «устремлены глаза всех христианских народов». Корреспонденция их просматривается ректором. Воспитанники не имеют права в неуказанное время разговаривать друг с другом, впрочем, в неизбежных случаях, а также о научных предметах им позволялось перемолвиться между собой, но не иначе как в определенном месте, при открытых дверях и тихо, не нарушая порядка. Питомцы коллегий обязаны были научиться говорить по-итальянски; для этой цели, после того как они достаточно усвоят латинский язык,

[1] *Steinhuber*. Op. cit. S. 20–21, 24.

[2] Ibid. S. 26.

им предписывалось в течение года говорить исключительно по-итальянски, ибо нельзя им не знать языка Рима, этой «родины католической религии». Им внушалось любить и уважать своих учителей (чего, как известно, нынче не внушается студентам). Правила выражают большую заботливость о здоровье коллегиантов. Во время общего выхода воспитанников из дома их должны каждый раз сопровождать два монаха (Religiosen). Если воспитанник оскорбит своего товарища, то на виновного возлагалось следующее наказание: в течение трех дней недели за обедом и ужином ему давался не полный стол, а лишь тарелка супа, хлеб и стакан вина. Рукой Лойолы, между прочим, добавлены еще такие правила: воспитанники выбирают духовника по своей воле, но, выбрав его, не имеют права менять; склонять коллегиантов к поступлению в орден Иисуса воспрещалось.[1]

По смерти Лойолы самое большое значение в устроении и развитии Германской коллегии имел папа Григорий XIII (1573–1586). В течение своего правления Римской церковью этот папа прилагал всевозможные попечения об указанном институте. При предшественниках Григория XIII по смерти Лойолы († 1556 г.) дела коллегии пришли в некоторый упадок, численность коллегиантов была незначительна, завелись было порядки в коллегии, грозившие исказить задачу учреждения. Все это Григорий решился исправить и дать коллегии лучшее и прочное устройство. С этим намерением в год восшествия на престол названный папа издал буллу; в ней есть некоторые любопытные черты, с которыми мы слегка познакомимся. Булла определяла, чтобы воспитанников в коллегии было не менее 100 (из Германии и пограничных северных стран) и чтобы они изучали кроме древних языков курсы философии и богословия, а также проходили и науку канонического права. На содержание коллегии булла назначала 10 000 дукатов, которые, пока не устроятся финансы коллегии, следовало заимствовать из папского казначейства. Управление коллегией по-прежнему должно было оставаться в распоряжении ордена Иисуса. В очень точных выражениях булла перечисляет привилегии, принадлежащие коллегии и определенные еще буллой Юлия III, причем с особенным ударением говорилось о праве коллегии присваивать академические степени (чем, однако же, в видах соблюдения беспристрастия в течение полустолетия она не пользовалась: воспитанники приобретали ученые степени в университете). Упорядочивалась комиссия кардиналов-попечителей, и точнее определялись ее отношения к коллегии. В заключение булла дарует воспитанникам коллегии полное отпущение содеянных им ранее грехов — в день вступления их в заведение и в день выхода из него, по

[1] Ibid. S. 24–26.

окончании курса, а также в час смертный для тех из них, которые скончаются во время пребывания в том же заведении.[1]

Григорий не ограничился изданием вышеозначенной буллы, но в 1584 г. издал еще «Устав» коллегии, который имел тоже форму буллы. Этот «Устав» замечателен тем, что он в существе дела оставался неизменным в дальнейшие три века и служил образцом для школьных учреждений подобного рода. В «Уставе» Григория XIII находим немало любопытных правил относительно приема воспитанников, дисциплины коллегии, научной стороны в ней. — В определенные места Германии посылаются благочестивые и способные люди, которые должны заботиться о пополнении коллегии новыми даровитыми юношами; этих юношей они обязаны подвергать предварительному экзамену. Второй экзамен для этих лиц, поступающих в коллегию, происходил в Риме, по их прибытии, и производился ректором и тремя присяжными экзаменаторами. Кандидаты на поступление в коллегию должны были знать два языка — латинский и немецкий. Нормальным возрастом их считались лета около 20; они должны быть подготовлены для изучения философии и богословия. Вновь поступающие воспитанники обязывались дать клятву или тотчас по вступлении в коллегию, или же по прошествии шести пробных месяцев. Они должны с клятвой засвидетельствовать, что они имеют непременное намерение посвятить себя духовному званию, что они примут посвящение, когда прикажет начальство, что они не будут заниматься юридической наукой и медициной с целью сделаться потом юристами или врачами, что вообще они не будут домогаться никакой другой карьеры, и в особенности придворных званий, и наконец, что они возвратятся в отечество по окончании наук, по указанию своего начальства. Поступающие в коллегию подвергаются довольно продолжительному испытанию по части поведения, в два срока. Первый продолжается 40 дней, в течение которых кандидаты, по совершении исповеди, получают сведения об их будущих обязанностях и приступают исполнять их, а также начинают посещать лекции. Второй срок обнимает полугодие, с включением первых 40 дней, и заканчивается он совершением вышеупомянутой клятвы. Воспитанники, не выдержавшие искуса, исключались; к числу поводов к исключению «Устав» относит: выход из общежития без провожатого, случай пьянства, ненадлежащее поведение в храме и пр.

Касательно дисциплины нового в «Уставе» немного. Относительно религиозных упражнений повторяются прежние правила. К ним прибавлено, кажется, только то, что коллегиантам в праздничные дни предписывается

[1] *Steinhuber*. Op. cit. S. 91–93.

читать и петь в церкви. За год до окончания курса воспитанники обязываются принять сан священника, за исключением не достигших канонического возраста, необходимого для посвящения.

Статьи «Устава» о научных занятиях не обширны. Воспитанники слушают лекции только в Collegium Romanum (Римская академия). Причем на изучение теологии (схоластической) определено 4 года, философии — 3 года, и на изучение casus conscientiae (т. е. на изучение краткого курса богословия или так называемой казуистики, т. е. главным образом нравственного богословия) — тоже 3 года. К приобретению степени доктора богословия позволялось допускать только тех, кто кроме научных познаний отличается добродетелями и имеют сан священника; расходы в этом случае коллегия на себя не принимала. По окончании курса воспитанники еще месяц могли оставаться в коллегии, а по истечении этого срока должны были покидать не только ее, но и Рим, за исключением тех, кто удерживался на должности при том же заведении.

В рассматриваемом «Уставе» находим немало правил, регулирующих обязанности ректора коллегии. Ректор должен употреблять все меры к утверждению любви и согласия между воспитанниками, воспитывать в них любовь ко всем народам, ежемесячно дважды, а в посты еженедельно посредством проповеди внедрять в их сердцах страх и любовь к Богу, а также не отказывать в своем участии и тем из них, которые уже возвратились на родину, но получать сведения об их деятельности и в потребных случаях доставлять им утешение. В «Уставе» были перечислены и другие обязанности ректора. Так как в «Уставе» начертаны были лишь общие правила для жизни коллегиантов, то папа тут же требовал, чтобы начальство коллегии озаботилось составлением более подробных правил для той же цели; при этом им предписывалось руководствоваться в этом случае не порядками и обычаями ордена Иисуса, к которому принадлежало начальство, а канонами и обыкновениями, предписываемыми для руководства белым (мирским) священникам.[1]

Во времена Григория XIII Германская коллегия достигла цветущего состояния и благоустройства. Главное зерно воспитанников составили те, кто находились в коллегии до времен преобразования при этом папе; их было немного — 27 юношей, но они носили в душе идеалы основателя коллегии — Лойолы. Эти питомцы, составившие первенцев обновленной коллегии, стали известны в истории школы с именем «золотых» питомцев. Начальство заведения очень строго смотрело за соблюдением в нем порядка и установлений.

[1] Ibid. S. 145–147, 151–153.

Но, однако же, от воспитанников требовалось не то послушание, которое принадлежит солдату, а то, которое отличает христианина, руководствующегося любовью и радостным сознанием долга. Дисциплина была строга, но чужда крайностей: принято было приноравливаться к характеру индивидуума. Однако же бывали случаи, когда строгость брала верх над всеми посторонними соображениями. Так, одного воспитанника, написавшего любовное письмо, немедленно исключили, не дав ему ни свидетельства, ни дорожных денег. Образ жизни в коллегии был точно урегулирован. Воспитанники приучались к вежливому, приветливому и согретому нравственным чувством обращению, каковое свойственно будущим пастырям Церкви. — Для поддержания порядка и дисциплины в комнатах (номерах), в каждой из которых помещалось от 10 до 12 воспитанников, учреждена была должность префекта; эту должность исполнял молодой итальянский священник, белец, получавший за это очень скромное годовое жалованье. В первое время существования коллегии было обыкновение делать префектами (по нашему — старшими) более надежных воспитанников, но потом это обыкновение упразднилось, отчасти вследствие того, что исполнение должности префекта соединено было с потерей времени. Одним из полезных средств к поддержанию дисциплины служил следующий обычай: два раза в год воспитанникам позволялось излагать замеченные ими в предыдущее время беспорядки и недостатки, будут ли они касаться общежития или Церкви; такие заметки, с соблюдением, однако же, правила nomina odiosa sunt (имя подразумевается. — *Ред.*), представлялись ректору, который потом сообщал о замеченном собранию воспитанников и увещевал исправить случившиеся недостатки. — В течение каникул коллегианты совершали благочестивые путешествия в древнейший монастырь Монтекассино или к Лоретской Божьей Матери и в другие места.[1]

Научные занятия в коллегии поставлены были при Григории XIII на надлежащую высоту. Была устроена в коллегии хорошая библиотека. Наблюдение за ходом научных занятий было поручено особому префекту, посещение лекций учениками в Римской коллегии (Академии) велось самым точным образом, появились репетиторы для изучающих философию и богословие. Устраивались часто диспуты: они происходили каждое воскресенье в присутствии всех патеров коллегии и не вполне прекращались и в каникулярное время. Иногда диспуты совершались торжественно и сопровождались пением и музыкой. Наилучшие ученики достигали степени доктора теологии, получая ее в Болонском или Сиенском университетах (обыкновенно по дороге на родину), причем имя Германской коллегии скоро стало славным

[1] *Steinhuber*. Op. cit. S. 96, 118, 165.

в указанных университетах. — Григорий XIII обратил внимание и на внешнее состояние Римской коллегии, перестроил ее, умножил ее материальные средства, так что она сделалась истинно благоустроенной Академией.[1]

Григорий дважды удостоил своими торжественными посещениями Германскую коллегию; блестящая свита кардиналов и прелатов сопровождала его; эти посещения имели большое влияние на развитие учреждения, так как привлекли к нему внимание высшего католического духовенства. Число воспитанников в коллегии достигало при этом папе 150, чего не было ни раньше, ни впоследствии.[2]

Спешим закончить нашу затянувшуюся речь о Германской коллегии. Из дальнейшей ее истории упомянем лишь о преобразовании, внесенном папой Климентом VIII в 1592 г. и касающемся программы преподавания наук коллегиантам. Курс богословия, по воле Климента, очень расширен: кроме спекулятивного богословия (схоластика), приказано было преподавать и положительное богословие, к которому, кроме казуистической морали, отнесены каноническое право и полемическое богословие (оба эти предмета при Григории коллегиантами не изучались), причем под именем полемического разумелись не одни собственно контроверсы (искусство споров), но и науки, полезные в борьбе с заблуждениями, как-то экзегезис (Св. Писание) и восточные языки.[3]

Германская коллегия существует в Риме и по сию пору.[4]

При знаменитом папе Григории XIII по образцу Германской коллегии с теми же целями, как эта, открыты были в Риме постепенно еще следующие коллегии: греческая, английская, венгерская (которая потом слилась с германской), маронитская и иллирико-фракийская.[5] Все воспитанники этих

---

[1] Ibid. S. 161, 164.

[2] Ibid. S. 96, 154, 159–160.

[3] Ibid. S. 196–198.

[4] Возможно, что иной читатель упрекнет нас за излишнюю подробность изложения известий касательно Германской коллегии, но в свое оправдание приведем следующее: не имея точного и обстоятельного знания первоначальных моментов истории вышеуказанной коллегии, трудно составить понятие и о Греческой коллегии, наиболее нам интересной. Наши сведения о последней хотя и не совсем скудны, но вообще недостаточны: они дают возможность изучать предмет лишь немного глубже поверхности. Во всяком же случае, смеем полагать, что если и допущены нами излишки в описании Германской коллегии, то все же в целом это описание едва ли можно находить малоинтересным.

[5] *Herzog—Hauck.* Real-Enzyklopädie. Leipz., 1897. Bd. IV. 3-te Auflage (статья «Collegia nationalia». S. 229).

коллегий на папском языке именовались «питомцами св. престола». Из последующей судьбы всех этих коллегий отметим то, что в середине XVII в., по папскому определению, воспитанники этих учреждений поступили в ведение особой римской конгрегации пропаганды (конгрегация de propaganda fide), причем, вступив на поприще для деятельности, они обязывались ежегодно или же через два года (в случае отдаленности) извещать конгрегацию о своем местопребывании, положении и трудах, вследствие чего коллегианты стали менее зависеть от ордена Иисуса, так как конгрегация пропаганды не находится в руках названного ордена.[1]

Но обратимся к Греческой коллегии. Греческая коллегия была открыта 13 января 1577 г. Вот обстоятельства, при которых совершилось это знаменательное событие. Первоначально думали открыть коллегию, имея в виду греков Италии, Неаполитанского государства и Сицилии. Но вскоре взгляды изменились. Решено было основать коллегию для воспитания греческих юношей с Востока. В этом случае большое значение имел один латинский прелат, Каспаро да-Урбино; ему пришлось долго прожить в Греции, причем он хорошо выучился как разговорному, так и литературному греческому языку. Он пришел к мысли, что греков можно обратить в римский католицизм, а потому, возвратившись в Рим, он предложил Григорию XIII создать коллегию для греческих юношей восточного происхождения в надежде, что они потом посодействуют к переходу Восточной церкви на сторону папизма. Предложение Каспаро да-Урбино встретило противодействие в лице некоторых влиятельных кардиналов. Так, некоторые кардиналы говорили папе, что учреждать для греков коллегию — это все равно, что отогревать змею на своей груди. Но между кардиналами же нашлись лица, которые тепло отнеслись к предложению прелата да-Урбино. В числе их был кардинал Антонио Колонна, который находил, что уже ради множества святых, принадлежащих Восточной церкви и чтимых христианским миром, следует обратить внимание на греческий Восток. Дело пошло на лад, тем более что сам папа от души сочувствовал вышеуказанному плану учредить Греческую коллегию для восточных греков. План осуществился, и этому особенно радовался да-Урбино. Он часто посещал коллегию и смотрел на нее, как на родное детище.[2]

---

[1] *Herzog—Hauck*. Real-Enzyklopädie. Bd. IV. 3-te Auflage (статья «Collegia nationalia». S. 231; *Steinhuber*. Op. cit. Bd. II. S. 26, 31.

[2] *Legrand*. Bibliographie Hellénique au dixseptième siècle. T. III. Paris, 1895. P. 482, 484. — Указанный том сочинения Леграна имеет большое значение по отношению к изучению Греческой коллегии. Так, здесь находим сделанное Петром Аркудием описание открытия и первоначального устроения коллегии под заглавием «Collegii Graecorum de urbe primordia» (P. 481–493). Документ представляет

Первых учеников для Греческой коллегии набрали из греческих областей и с островов, принадлежащих главным образом Венецианской республике: многие епископы и вельможи этой республики разослали послания на разные острова, в Корфу, Кандию, с целью привлечь греческих юношей в коллегию, и старания их не остались без успеха. Мало того, многие венецианские вельможи, проживавшие в Риме, с чисто родственным чувством встречали навербованных для коллегии греков, одевали их, давали им пристанище и вообще содержали их на свой счет, пока прибывшие не устроились в коллегии. Поэтому прелат Каспаро да-Урбино, принимавший живое участие в открытии указанного учреждения, в знак благодарности к венецианским архиереям и вельможам, содействовавшим вербовке первых греческих коллегиантов, приказал им носить на голове венецианские береты (le berette).[1]

Для помещения коллегии был куплен особый дом с прекрасным садом, но местность была выбрана не совсем удачно: многие из воспитанников стали хворать вследствие гигиенических недостатков местоположения здания. — Для содержания коллегии папа Григорий не назначил определенной суммы, но зато изыскал источники, откуда заведение могло получать средства для покрытия расходов. Так, когда сделалась вакантной епископская кафедра в городе Киссамо на острове Кандии, Григорий назначил ее доходы в течение

---

автограф Аркудия (об Аркудии скажем ниже), написанный на итальянском языке. Воспроизводя этот автограф, издатель говорит, что он имеет большое значение, так как отсюда можно заимствовать такие сведения о происхождении Греческой коллегии, какие мы напрасно стали бы искать еще где-либо. Автограф извлечен издателем из римского архива Греческой коллегии, но, к сожалению, документ много пострадал от времени и в таком неисправном виде и напечатан (P. 480). В том же «приложении» (P. 494–513) издатель напечатал некоторые другие документы, касающиеся внутреннего состояния той же коллегии; они заимствованы из Ватиканской библиотеки и написаны по-итальянски. Содержанием эти документы небогаты; на них, во всяком случае, можно видеть, как далеко простиралось влияние Германской коллегии на Греческую. Но для нашего дела и эти документы очень ценны. Имеют немалое значение для изучающего Греческую коллегию и биографии, помещенные Легранom в этом же томе, ибо здесь встречаем очерки жизни питомцев названной коллегии — Льва Алляция, Аркудия и др. Французскому ученому мы истинно благодарны. В каком жалком состоянии находился вопрос о Греческой коллегии в науке, это видно из статьи, помещенной в энциклопедии Герцога—Гаука и цитированной нами выше (Collegia nationalia), — по ней нельзя составить никакого понятия об этой коллегии, и едва ли в этом можно винить автора статьи. (Прежняя литература по данному вопросу была очень скудна.)

[1] Ibid. P. 485.

15 лет на содержание коллегии.[1] Часть доходов Греческая коллегия должна была получать от Германской коллегии. Именно Григорий предоставил этой последней в распоряжение одно аббатство, но с тем, чтобы начальство ее выплачивало между прочим пенсии, идущие от этого аббатства, в пользу некоторых из числа бедных кардиналов. Но когда была учреждена Греческая коллегия, тот же папа приказал одну из вышеуказанных пенсий по смерти первого кардинала-пенсионера отчислять в пользу этой коллегии. Пенсия эта равнялась 1000 дукатов. А в 1581 г. Григорий передал в ве́дение той же коллегии богатое аббатство Милето в Калабрии, конечно, с тем, чтобы доходы с аббатства шли на нужды Греческой коллегии.[2] Впоследствии другие папы еще более усилили материальные средства рассматриваемого учреждения.

Григорий XIII относился с замечательной заботливостью к Греческой коллегии. Этот папа питал большое благоговение к св. Григорию Богослову, имя которого он и носил сам, почему устроил во славу этого восточного отца великолепную капеллу; он даже хотел было соорудить в честь этого святого храм в Греческой коллегии, но потом переменил свое намерение, создав для этой коллегии храм во имя св. Афанасия Александрийского, вероятно, потому, что Григорий Богослов не имел никакого отношения к Риму, а Афанасий имел очень близкое. Устройство этой церкви стоило папе несколько тысяч лир. О папе Григории известно, что он неопустительно каждый год по разу запросто посещал Греческую коллегию, бывал в столовой, справлялся о числе воспитанников, выражал желание, чтобы их было больше. В эти времена в коллегии было до 60 воспитанников. Но и этого мало. Папа иногда устраивал у себя пир (banchetto), на который приглашал всю коллегию, сам садился с ее воспитанниками и особенно ласково обходился с теми из них, которые отличались хорошим поведением и успехами в науках.[3]

Сохранились сведения и о первых ректорах Греческой коллегии. Но сравнивая известия о них с теми известиями, которые сохранились о ректорах Германской коллегии того же времени, можно думать, что в ректоры первой коллегии (Греческой) ставились лица, менее известные и влиятельные, чем какие были в последней. Судя по именам и некоторым заметкам о ректорах Греческой коллегии, это были итальянцы. Первым ректором был какой-то Круциферо. О некоторых из них повествователь (Аркудий) делает

[1] *Legrand*. Op. cit. P. 482–483.
[2] *Steinhuber*. Op. cit. Bd. II. S. 14.
[3] *Legrand*. Op. cit. P. 484, 488.

очень хорошие отзывы. Впрочем, не все без исключения ректоры были итальянцы; один из них в наших известиях назван киприотом, следовательно, был греком.[1]

В коллегии воспитанники изучали греческий язык (без сомнения, и латинский). Преподаванием занимался ректор, но кроме него были и еще учителя этого языка. Такими преподавателями иногда бывали столь превосходные знатоки греческого языка, что следующие за ними казались даже ученикам ничего не знающими, да, вероятно, и действительно они мало знали порученное им дело.[2]

Для высшего наблюдения за ходом дел в коллегии Григорий XIII назначил комиссию из пяти кардиналов-попечителей, как это было и в Германской коллегии. Из числа первых кардиналов-попечителей повествователь (Аркудий) отмечает таких, которые являлись в высшей степени благожелательными к коллегии, но не молчит и о таких, которые, по его выражению, представляли обратную сторону медали. К лучшим попечителям относился кардинал Сирлето, который часто навещал коллегию, с удовольствием выслушивал ответы воспитанников, побуждал их выражаться литературным греческим языком, в награду за свой счет присылал им съестные припасы для улучшения стола, давал ученикам деньги на покупку книг. Не ограничиваясь этим, он брал с собой лучших учеников, приводил их в свою библиотеку, объяснял им лучшие и трудные места из Фукидида, Григория Богослова и других авторов. Занимаясь с учениками коллегии, он говаривал, что занимается со своими детьми.[3] Столь же внимателен был к коллегии другой кардинал-попечитель, Барберино. Он был человеком умным и знающим греческий язык. Он любил Греческую коллегию и, в свою очередь, был уважаем греками. Ему принадлежит та заслуга, что он высвободил коллегию от долгов и составил лучшие правила для руководства в жизни коллегии. Еще больше сделал для коллегии Барберино, когда с именем Урбана VIII (1623–1644) он восшел на папский престол. Он умножил недвижимые имущества коллегии, положил регулярное и щедрое жалованье греческому архиепископу, конечно, униату, за совершение праздничного богослужения в храме св. Афанасия, устроенном при коллегии Григорием XIII.[4]

К числу кардиналов-попечителей коллегии, не благоприятствовавших ей, относился Джустиниано. Он управлял коллегией во времена папы Климен-

[1] Ibid. P. 486.
[2] Ibid. P. 487.
[3] Ibid. P. 489–490.
[4] Ibid. P. 492.

та VIII (1592–1605) и был назначен в ее попечители по просьбе наставников и учеников указанной коллегии. Просители, как увидим, очень ошиблись относительно Джустиниано. Он старался выставить коллегию в невыгодном для нее свете, находил, что ученики в ней ленивы и малоспособны и потому будто бы и остаются в ней многие годы, чего не бывает в Германской коллегии. Наш повествователь (Аркудий) с достаточной основательностью устраняет этот упрек, указывает на то, что в Греческую коллегию поступают воспитанники моложе, чем в Германскую; что им приходится учиться больше, чем воспитанникам сейчас названной коллегии: они должны усвоить латинский язык, изучаемый в германских школах и не знакомый грекам; притом же для того, чтобы легче воспринять святейшую римскую веру (sanctissima fide Romana — sic!), ученикам следует начинать ее изучение с ранних лет. Джустиниано вообще находил, что достаточно было бы ограничить число учеников в коллегии десятью-двенадцатью. Он же домогался отнять у коллегии ее лучшее достояние — аббатство Милето. Воспитанников коллегии он презирал, говорил, что они ведут себя как мужики, а не как хорошего тона ученики. При приеме учеников он не соблюдал правил — принимал греческих мальчиков из Италии, а не из Греции, ради которой учреждена была коллегия. Непорядки, внесенные кардиналом Джустиниано, приходилось исправлять его преемнику по должности, вышеупомянутому Барберино,[1] кардиналу папы Григория XV.

Следует заметить, что учредитель Греческой коллегии Григорий XIII почему-то управление ею не поручил членам ордена Иисуса (как было сделано по отношению к Германской коллегии). Подчинение ее ве́дению членов указанного ордена произошло уже при папе Григории XV, в 1622 г. Наш повествователь (Аркудий) говорит, что будто бы это совершилось по настоянию его самого, когда он уже выступил на поприще служения папским интересам в Польше. По словам все того же повествователя, до времени подчинения коллегии ордену Иисуса дела в ней шли плохо: занятия велись небрежно, дисциплины не было, ученики своевольничали; со времени же подчинения коллегии ве́дению членов ордена, по уверению нашего сказателя, все улучшилось: стала процветать наука, водворилась дисциплина, и члены ордена будто бы говорили: нет коллегии более послушной, чем Греческая, и что напрасно греки считаются людьми ужасными...[2]

В документах, изданных трудолюбивым ученым (Леграном) и относящихся к истории Греческой коллегии, встречается немало известий о дисциплинарных

[1] *Legrand*. Op. cit. P. 490–491.

[2] Ibid. P. 486–488; *Steinhuber*. Op. cit. Bd. II. S. 14.

правилах, существовавших в коллегии, и сведений о ходе школьной науки в ней, но, к сожалению, все эти известия и сведения не возбуждают особенного интереса. Дисциплинарные правила составляют воспроизведение правил того же рода Германской коллегии. Например, если дисциплина Греческой коллегии требовала, чтобы ученики в разговоры друг с другом вступали как можно реже, чтобы они входили в комнаты друг к другу с надлежащего разрешения, чтобы выходили из дома лишь с разрешения ректора, говорили между собой по-латыни и по-итальянски и пр., то все такого рода порядки представляют повторение известных статутов Германской коллегии. Вступали воспитанники в Греческую коллегию не старше 14 лет (точнее, от 13 до 15), что, как знаем, было иначе в Германской коллегии, но почему был введен такой порядок в первой коллегии, об этом речь уже была. Существовала и клятва на верность римскому исповеданию и папе, но, кажется, текст ее был изложен мягче, чем как это было в Германской коллегии; но, нужно сказать, и враги, с которыми приходилось или долженствовало вести борьбу питомцам этих двух коллегий, были не одинаковы.[1]

Статьи о науке и ходе школьного образования греческих коллегиантов в документах, изданных Леграном, к сожалению, очень недостаточны. Этим мы не то хотим сказать, что они малочисленны, а то, что в них не находим прямого ответа на вопросы, существенным образом связанные с изучаемым нами делом. Например, нам очень желательно было бы знать, как шло религиозное образование питомцев в духе римского католичества. Какие способы употреблялись для утверждения их на стезе отступничества? Какие взгляды вбивали им в голову для возбуждения недоверия и пренебрежения к греческой вере? Вообще, как их муштровали, смотря на них как на пионеров папизма на Востоке? Вместо ответа на эти и подобные вопросы в нашем источнике говорится о том, каких древних или новых латинских или греческих авторов читали и изучали в коллегии, но для нашего дела подобные разъяснения безразличны. Даже в том случае, когда довольно обстоятельно там уже указывается, что воспитанники из числа святоотеческих писателей изучали Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, из латинских писателей — Фому Аквината (его Summa), даже и в этом случае из подобного рода разъяснений мы лично не сумеем сделать никаких выводов, прямо относящихся к нашей задаче.[2] Мы даже не нашли определенного указания на то, учились ли греческие коллегианты, подобно воспитанникам прочих римских коллегий,

[1] *Legrand*. Op. cit. P. 496, 500–501.

[2] Ibid. P. 501–502.

в так называемой Римской коллегии или, что то же, в Римской Духовной академии? Конечно, едва ли может быть сомнение в том, что питомцы Греческой коллегии учились там же и у тех же профессоров, где и у кого учились, например, германские коллегианты. А если же в наших документах (т. е. в издании Леграна) немало говорится о каких-то особых преподавателях Греческой коллегии, то, как мы уверены, здесь речь идет о тех преподавателях классических языков и римского катехизиса, которые подготавливали воспитанников коллегии (обыкновенно малолетних) к слушанию духовно-академических курсов. Вообще, ход научного развития принимал тот же вид, как и в Германской коллегии; те же богословие и философия, те же диспуты и приучение к проповедничеству,[1] и пр.

Есть, впрочем, и известия, дающие возможность отчасти догадываться о том, какими путями производилась ренегатская деятельность коллегии по отношению к ее православным по рождению питомцам. Так, в нашем много раз упомянутом источнике говорится о том, что греческие коллегианты упражнялись в устной (примерной) и письменной защите латинской веры; или же тут же говорится, что при окончании курса греческих коллегиантов, когда они достаточно окрепли в латинском учении, им позволялось читать полемические сочинения греков против Латинской церкви, вероучительные определения латинян и греков для того, чтобы уметь защищать первых и опровергать вторых. Так, им позволялось читать в одно и то же время постановления Флорентийского собора и сочинения Виссариона Никейского, а также противолатинские сочинения св. Марка Ефесского и Геннадия Схолария. Но, во всяком случае, предпочтение и при этом отдавалось таким писателям, которые, по суждению Римской церкви, особенно победоносно боролись с Греческой церковью (Ансельм, Гуго Этерийский и пр.).[2]

Некоторые подробности о внутренней жизни Греческой коллегии можно заимствовать из одного русского источника, в котором говорится о допросе в Москве в конце XVII в. известного грека Арсения, человека, близкого к патриарху Никону, воспитанника изучаемой коллегии. Он был сыном православного греческого священника, в пятнадцать лет попал в коллегию Григория XIII. В Риме, по его словам, он пробыл пять лет в этой коллегии, изучил здесь важнейших древнегреческих авторов и семь Вселенских соборов; после пяти лет пребывания в коллегии начиналось изучение VIII и IX Вселенских соборов, т. е. Лионского собора 1274 г. и Флорентийского собора. По словам Арсения, при этом требовалась от воспитанников клятва в соблюдении римской

[1] *Legrand*. Op. cit. P. 502.
[2] Ibid. P. 502, 512.

веры, а кто не давал такой клятвы, того лишали права продолжать учение и изгоняли из училища. На допросе Арсения был затронут вопрос: у кого и как причащаются воспитанники в коллегии — по греческому или по латинскому обряду? Арсений утверждал, что при коллегии находится православный митрополит с пятью монахами, от этого митрополита воспитанники и он, Арсений, и принимали причащение. Но это показание Арсения допросчики, русские бояре, признали несправедливым, утверждая, что в коллегии воспитанники причащаются не у православного архиерея, а у униата.[1] — Вот те сведения, какие мы имеем о Греческой коллегии Григория XIII.

Для восполнения наших необильных сведений о Греческой коллегии сообщим некоторые известия об особом учреждении в ней, имевшем целью утверждать и развивать дух религиозности и благочестия в ее воспитанниках. В 1563 г. в так называемой Римской коллегии, т. е. в Римской академии, между ее питомцами появляется так называемая Мариинская конгрегация, т. е. конгрегация в честь Богоматери. Через два года к этой конгрегации присоединяется Германская коллегия, а по ее примеру та же конгрегация находит для себя членов и в других «национальных» коллегиях Рима, а в их числе и в Греческой. Мариинская конгрегация имела свободный характер, а потому члены разных коллегий безо всякого труда составляли из себя отдельные братства, причисляя себя к вышеуказанной конгрегации. По обыкновению, наибольше сведений о положении дел Мариинской конгрегации мы имеем, когда изучаем Германскую коллегию. Это учреждение появилось здесь для укоренения в сердцах питомцев коллегии духа благочестия. Обыкновенно принимались в конгрегацию не все, а лишь те, которые обнаружили рвение к благочестию. Но в Германской коллегии, может быть, вследствие того, что она состояла из взрослых, к конгрегации были причислены все ее воспитанники. При этом отдельная комната, в которой жило от 10 до 12 человек, составляла отдельную ветвь братства. Каждая маленькая община для заведования ее делами по части конгрегации избирала себе из числа сотоварищей префекта и его ассистентов. Этот префект каждое воскресение собирал членов своей маленькой общины для моления в честь Пресвятой Марии и для назидательных поучений. Праздники в честь небесной покровительницы конгрегации в этих общинах совершались с особенным блеском. Происходили усиленные моления, совершались дела благочестия, доступные в положении воспитанников; кто-нибудь из членов произносил похвальное слово в честь Богоматери. Существовал также обычай, что члены конгрегации в известные дни года посещали больницы,

[1] См.: *Каптерев Н. Ф.* Отношения России к Православному Востоку. М., 1885. С. 210.

ухаживали за больными, приносили им небольшие подарки и старались утешить их беседой.[1] — Греческая коллегия присоединилась к Мариинской конгрегации в 1592 г., причем братство это получило здесь наименование Успенской конгрегации. Нет сомнения, эта последняя ничем существенно не отличалась от того же учреждения, как оно утвердилось в других римских коллегиях, в особенности в Германской, если не принимать во внимание того обстоятельства, что в Греческой коллегии принимались в состав конгрегации только молодые люди, достигшие более или менее совершенных лет. Благодаря французскому профессору Леграну, нам сделались известны, выразимся так, послужные списки некоторых греческих членов Мариинской конгрегации. Из этих списков видно, что все степени, каких достигали члены последней, были выборными.[2] Вот название этих степеней: префект, ассистент, советник, секретарь, чтец, канонарх (antiennier), церковный слуга (sacristain), придверник (portier). Степени эти для одного и того же лица часто менялись, иногда в течение года член общины занимал последовательно до трех степеней; притом из префекта можно было сделаться придверником и наоборот. Относительно религиозной деятельности рассматриваемой конгрегации в списках нет упоминания, за исключением одного случая: в августе 1646 г. скончался один из членов конгрегации, и совершена была в конгрегации поминальная служба; служба эта (missa) совершена был в храме сначала по-гречески, а потом полатыни, причем на ней присутствовали члены всех отделов конгрегации.[3]

Нужно сказать, что греки в первое время не совсем ясно понимали задачу и цель устроения Греческой коллегии; они, кажется, верили еще, что папы из сострадания желают оказать пользу образованию христиан, порабощенных турками. По крайней мере, известный Феодосий Зигомала в 1581 г. писал профессору Крузию: «Теперешний папа основал большое училище, собрал греческих мальчиков, добыл для них из Греции же и учителей. И вот теперь, как я узнал из писем моих друзей, учителя и ученики с Божьей помощью прилежно занимаются наукой».[4] Но само собой понятно, что по прошествии известного времени греки разочаровались в папской коллегии. Они потом стали относиться с недоверием и враждой к тем грекам, которые прошли курс наук в коллегии Григория XIII.[5]

---

[1] *Steinhuber*. Op. cit. Bd. I. S. 51, 117–118, 165.

[2] Списки эти относятся к концу XVI в. и к первой половине XVII в.

[3] *Legrand*. Op. cit. P. 515–530.

[4] *Crusii* Turco-Graecia. P. 94.

[5] *Herzog—Hauck*. Real-Encyklopädie. Bd. I. (Art. «Allatius»). (3-е изд.) Leipzig, 1896. S. 370.

И подобного рода отношение греков к этой коллегии совершенно понятно. В цветущие времена ее, например при Клименте VIII (начало XVII в.), здесь воспитывалось до 65 человек. Поэтому из нее вышло немало людей, которые потом энергично действовали в пользу Римской церкви. Лев Алляций, сам получивший образование в Греческой коллегии в Риме и сделавшийся жарким приверженцем папы, насчитывает более 60 лиц, которые в течение первых пятидесяти лет ее существования сделались епископами или вышли из нее учеными профессорами и прославились своими папистического духа сочинениями или, по крайней мере, своей ревностью в распространении римского вероисповедания. В одну Малороссию вышло отсюда более 10 униатских архиереев.[1]

Какие же именно лица выходили из Греческой коллегии в Риме, чем они стали известны, какого рода деятельность обнаружили? Познакомимся с некоторыми из выходцев указанной коллегии. В числе писателей, вышедших отсюда и служивших папским интересам, достойны быть упомянуты трое: Матфей Кариофил, Аркудий и Алляций. Нельзя отказать этим лицам в обширной учености, объясняемой их серьезным образованием и их знакомством с книжными сокровищами Рима, но, с другой стороны, их сочинения не отличаются беспристрастием и даже носят следы прямого искажения истины. Об этом их последнем свойстве не считают нужным молчать и некоторые известные римско-католические писатели; так, Ренадо замечает: «Ни один католик не может поклясться словами Кариофила, Аркудия и Алляция и не желать проверки и поправки в их ученых трудах».[2] Из числа этих ученых греческих ренегатов стоит остановиться на двух последних.

Петр Аркудий, из Корфу, родился в 1562 или 1563 г., поступил в коллегию в Риме в 1578 г. и произнес клятву на верность папскому престолу в 1580 г. По окончании курса философских и богословских наук он защищал ученые тезисы на этих обоих факультетах и первый из числа питомцев Греческой коллегии удостоился степени доктора. Между 1588 и 1591 гг. был посвящен в священники, разумеется, по римскому обряду и затем был отправлен в Россию и Польшу для содействования папским видам и для борьбы с лютеранством. Латинские летописцы восхваляют успехи Аркудия в этом случае. В этой миссии он пробыл около 20 лет, после чего возвратился в Рим. По возвращении сюда он испрашивал разрешение окончательно присоединиться к Римской церкви, на что, разумеется, последовало соизволение.

[1] *Горский А. В.* О церкви Греческой с 1453 г. до XVIII в.//Прибавления к Творениям св. Отцов. 1883. Т. 32. С. 410.

[2] *Малышевский И. И.* Патриарх Мелетий Пигас. Т. 1. Киев, 1872. С. 506.

Не чувствуя расположения к практической деятельности, Аркудий проживал в Греческой коллегии в Риме, занимаясь наукой. Вскоре с ним случилось несчастье. На улице он попал под телегу и лишился употребления ног. Поэтому его ежедневно переносили по утрам в библиотеку коллегии, где он и оставался от восхода солнца до его захода. Он умер в 1633 г., и в знак почести был погребен в коллегианской церкви св. Афанасия.[1] Все сочинения Аркудия, за исключением одного археологического, написаны, по существу дела, в защиту папства и в прославление римо-католического вероисповедания.[2]

О Льве Алляции. — Профессор Эмиль Легран, начиная очерк его жизни, говорит: «Этот муж славен почти только своими многочисленными сочинениями. Помимо своих книг, он не имеет истории, потому что он проводил уединенную жизнь *истинного* ученого, отдаваясь или науке, или беседам с друзьями». Ввиду этого нельзя ожидать от описателей жизни Алляция сколько-нибудь интересных подробностей. Лев Алляций родился на острове Хиосе в 1686 г. С самых детских лет он обнаруживал замечательную склонность к науке. В 1599 г. мы видим его уже в Риме. Его весьма охотно берут в коллегию св. Афанасия. Он обладал феноменальной памятью и показывал такую живую склонность к поэзии, что в разговорах с другими выражался не иначе, как стихами. 9 марта 1610 г. он публично защитил ученые философские и богословские тезисы и был возведен в степень доктора. Диплом, выданный по этому случаю Алляцию, до сих пор хранится в архивах Греческой коллегии. На последнем его листке изображен в стоячем положении св. Афанасий Александрийский, одетый в святительские одежды и вручающий диплом нашему доктору, который представлен облаченным в черную сутану, в коленопреклоненном виде. Пробегая глазами этот диплом, отпечатанный у Леграна, мы видим, что составители его не находили слов для описания ученых достоинств диспутанта. Приведем несколько строк из пространного диплома Алляция. Здесь читаем: In praesentia patrum in philosophia et theologia professorum, ita docte, eleganter et copiose, miro ac pulcherrimo ordine legit et recitavit, declarando, distinguendo, pro et contra arguendo, dubitationes proponendo illasque bissolvendo et ceter. (В присутствии отцов, учителей в философии и богословии, он прочитал и огласил столь учено, достойно и обильно, в удивительном и прекрасном порядке, при помощи разъяснения, распределения и утверждения в пользу и вопреки, при помощи выдвижения сомнений и их повторного разрешения и т. д. — *Ред.*) Затем говорилось следующее: Quibus (имеются

[1] *Legrand*. Op. cit. T. III. P. 209, 211–212, 214, 216–218.

[2] Список его сочинений можно найти у Леграна, Сафы и др.

в виду профессора)... Leo Allatius tam acute, subtiliter, docte respondit ac satisfecit, ut ab omnibus in philosophia ac theologia idoneus, intelligens habitus et dignissimus existimatus fuerit, et propterea unanimi omnes bonsensu, concorditer, pari voto, viva voce, ac nemine penitus, penitus, penitus (*трижды* — в знак абсолютного согласия) discrepante doctoratu dignissimum approbarunt. (...им Лев Алляций так остроумно, тонко и поучительно ответил и разъяснил.) По окончании образования Алляций возвратился было в отечество, на Хиос, но здесь на нашлось подходящего дела для человека с его редкими талантами. Он возвратился в Рим. Здесь ему пришло на мысль заняться изучением медицины, которую он и изучил, получив диплом доктора медицины. Разумеется, его интересовала медицина не ради профессии врача; в то же время он много работает над изучением греческих и латинских писателей. Около этого времени кардинал Висчия назначил его своим теологом-консультантом, с которым он мог бы советоваться по вопросам Греческой церкви.

Алляций решился вести жизнь уединенную, а потому он не принял священства и не пожелал вступить в брак. Его репутация как ученого день ото дня возрастала. Он был сделан профессором Греческой коллегии, а потом еще профессором греческого языка в Ватикане (?). Эту последнюю должность другие описатели обозначают иначе: он был назначен писателем (scriptor) при Ватиканской библиотеке, т. е. значит чем-то вроде академика. Впоследствии он получил очень почетную должность ватиканского библиотекаря. Рассказывают, что кардинал Retz, посетив Ватикан, обнял Льва Алляция и сказал ему, что он ценит его выше всей этой библиотеки, потому что утрату этой библиотеки еще можно восполнить, утрата же такого человека, как Алляций, невосполнима. Об Алляции сохранилось много анекдотов, например, что он будто бы в течение 40 лет писал одним и тем же пером и что когда оно потерялось, горько плакал, и пр.[1] Алляций умер в 1669 г., достигнув 83 лет.[2]

Его литературные работы были очень разнообразного характера: касались истории, литературы, истории искусства, философии и богословия. Современники изображают его феноменом учености и научного трудолюбия и прославляют его изумительную память. Главным предметом его ученой деятельности было его стремление примирить, свести разделенные Церкви снова воедино, хотя бы на бумаге. Ради этой цели он вступает в полемику

[1] Этот анекдот рассказан в Real-Encykl. *von Herzog—Hauck*. Bd. I (2-е изд., а в 3-м изд. опущен). S. 300.

[2] *Legrand*. Op. cit. T. III. P. 435–438, 440, 442–446; см. еще: Real-Encykl. *von Herzog—Hauck*. Bd. I. 3-е изд. S. 369–370.

с протестантами, ратует против своих соотечественников-греков. Стремясь к своей цели, он не щадил самой истории, наклонял смысл древних писателей, которыми он пользовался, к тому именно течению, какое ему было нужно. Главное сочинение Алляция носит такое заглавие: «De perpetua consensione ecclesiae occidentalis et orientalis», т. е. о непрерывности единения между двумя Церквями, но единения, к сожалению, понимаемого в смысле Флорентийской унии. Всех его изданных и неизданных сочинений, написанных на латинском, греческом, французском и итальянском языках, насчитывают больше ста. Много его сочинений остается не издано; сто рукописных томов, заключающих корреспонденцию Алляция на латинском и греческом языках, доныне гниют в одной из римских библиотек.[1]

В наше время учено-литературная деятельность Алляция встречает неодинаковые отзывы. Ученые греки, как, например, Константин Сафа, отзываются о ней с большой похвалой.[2] Римско-католические писатели отзываются об Алляции с еще большей похвалой. Профессор Легран пишет: «Обширная корреспонденция Алляция остается почти совсем неизданной. Только по ее издании можно было бы составить его биографию, достойную имени Алляция, достойную его блестящих меценатов, достойную его друзей, достойную, наконец, века, в какой он жил и в котором он занимает столь видное место» (P. 435). Русские писатели говорят о нем полупрезрительно. Например, проф. Малышевский причисляет его к латинофронам, «греко-бичевателям»; находит у него «лабиринт лжи и неправды в оценке вещей и лиц» (причем, конечно, автор этого отзыва сочинений Алляция не читал).[3] Протестантские писатели почему-то недолюбливают его. Гасс называет его «унионистом в плохом смысле слова». Багеманн и Гаук повторяют слова Гасса.[4] Мы же, со своей стороны, скажем одно: какого великого человека Греческая церковь потеряла в лице Алляция!

Для еще более обстоятельного знакомства с выходцами из Греческой коллегии позволим себе сообщить некоторые черты из жизни известного Паисия Лигарида. Он родился на острове Хиос в 1609 или 1610 г., вступил в коллегию в 1623 г. Он поступил в класс грамматики, где пробыл один год, затем изучал словесность и риторику (два года?), три года посвятил изучению философии и четыре — богословия. Получил степень доктора филосо-

[1] *Горский А. В.* Указ. соч. С. 413–414; *Herzog—Hauck.* Encykl. Bd. I (2-е и 3-е изд.).

[2] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 268, 260; этот отзыв повторяет *Голубинский Е. Е.* Очерк просвещения у греков//Православное Обозрение. 1872. Т. II, в отдельном издании: С. 40.

[3] *Малышевский И. И.* Мелетий Пигас... С. 506, 508.

[4] *Herzog—Hauck.* Encykl. Bd. I. 3-е изд. S. 370.

фии и богословия в 1636 г., защитив ученые тезисы с легкостью и красноречием по-латыни и по-гречески.[1] В 1639 г. он получил сан священника. Через год был отправлен Конгрегацией пропаганды в Левант. На Востоке он встретил много препятствий в своей антиортодоксальной деятельности. Поэтому ему было приказано покинуть Константинополь и отправиться в Румынию. Здесь он выступает в качестве придворного богослова, проповедника и духовника князя Валахии и, таким образом, играет жалкую роль, обманывая доверие и греков, и латинян. В Валахии Лигарид знакомится с Иерусалимским патриархом Паисием, проживавшим здесь в одном из иерусалимских подворий, вместо скучного и некультурного Иерусалима, принял от Паисия пострижение в монахи и, таким образом, формально отпал от Рима, и тем не менее не порывал связи с Вечным городом, не переставая требовать на свои нужды денег от конгрегации. После этого Лигарид появляется в Иерусалиме, здесь он возводится в сан Газского митрополита (в 1652 г.), но, по догадке Леграна, едва ли и ногой ступал в свою бедную епархию. Из Святой Земли Лигарид возвращается в Валахию, занимается обращением в Православие румынских кальвинистов и лютеран и по этому поводу пишет несколько сочинений против протестантов. Впоследствии видим его в Москве, где он принимает деятельное участие в деле патриарха Никона, но история его пребывания в России известна.[2] Свою в полном смысле странническую жизнь Лигарид закончил в Киеве, где и был погребен. (Умер 24 августа 1678 г.) Таков был этот питомец папской коллегии св. Афанасия. Очевидно, Римская церковь не извлекла из его деятельности никакой пользы для себя.

Итак, принимая во внимание деятельность таких лиц, как Алляций, Аркудий и им подобные, можно найти, что коллегия св. Афанасия в Риме, имевшая целью пропаганду римо-католичества среди православных при посредстве лиц греческого происхождения, не оставалась без значения. Но все же значение этой коллегии было не так велико, как ожидали папы.

---

[1] Некоторые сведения из времени обучения Лигарида в коллегии можно найти в статье *Лавровского Л. Я.* «Несколько сведений для биографии П. Лигарида»// Христ. Чтение. 1889. Т. II. С. 715–716.

[2] *Legrand*. Op. cit. T. IV. P. 9–12, 14, 16, 19–20, 22–23, 49. — Известия о пребывании Лигарида в Москве Легран берет из книги проф. Каптерева Н. Ф. «Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII вв.»; нужные для французского ученого страницы из этой книги были переведены для него известным знатоком русской истории Пирлингом, но помещены в сочинении Леграна в сокращении, причем этот последний замечает: nous avons, en maints endroits, élagué les répétitions souvent fastidieuses de l'auteur russe (мы имеем в некотором отношении сокращенное повторение русского автора, часто — скучнее. — *Ред.*) (P. 25).

Одной из причин этого последнего явления, кроме явного нерасположения греков к выходцам коллегии, было то, что сама коллегия, чем дальше шло время, тем более стала падать. В середине XVII в. в ней было лишь 18 питомцев, а затем она остается почти без учеников: финансовые папские затруднения отразились неблагоприятно и на состоянии Греческой коллегии в Риме.[1]

Из всего вышеизложенного об отношениях римо-католицизма к Греческой церкви следует, что папство не могло иметь успеха на Востоке. Так продолжалось вплоть до начала XIX в. В 30-х гг. нынешнего столетия положение римо-католиков на Востоке значительно изменилось к лучшему. Политические затруднения заставили Порту искать помощи на Западе и просить содействия сильных соседей к устранению неизбежной погибели. Помощь была оказана. А с ней вместе изменилась и политика Порты по отношению к римскому католицизму. Чувство признательности, с одной стороны, а с другой — страх перед сильными римско-католическими государствами заставили ее снисходительнее смотреть на приверженцев папской курии и забыть прежнюю ненависть к ним. А главное — в качестве «больного человека» Турция на все должна была согласиться и на многое беспомощно махнуть руками... Благодаря этому папский двор стал чувствовать себя с этих пор гораздо свободнее и с новой энергией открыл свои действия на Востоке. Католическая пропаганда стала распространяться в Турецкой империи.[2] Положение Греческой церкви, по-видимому, становится в данном отношении день ото дня хуже и хуже. Но об этом нет надобности распространяться: об этом можно найти сведения в наших газетах. Вот, например, одно из таких известий. Римская *Конгрегация пропаганды*, состоящая под управлением известного католического фанатика, бывшего Познанского архиепископа («примаса Польши») кардинала Ледоховского, в отчете о своей деятельности за последние годы дает интересные сведения об успехах римского католичества на Востоке. В азиатской Турции, по данным текущего года, «Пропаганда» насчитывает 129 680 католиков (в 1895 г. их было 128 700). Католики эти принадлежат как к латинскому, так и к сирийскому и сиро-халдейскому обрядам. Они имеют 210 священников и 528 школ, а также много благотворительных учреждений. В Константинопольском «апостольском викариате», простирающем свою духовную юрисдикцию на Константинополь, Адрианополь, Салоники и Битолию

[1] *Горский А. В.* Указ. соч. С. 410.

[2] *Дмитриевский Д.* Попытки Римской церкви подчинить Восточную церковь вообще, и Болгарскую в частности, в XIX в.// Душеполезное Чтение. 1887. Т. III. С. 300.

с их округами, и в Азии на малоазиатские области с принадлежащими к ним островами (за исключением Смирнской епархии), числится 45 000 католиков. По отчету «Пропаганды», число католиков не увеличилось, но зато количество священников возросло с 200 до 300 человек. В Египте Католическая церковь управляется апостольским викарием, проживающим в Александрии. Ему подчинены 57 420 католиков латинского обряда, за исключением 17 416 папистов, принадлежащих к другим обрядам. Египетский викариат находится в ведении ордена миноритов, и в нем, по последним сведениям, числится 42 миссионерских пункта, 64 церкви с 94 священниками и 81 школа. Наряду с апостольским викариатом, в Египте существует еще Коптско-католическая патриархия, управляемая в настоящее время апостольским администратором, монсеньором Кириллом Макарием. По последним сведениям «Пропаганды», копто-католиков до 20 000 человек, и распространение римского католичества между ними достигает значительных успехов. Так, в течение последних трех лет число католиков между ними увеличилось с 10 000 до 20 000 человек. Количество католических церквей и часовен также увеличилось, и в настоящее время их число достигает 60, что для небольшой общины более чем достаточно. Католическое население Греции и Архипелага разделяется на три архиепископии: Афинскую, Кориатскую и Наксосскую, и четыре епархии, в которых 34 710 католиков, 189 церквей и часовен и столько же священников, 2 семинарии и 72 школы с благотворительными учреждениями. Что касается славянских земель Балканского полуострова, то и здесь католическая пропаганда усилилась и сопровождается выдающимися успехами. В одной Македонии, несмотря на все усилия «Пропаганды» и поддержку со стороны Австро-Венгрии, католичество не имеет ни малейшего успеха, и в течение трех последних лет число католиков в этой области не увеличилось.[1]

Впрочем, к показаниям Конгрегации пропаганды нужно относиться с большой осторожностью. Автор статьи одного французского журнала, римо-католик и даже человек, сильно пропитанный папскими идеями, например, заявляет, что в одной папистической книге (изданной в 1893 г.) говорилось, будто армян-униатов насчитывается более миллиона, тогда как на самом деле их не более 100 000.[2] Но у того же французского писателя встречаем еще более ин-

[1] «Московские Ведомости». 1899. № 7. С. 4.

[2] Анонимная статья под заглавием: L'union des églises et l'église orthodoxe // Revue de deux mondes. 1894. I-er Mars. P. 175. — Что автор статьи — строгий католик, это открывается из следующих его воззрений. Он уверен, что до патриарха Фотия Латинская и Греческая церковь (т. е. вся) обреталась под главенством одного

тересные мысли и сведения, с каковыми и познакомим читателя. «Униатов на Востоке, — пишет он, — представляют те католики, которых Рим отторг от Православия, и обществ, отделившихся от этого последнего. Этим именем называются греки, армяне, халдеи, копты, сирийцы, сербы, валахи, болгары и другие славяне, которые признали "главенство" папы, пользуясь известного рода снисхождением по отношению к их литургии и их обрядам. Но число этих униатов образует небольшую группу в массе православных (около трех миллионов). Кроме того, бóльшая часть обращений (в католицизм) носит характер исключительно политический. Например, униаты из сирийцев находят французское покровительство; болгары искали в данном случае опору для их национальности в борьбе с эллинизмом и Константинопольским патриархатом. Но об этих последних нужно заметить, что с тех пор, как они получили национальную Церковь, они перестали обращаться в католицизм и униаты-болгаро-католики массами покидают Римскую церковь». Связь, которая соединяет униатов с Римской церковью, по суждению автора, очень непрочна и всегда готова оборваться. Это замечается у армян и халдеев и др. Вообще, по словам папистического автора, на униатов нельзя возлагать больших надежд, и в особенности не следует смотреть на них как на предтечей, вслед за которыми двинется весь Восток. Нет, большинство православных полчищ, и славян, и греков, безнадежно: ни насилия, ни соборы, ни миссии не покорят их, не убедят и не обольстят (и это очень отрадно, скажем мы). В заключение пессимист-пророк из среды католиков пишет: истина эта, положим, неприятна и горька, но она не враг нам, как и всякая другая истина.[1]

Теперь нам следует сказать об отношении самих греков и их иерархии к римскому католицизму; но, не пускаясь в подробности, заметим одно: к ним приложимо известное изречение, что они «ничего не позабыли и ничему не научились». Латинской церкви, ее нравов, стремлений и идеалов православные греки рассматриваемых веков почти совсем не изучали, оставаясь при самых допотопных представлениях о латинянах как одной из казней египетских. Латиняне в своем церковном развитии шагнули вперед, а греки, когда им приходилось бороться с латинянами, топтались в каком-то заколдованном кругу. В самом деле, познакомимся со взглядами на латинян, выраженными в руководственной книге Греческой церкви, так называемой *Кормчей*

---

первосвященника, т. е. папы; что соединение Церквей может заключаться лишь в возвращении Восточной церкви к тому положению, какое она занимала в отношении к папе до Фотия (P. 162); что Латинская церковь есть носительница «духа», в противоположность Восточной церкви, служительницы «буквы» (P. 166), и пр.

[1] Ibid. P. 175–176.

*книге* (Пидалион), составленной известным Никодимом Святогорцем в конце XVIII в.[1] Здесь что ни заметка о латинянах, то странность. Явно, что греки питают ненависть к латинянам, но это не что иное, как ненависть варвара к просвещенному человеку. В указанной *Кормчей* без малейшего стыда и совести говорятся следующие вещи: «Одно уже то, что мы питаем ненависть (μῖσος) и отвращение (ἀποστροφή) к латинянам столько веков, — это одно уже ясно показывает, что мы гнушаемся ими, как еретиками, например, арианами, савеллианами, духоборцами и македонианами». Очень хорошо! Quasi-ученый грек не допускает у латинян ни существования иерархии, ни таинств. Он рассуждает: «Латиняне не только схизматики, но и еретики. А если они еретики, то, очевидно, по Василию Великому и Киприану Карфагенскому, они суть не крещенные; поэтому же с тех пор, как они отторглись от Православной Церкви, их священники сделались мирянами (λαϊκοὶ γενόμενοι) и не имеют благодати Св. Духа, силой которой православные иереи совершают таинства».[2] Похвальное рассуждение! Греки требуют, чтобы каждого католика, обратившегося в Православие, снова крестить, как какого-нибудь жида; по рассуждению греков, латинское крещение — одно пустое имя (Λατίνων βάπτισμα εἶναι ψευδώνυμον βάπτισμα).[3] Браки между православными и католическими лицами безусловно запрещены. «Архиереи тех епархий, где есть латиняне (особенно на островах), — говорится в *Кормчей*, — не должны позволять латинянам брать в супружество православных женщин или православным — латинянок; ибо какое может быть общение между православными и еретиками?.. А те браки, которые уже состоялись каким-нибудь образом, должны быть немедленно расторгнуты, если только латиномудрствующее лицо не крестится в Православие».[4] Полемика греков против латинян, как она выражена в рассматриваемой *Кормчей*, просто заставляет стыдиться за греков и от души жалеть их. Вот, например, образчик полемики против латинских опресноков. «Утверждение латинян, что Господь совершил таинственную вечерю на опресноках, совершенно ложно, ибо был найден тот самый квасный хлеб, который был преподан Христом. По рассказам Николая Индрунта (ὁ Ὑδροῦντος — не известно, что это за авторитет),

[1] Об этой книге существует обстоятельное исследование на русском языке И. И. Никольского: «Греческая Кормчая книга — Пидалион». М., 1888 (первоначально напечатано в «Чтениях Общ-ва Любителей Духовного Просвещения» за 1887–1888 гг.).

[2] Πηδάλιον, ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανονες τῆς ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 1841. Σ. 31.

[3] Ibid. Σ. 31.

[4] Ibid. Σ. 162. Ἡ σημείωσις.

франки (латиняне), овладев Константинополем (в XIII в.), нашли в царском сосудохранилище золотой сосуд, а в нем хлеб, преподанный Христом апостолам, хлеб этот квасный, на сосуде была такая надпись» и т. д.[1] Разумеется, все это одни басни! Или, вот как в этой *Кормчей* доказывается истинность православной пасхалии по сравнению с латинской пасхалией. «В Египте, в странах Илиополя, где две (?) великие пирамиды, каждый год происходит следующее чудо: с вечера Великого четверга — нашего, а не латинского — земля на кладбищах извергает остатки и кости человеческие, которые и остаются на поверхности до Вознесеньего дня, а потом скрываются до следующего Великого четверга. Это не миф, а истина (δὲν εἶναι μῦθος, ἀλλὰ ἀληθινόν), — добавляет исследователь, — засвидетельствованная древними историками»[2] и т. д. О, non sancta simplicitas (не святая простота. — *лат.*)! Еще один и последний пример: «Латинские священники, — говорится в *Кормчей*, — сбривая волосы сверху и снизу и постоянно выстригая середину (гумёнце), таким образом уничтожают сходство с венцом святых (причем ношение волос на греческий манер признается уподоблением указанному "венцу святых". — *А. Л.*); Максим Маргуний, — добавляет *Кормчая*, — называет их стрижку венцом блудничным...»[3] Мне кажется, что даже у наших раскольников не встретишь таких нелепых рассуждений, какие заключаются в *Кормчей* книге якобы просвещенных греков!

Таким образом, мы видим, что в теории греки питали непримиримую ненависть к латинянам. Но, к чести христианского имени, греки в обыденных отношениях не обнаруживают такой нетерпимости к латинянам, какой можно было бы ожидать. В этом случае спасает греков от крайностей их старый культурный дух. Русский путешественник по Востоку, Арсений Суханов, в своем «Проскинитарии» (произведении XVII в.) с удивлением рассказывал о том, чтó он видел в Вифлееме во время рождественских праздников. А видел он вот что: «27 декабря после обедни патриарх (Иерусалимский) пошел к франкам (латинянам) с невеликими людьми. Встречали патриарха франки, облачась и со свечами. И встретя, наперед пошли старцы (монахи) римские начальные; патриарха вели под руки. И как пришли в церковь, начали франки играть в органы; а патриарх, пришед в костел, кланялся инокам. А как кадили, патриарх осенял их рукой. Потом чел Евангелие поп римский, а по Евангелии паки стали играть в органы, а поп с Евангелием пришел к патриарху, давал его целовать. И тако играв пошли попы со свечами из костела наперед,

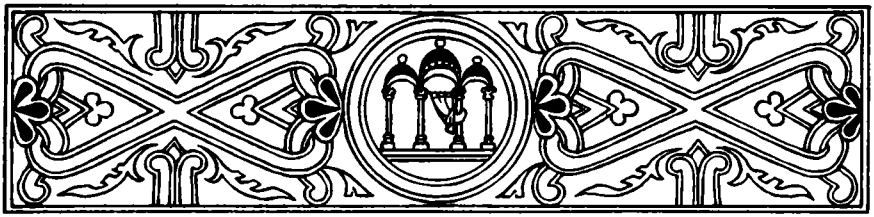
[1] Πηδάλιον. Σ. 54. Ἡ σημείωσις.
[2] Ibid. Σ. 5. Ἡ σημείωσις.
[3] Ibid. Σ. 134–135. Ἡ σημείωσις.

потом патриарх и старцы с ним франки; и гуляли по садам. Потом пошли в трапезу. И тут патриарх сидел и прочие с ним».[1] Или вот еще более любопытный факт. Константинопольский патриарх Иеремия II, по случаю сношений с ним папы Григория XIII по делу исправления календаря, в знак уважения к этому папе послал ему перст от мощей св. Иоанна Златоуста и руку от мощей св. Андрея Критского; этот драгоценный подарок патриарх сопровождал письмом Григорию XIII. Это было в 1584 г.[2] — Сношения римской курии и Константинопольской патриархии в наше время (сношения, правда, очень редкие) носят следы утонченной вежливости.



[1] Проскинитарий. Издание Императорского Православного Палестинского об-ва. СПб., 1889. С. 55–56.

[2] *Γεδεών.* Πατριαρχικοὶ Πίνακες. Σ. 525.



# Сношения Греческой церкви с протестантами во второй половине XVI в.[1]

## (Из истории Греко-Восточной церкви под властью Турции от падения Константинополя, в 1453 г., до настоящего времени)

Τὴν ὑμετέραν οὖν πορευόμενου μηκέτι μὲν περὶ δογμάτων, φιλίας δέ μόνης ἕνεκα, εἰβουλητὸν, γράφετε.

Идите своей дорогой, и о догматах к нам не пишите, а разве только из дружбы, если пожелаете.

*Патриарх Иеремия II*

Главные источники и пособия, их указание и критические замечания на них.[2] — Благосклонные отношения турецкой власти к протестантам и протестантским державам: значение этих отношений для Греческой церкви. — Попытка Филиппа Меланхтона завести сношения с церковным Константинополем, ее неудача. — Более

[1] С присовокуплениями сведений о греческих ученых того же времени Иоанна и Феодосия Зигомала́.

[2] Главными источниками и пособиями при выполнении нашего труда служат следующие издания и сочинения: 1) Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchae Constantinopolitani Dom. Hieremiae. In fol. Witebergiae, 1584. Чрезвычайно редкое издание. 2) Turco-Graecia, a Martino Crusio edita. Basiliae, 1584. Не особенно редкое издание. 3) *Gerlach*. Türkisches Tagebuch. In. fol. Francfort sur-Main, 1674. Редчайшее издание. Из числа известных нам библиотек мы нашли его лишь в Публичной библиотеке при Румянцевском музее в Москве. Экземпляр девственной чистоты, и только наша грешная рука впервые в течение веков коснулась листов этой книги, уже почти склеившихся на обрезе от долговременного спокойного лежания на полках. — Все эти три

удачные и интереснейшие сношения Греческой церкви с протестантами в Германии во второй половине XVI в.; сведения о Тюбингенском университете (70-х и 80-х гг. того же века), где сосредоточивались нити этих сношений. Ближайший повод к сношениям Греческой церкви с протестантами. — Состав протестантского посольства

---

издания уже были рассмотрены нами в свое время и по достоинству оценены, а достоинство их чрезвычайно высоко (см. выше «Обзор источников...» или же «Богосл. Вестник». 1894. Т. I. С. 527–529, 533–534). Впрочем, с книгой Герлаха ниже мы познакомимся подробнее, потому что из нее мы приведем потом многие интересные выдержки и притом сделаем о ней же одну или несколько специальных заметок. 4) *Hefele*. Versuche zur Protestantisirung der griechischen Kirche (статья, напечатанная в книге названного римско-католического епископа Гефеле «Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Bd. I. Tübingen, 1864). Первая половина статьи (S. 444–463) посвящена рассмотрению той самой темы, которая обозначена в заголовке нашей статьи. Этот очерк Гефеле в свое время был переведен на русский язык превосходным знатоком немецкого языка проф. Осининым и помещен в «Христ. Чтении» (1865. Т. I) с некоторыми, впрочем несущественными, пропусками. Рассматриваемый очерк с излишней холодностью и даже подозрительностью относится к попытке протестантов XVI в. завязать сношения с Греческой церковью; но это не мешает ему быть полезным для первоначального ознакомления с делом. 5) *Малышевский И. И., проф.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Т. I. Киев, 1872. Здесь автор на с. 208–223 излагает историю сношений протестантов с патриархом Иеремией. Проф. Малышевский рассказывает эту историю, по его обыкновению, многословно, а на этот раз излагает дело и с заметной поспешностью, и допускает ошибки, которые отчасти будут указаны в своем месте. Вышеуказанные страницы книги, во всяком случае, оказывают значительную пользу всякому начинающему изучать историю сношений протестантов с вышеназванным патриархом. Следует еще отметить тот мягкий тон, в каком говорит здесь профессор о протестантах, какой вообще свойственен более интеллигентным православным богословам и какой так отличает их от римско-католических богословов, например, хоть от того же Гефеле. Не мешает также упомянуть, что ни Гефеле, ни Малышевский не были знакомы с «Дневником» (Tagebuch) Герлаха, в котором этот последний описывает положение Греческой церкви при Иеремии II с замечательной подробностью. 6) *Legrand*. Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas. (В парижском издании под заглавием «Publications de l'école des langues orientales vivantes». III série. Vol. VI. Paris, 1889). Труд ученого Леграна представляет очень подробную биографию двух ученых мужей Греческой церкви второй половины XVI в., отца и сына Зигомалá, этих важнейших помощников Иеремии в его переписке с тюбингенскими протестантами того времени. Проф. Васильевский называет этюд Леграна весьма интересным («Обозрение трудов по Византийской истории». Вып. 1. См. «Дополнения». СПб., 1890). Действительно, о труде Леграна можно говорить только с похвалой. Для нас лично он был весьма важен в том отношении, что из него мы впервые узнали о существовании на свете «Дневника» Герлаха (у Леграна приводятся большие выдержки из указанного дневника), начали ревностно искать его по библиотекам

в Константинополе в 70-х гг. XVI в. — Состав лиц, принадлежавших к Греческой церкви и принимавших участие в сношениях. — Сведения о научных и житейских сношениях Тюбингена и Константинополя, письмо Феодосия Зигомалá к студентам Тюбингенского университета и ответ их на это письмо. — Стефан Герлах, протестантский пастор в Константинополе, и посещения им патриарха Иеремии II и отставного патриарха Митрофана, отъезд Герлаха на родину (по «Дневнику» последнего). — История сношений догматического характера. Первый *ответ* из Константинополя, повод к нему — сообщение Иеремии и представителями греческой науки «Аугсбургского исповедания» с просьбой протестантов выразить свой голос о нем; какая редакция этого «Исповедания» была сообщена в Константинополь? Общее содержание первого ответа, его источники, некоторые наиболее оригинальные мысли из него. Второй *ответ*: чем он вызван (тюбингенцы прислали pesponsum oppositum на первый константинопольский «ответ»), краткое содержание второго ответа, его источники, некоторые мысли из него. Третий *ответ*: чем он вызван со

---

и, к нашему утешению, очень скоро его отыскали (как было сказано выше). Но с нашей точки зрения, этюд Леграна имеет тот крупный недостаток, что здесь не излагается история сношений протестантов с Иеремией: для него двое Зигомалá больше всего интересны как ученые лица, послужившие в свое время к ознакомлению Запада с историей греческого народа и его словесностью. Но нельзя не отдавать ему дани уважения за то, что он, прекрасно ознакомившись с «Дневником» Герлаха, устанавливает верный взгляд на научное значение этого замечательного памятника по отношению к изучению Греческой церкви времен Иеремии II. Замечательно, что немцы, из среды которых вышел Герлах, не догадались сделать этого ранее французского ученого. 7) *Meyer*. Die theologische Litteratur der Griechischen Kirche in XVI Jahrhundert. Leipzig, 1899. Мейер — лицо, очень известное в литературе, относящейся к изучению истории Греческой церкви; ему принадлежит прекрасное сочинение об афонском монашестве. Он не профессор и, кажется, никогда не был таковым, он имеет звание протестантского пастора. Вообще Мейер — свободный любитель церковно-исторической науки. Тем не менее, он имел весьма удобный случай изучать Греческую церковь в ее настоящем и прошедшем положении: в продолжение многих лет (1881–1888 гг.) Мейер, в должности протестантского пастора, проживал в Смирне; здесь он, по его словам, составил библиотеку греческих богословских сочинений, в особенности относящихся к турецкому периоду Греческой церкви и не имеющихся даже в лучших немецких книгохранилищах. Вышеназванная книга его так интересна, что она заслуживала бы того, чтобы о ней был написан подробный и серьезный отзыв. Но это выходит за рамки нашей теперешней задачи. К нашему делу прямо относится лишь несколько страниц, на которых говорится об Иеремии II и отце и сыне Зигомалá. Но эти немногие страницы чрезвычайно важны. Здесь между прочим рассматривается вопрос о тех источниках, какими пользовались составители «ответов» лютеранам при пространном изложении этих ответов. Вопросом этим до Мейера никто из ученых не занимался. Как мы благодарны судьбе, что она послала нам эту книгу, как раз вовремя!

стороны протестантов; немногие сведения об этом ответе. — Мысли протестантов относительно *ответов* и одного православного писателя о полемических произведениях тюбингенцев, написанных в оппозицию «ответам». — Решение вопроса о цели вышеозначенных взаимных сношений протестантства и Греческой церкви. — Кто были главными составителями «ответов»? Двое Зигомалá. — Биография Иоанна и Феодосия Зигомалá; сообщение известий об умственном, нравственном и семейном состоянии обоих Зигомалá на основании «Дневника» Герлаха. — Значение догматической переписки между Греческой церковью и Тюбингеном для православного мира, для протестантской науки и для греков в разных отношениях.

Тон отношениям Греческой церкви к римо-католикам и протестантам задавали турки. Турецкое правительство неприязненно смотрело на католиков, также относились к ним и греки. Иначе смотрело турецкое правительство на протестантов, поэтому другие отношения к этим последним находим и у греков. Почему Турецкое государство благосклонно взирало на протестантов, на это были свои причины. Прежде всего, между протестантскими народами не было ни одного, который был бы соседним с Турецкой империей и мог бы быть опасным для оттоманского правительства. Этого мало. Религиозные воззрения протестантов мусульмане считали более близкими к их религии, чем римский католицизм. Нетрудно доказать, что в Константинополе благосклонно относились ко всем протестантам, лютеранам, пресвитерианам и т. д. Им отдавали предпочтение перед папистами. Уже известный нам немецкий ученый — пастор Стефан Герлах — в XVI в. писал: «Турки больше любят лютеран, чем папистов, потому что лютеране осуждают почитание икон, и им кажется даже, что лютеране скорее готовы сделаться мусульманами, чем римо-католиками. Поэтому в случае пленения какого-либо европейца они спрашивают его, лютеранин он или папист».[1] Вот один из интересных случаев, доказывающих, как турецкая власть относилась к протестантскому исповеданию. В 1573 г. некто Иаков Палеолог, будучи на Западе, обратился в протестантство и потом возвратился на остров Хиос, подчиненный турецкому владычеству. Жители острова, греки, недовольные его отпадением от Православия, жаловались на него перед турецкими судьями, но судьи становятся на сторону Палеолога. Они постановили такое решение: «Говорят, что ты лютеранин. Но мы берем лютеран под свою защиту, потому что они, кажется, лучше мыслят о Боге и очень в немногом отступают от нас, между тем как паписты гораздо больше различествуют с ними, так как они делают статуи и изображения Божества и поклоняются им».[2] Заметим

[1] *Zinkeisen*. Geschichte des Osmanischen Reiches. Theil. 3. Gotha, 1855. S. 476.

[2] *Pichler*. Geschichte der kirchlischen Trennung. Bd. I. Byzantinische Kirche. München, 1864. S. 507.

еще, что есть известие, что некоторые греки в случае отпадения в протестантство в интересах самозащиты на епископском суде объявляли: «Мы веруем, как верует и султан».[1] Таким отношением турок к протестантам объясняется то явление, что даже католические державы старались назначать посланниками при Оттоманской Порте людей протестантского образа мыслей. Ввиду таких отношений турок к протестантизму сами протестанты разных европейских стран в случае невзгоды обращались к турецкому правительству, ища для себя защиты и покровительства у врагов христианства. Так, в XVI в. с турками завязывают сношения гугеноты, эти французские протестанты, когда им пришлось солоно на их родине. Правда, эти сношения не привели ни к каким целям, потому что султан Сулейман, с которым происходили эти сношения, вскоре умер, да и самый смысл этих сношений остается неясным — вожди гугенотов хранили их в глубокой тайне.[2] Что во всяком случае гугеноты добились благорасположения со стороны Порты, это ясно видно из того, что когда произошло позорное событие во Франции, именуемое Варфоломеевской ночью, и когда несчастные французские протестанты были варварским образом избиты, тогда Порта изменила свои отношения к Франции — холодный и враждебный тон стал характеризовать эти отношения.[3] Но не одни несчастные гугеноты искали помощи и покровительства у турецкой власти. То же самое, но еще в больших размерах произошло в начале XVII в. В царствование австрийского, или, как он тогда именовался, римского императора Фердинанда протестантство сильно распространилось среди семи южных провинций Австрийской империи, между прочим в Венгрии, Богемии, Моравии и Силезии; и так как австрийское правительство начало преследовать новоявленных протестантов, то указанные семь провинций решились отложиться от Австрийской империи и стали искать себе помощи и покровительства у турецких султанов. Австрийские протестанты отправили формальное посольство в Константинополь. Посольство это не только было охотно принято великим визирем, но и удостоилось аудиенции самого султана. Оно нашло себе ласковый прием тем более, что послы, зная восточные обычаи, явились в Константинополь не с пустыми руками. Они взяли с собой множество подарков для великого визиря и прочих визирей на сумму 70 тыс. гульденов. Протестантское посольство передало турецкой власти очень замечательную грамоту, которой испрашивалось покровительство гонимым диссидентам. Послы в этой грамоте в черных красках описывали австрийского императора Фердинанда, они объявляли его

[1] *Pichler*. Ibid.

[2] *Zinkeisen*. Op. cit. S. 476, 490.

[3] Ibid. S. 478.

незаконным государем; да если бы он и был законным государем, все же, говорили послы, он не может быть другом султана, потому что он, как и все его предшественники, при вступлении на престол дал клятву в течение всей жизни быть непримиримым врагом всех исповедников ислама и вечно бороться с ними. Затем протестантские послы говорили, что все герцоги, князья, графы, дворяне и все сословия Венгрии, Моравии, Силезии и пр., решившись отложиться от Фердинанда и отвергнуть его, отправили послов к Блистательной Порте с целью заключить с могущественным султаном союз, причем его враги и его друзья будут нашими врагами и друзьями. Союз этот, замечали послы, нужно заключить не на несколько лет, месяцев или дней, как это делалось прежде, но на вечные времена; союз этот должен продолжаться до самого Второго пришествия. С тех пор, как мир стоит, хвалились послы, еще не заключаемо было такого союза дружбы между христианами и мусульманами. Вышеуказанные провинции с течением времени, а именно в августе 1620 г., получили ответ от Порты, скрепленный султаном. Порта объявила, что она заключает вечный союз с Богемией, Моравией и т. д.; а также объявлялось, что Фердинанд не будет более считаться королем указанных провинций и что с этих пор с ним прекращаются всякие сношения, касающиеся дел Богемии и пр. Наконец, султан решился отправить, со своей стороны, для засвидетельствования добрых отношений между Портой и вышеупомянутыми провинциями торжественное посольство с надлежащими дарами князьям этих провинций. И действительно, несколько лет Порта, с одной стороны, и Венгрия, Моравия, Силезия и прочие — с другой обменивались взаимными посольствами.[1]

Не должно, однако же, думать, что только различные гугеноты да возмутившиеся против правительства протестанты склонялись на сторону Турецкого государства. Нет, и сами коронованные особы протестантского мира охотно протягивали руку и братались с султанами. Так, английская королева Елизавета в борьбе с папой и Испанией, или Филиппом II, охотно искала помощи у султана и не думала скрывать существования такого странного союза. Елизавета писала письма к султану и именовала себя в них «непобедимой и могущественной поборницей истинной веры против идолопоклонников»,[2] — кого она понимала под идолопоклонниками, понять нетрудно. Во всяком случае, она уравнивала себя с магометанами, которые тоже объявляли себя разрушителями царства идолопоклонников. Султан Мурат III в одном из ответных писем Елизавете называет ее громким титулом «почтенной от Бога госпожой христианской веры». Вообще, англичане хотели идти нога в ногу с

[1] Ibid. S. 716–724.

[2] Ibid. S. 427.

турками в борьбе с их общими врагами — католиками.[1] Английские протестанты так усердно ухаживали за турками, что эти последние несколько даже подсмеивались над ними. Так, во времена Елизаветы великий визирь однажды сказал: «Англичанам немного не достает, чтобы стать истинными мусульманами, им следует еще поднять перст к небу и произнести "эшхед", т. е. формулу принятия исламизма».[2] Такие-то отношения установились между протестантами и турецкими властями. Турки, конечно, ценили симпатии, какие к ним питали протестанты, и старались поддерживать с ними тесные связи. В самом Константинополе послы протестантских держав пользовались нередко бóльшим влиянием и почетом по сравнению с послами католических государей. Так, в начале XVII в. голландский, английский и шведский послы образовали из себя в Константинополе прочный союз и руководили внешней политикой султанов. В то же время французское, австрийское и испанское посольства, как представители католических держав, были стеснены в своих действиях. Значит, турки и протестанты шли держась за руки.[3] В XVIII в. в голове султана Махмуда I возникал даже фантастический план уничтожить всю иерархию и духовную власть улемов, подобно тому, как поступили протестантские курфюрсты с римской иерархией.[4]

Из вышеуказанных фактов открывается, как благосклонно турки смотрели на протестантов, а протестанты — на турок. А это, в свою очередь, давало возможность и для греков, и Греческой церкви иметь общение и сношения с протестантами совершенно беспрепятственно. Турки не могли истолковывать подобных сношений во вред грекам. История действительно свидетельствует, что в такого рода сношениях между протестантами и греками не было недостатка.

Кто первый начал сношения, протестанты или греки — вопрос, решение которого остается неясным. По-видимому, греки. Есть известие, что Константинопольский патриарх Иоасаф (1555–1565) посылал в Германию некоего старца Димитрия Миза, греческого диакона, который был в Виртенберге с целью ознакомления с новым лютеранским учением.[5] С этим Димитрием познакомился известный Филипп Меланхтон, который, конечно, очень любопытствовал знать, в каком положении находится Греческая церковь. Следствием этого

---

[1] *Pichler*. Op. cit. Bd. I. S. 507–508.

[2] *Zinkeisen*. Op. cit. S. 431.

[3] *Pichler*. Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im XVII Jahrhundert. München, 1862. S. 113–114.

[4] *Gervinus*. Geschichte der XIX Jahrhundert. Leipzig, 1861. Bd. V. S. 39.

[5] Turco-Graecia. P. 484.

знакомства было то, что Меланхтон решился завести сношения с Константинопольской патриархией. Случай к этому дан был тем, что Димитрий Миз собрался в обратный путь. Указанный глава реформационного движения счел полезным послать с Димитрием на имя патриарха известную протестантскую Символическую книгу — Аугсбургское исповедание в греческом переводе, сделанном Долцием.[1] При этом Меланхтон препроводил еще на имя патриарха же письмо. Письмо это дошло до нашего времени. В письме он выражает радость о том, что Бог чудесным образом сохранил Греческую церковь во Фракии, Греции и Азии, причем сравнивает ее с известными тремя библейскими отроками; далее он уверяет, что учение, исповедуемое новым протестантским обществом, основывается на писаниях пророков и апостолов, что приверженцы этого церковного общества принимают определения древних соборов и учение отцов Церкви, например Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Епифания Кипрского и Феодорита Киррского, поскольку определения соборов и учение Отцов согласны со Св. Писанием; далее говорится, что приверженцы нового религиозного общества отрешаются от всех древних ересей и суеверий современного папства; наконец, автор письма просит патриарха не внимать клеветам, распространяемым на счет протестантского общества, и явиться поборником божественной истины.[2] Письмо это отправлено было патриарху Иоасафу в 1559 г. Но сношений между патриархом и Меланхтоном не завязалось. Неизвестно, отчего так вышло. Оттого ли, что патриарх не счел нужным завязывать отношений с каким-то реформатором, боясь унизить тем свое достоинство (патриарх Иоасаф был человеком малодоступным), или же оттого, что этот предстоятель Константинопольской церкви сам скоро лишился кафедры по обвинению в симонии — это в истории остается неразъясненным.

Но чего не устроилось при Иоасафе, т. е. сношений между Греческой церковью и протестантами, то воспоследовало через несколько лет в том же XVI в. Говорим здесь о завязавшихся довольно продолжительных сношениях Греческой церкви с тюбингенскими богословами и вообще с Тюбингенским университетом в протестантской Германии. Как они происходили, в чем состояли, какая была цель этих сношений и т. д. — разъяснение этих вопросов и составляет нашу задачу.

Так как Тюбингенский университет, и в особенности — богословский факультет этого университета, принимали весьма живое и деятельное участие в упомянутых сношениях, то мы считаем долгом сказать о состоянии бого-

[1] Ibid. P. 488. — Этот Долций (Павел) был протестантским богословом.

[2] Ibid. P. 557. Ср.: P. 204.

словского факультета названного университета и его профессорах — разумеется, при этом мы исключительно будем иметь в виду то время, когда происходили сношения Греческой церкви с Тюбингеном, т. е. в 70-х и 80-х гг. XVI в. С именем Тюбингена у нас в настоящее время соединяется представление о каком-то очаге рационализма и отрицательной критики. Но ничего такого не было в Тюбингене в XVI в. Богословский факультет в Тюбингене перед тем, как начались сношения греков со здешними протестантами, перенес тяжкий кризис: он только что преобразовался из католического факультета в протестантский. Само собой понятно, что этот кризис совершился нелегко. Но во всяком случае, в то время, о котором мы говорим, факультет принял упорядоченный вид.[1] Во главе профессоров богословского факультета в рассматриваемое время стоял Иаков Андреэ. Кроме профессорской должности, он носил звание канцлера университета, что-то вроде ректора. Он служил при университете долго и усердно; ему приписывают честь приведения богословского факультета в порядок.[2] Иаков Андреэ был неутомимым писателем. Он сам о себе говорил, что он готов был бы писать не только обеими руками, но если бы было можно, то и ногами. О нем же говорят, что он писал с такой ревностью и быстротой, что как будто бы кто-то его погонял и заставлял спешить.[3] В развитии лютеранства он известен тем, что усердно заботился о единении и поднятии значения этого исповедания на счет учения Меланхтона и Кальвина.[4] Об этом же Андреэ известно, что он имел 18 человек детей.[5] — Говорим: Андреэ стоял во главе богословского факультета. Весь же факультет состоял из весьма небольшого числа профессоров, которых кроме самого Андреэ насчитывалось только три лица: Гербранд, Шнепф, Бренц, а по смерти этого последнего место занял Стефан Герлах,[6] о котором мы упоминали прежде и о котором мы будем говорить сейчас опять. Интересно знать, в чем состоял курс богословских наук в то время в Тюбингене. Мы очень ошибемся, если предположим, что рассматриваемый факультет походил, например, на нашу Духовную академию. Ничего похожего не было. Профессора излагали на лекциях один и единственный предмет — Св. Писание, т. е. экзегетику Св. Писания.[7]

---

[1] *Weizsäcker*. Die Lehrer und Unterricht an der theolog. Facultät de Universität Tübingen. Tübingen, 1877. S. 29.

[2] Ibid.

[3] *Schmoller*. Zwanzig Predigten von Iak. Andreä. Güterl., 1890. S. 12.

[4] Ibid. S. 8.

[5] Ibid. S. 10.

[6] *Weizsäcker*. Op. cit. S. 29, 34.

[7] Ibid. S. 30.

Вот, например, что именно читалось в течение одного из 80-х гг. XVI в. Один профессор читал о книгах пророков, другой — о Пятикнижии, третий — о Павловых посланиях, и главным образом о Первом послании к Коринфянам; четвертый и последний излагал какие-то loci communes, т. е., по всей вероятности, места Св. Писания, служащие к изъяснению и подтверждению лютеранского вероучения.[1] Приблизительно в таком же роде и вообще шло преподавание на указанном факультете. При этом нужно заметить, что некоторые профессора одну и ту же книгу Св. Писания истолковывали чуть не в течение десятка лет. Разумеется, это было положительным злоупотреблением. Против такого злоупотребления вооружалась и сама предержащая власть. Так, к тому времени, о котором мы говорим, относится указ герцога Виртембергского, в котором профессорам богословского факультета в Тюбингене внушалось не слишком тянуть свои чтения об одном и том же предмете и больше заботиться о пользе слушателей, чем о приумножении собственной славы.[2] Ввиду того, что преподавание сводилось к экзегетике, кажется, и сами профессора немного были знакомы с церковной историей, каноникой, патристикой, сравнительным богословием и пр. Это ясно обнаруживалось при их сношениях с православным представителем Константинополя, где они обнаружили, что они больше знают свою догматику и экзегетическую казуистику, чем церковную историю и сущность греческого Православия. Вокруг поименованных нами профессоров богословского факультета сгруппировались несколько других лиц протестантского исповедания, которые живо интересовались вестями из Константинополя. В этом случае предпочтительнее перед прочими должен быть поименован известный нам Мартин Крузий, или Крузе, профессор греческого языка и словесности в Тюбингенском университете, знаменитый для того времени лингвист. А затем группу лиц в Тюбингене, интересовавшихся тем же делом, дополняли собой: Лука Озиандер, придворный проповедник, Лейзер, Гунниас — питомцы Тюбингенского университета,[3] и т. д. Наконец, к этой же группе принадлежали некоторые студенты Тюбингенского университета, любители эллинизма, и между ними студент Иоганн Трахей, написавший одно довольно длинное письмо в Константинополь на греческом языке.

Обстоятельства, давшие повод к сношениям Тюбингена с церковным Константинополем, хорошо известны. В 1573 г. австрийский император Максимилиан нашел нужным отправить с политическими целями посольство в столицу

[1] Ibid. S. 37.

[2] Ibid.

[3] Ibid. S. 34, 30.

Турции. Во главе этого посольства, по воле монарха, был поставлен барон Давид Унгнад, ревностный протестант. Мы не будем удивляться тому, что католический христианнейший монарх, Максимилиан, назначает своим послом в Константинополе протестанта, когда припомним, как относились турки к протестантам и как поэтому было выгодно для правительства той или другой державы иметь своим представителем в Порте именно протестанта. Назначенный в послы Унгнад был человек религиозный и пожелал иметь при себе в Константинополе протестантского пастора; в этих видах он обратился в Тюбинген, в университет, который, должно быть, славился богословской ученостью. Вышеупомянутый нами канцлер и профессор Андреэ горячо принял просьбу Унгнада и предложил место пастора в Константинополе при посольстве только что окончившему курс с отличным аттестатом (который и теперь еще можно читать в его целокупности) и со степенью магистра Стефану Герлаху. Герлах согласился, и вот начинаются довольно продолжительные и любопытные сношения Тюбингена с Константинополем. Канцлер не обманулся в своем выборе; Герлах оправдал все надежды, какие на него можно было возлагать. Он оказался очень любознателен, очень точен и аккуратен, очень услужлив, достаточно ловок и находчив. Словом, для тюбингенцев лучшего человека в их интересах и обрести было трудно. А интересы их были весьма нешуточные. Мартин Крузий хотел иметь сведения о современном греческом языке и литературе, хотел иметь книги, написанные на этом языке, приобрести обстоятельные сведения о греческом народе и его новейшей истории; что же касается тюбингенских богословов, то они желали познакомить греков с их новым протестантским учением, желали найти ему поддержку и одобрение в Греческой церкви, желали обстоятельно знать современное положение этой Церкви с ее направлением, идеалами и наукой. — Когда Герлах отправился в Константинополь, канцлер Андреэ и Крузий воспользовались этим случаем, чтобы отослать письма к патриарху, которого они, впрочем, и по имени не знали, и в этих письмах кратко высказывали свои разного рода пожелания.

Само собой понятно, что в Константинополе любезно и с любопытством отнеслись к корреспонденции тюбингенских протестантов, иначе и самих сношений не последовало бы. Известно, что во главе лиц, которые в Константинополе приняли участие в переписке с тюбингенцами, стоял сам тогдашний патриарх Иеремия II. Он не был человеком образованным, но обладал отзывчивой душой и умел интересоваться тем, что заслуживало интереса. Впрочем, к характеристике Иеремии должно послужить то, что мы ниже скажем о его отношениях к нашим протестантам. Для тюбингенцев в практическом и научном отношении важнее Иеремии были двое греческих богословов того времени — Иоанн и Феодосий Зигомала́, с личностью и судьбой которых мы

познакомимся ниже. Других лиц, заинтересовавшихся Тюбингеном и протестантством и принадлежавших к Греческой церкви в Константинополе, большой необходимости перечислять нет.

Теперь нам нужно сказать, в чем именно состояли сношения протестантского мира на Западе с православным миром в бывшей христианской Византии. Но прежде описания сношений догматического характера передадим сведения о сношениях научного и житейского свойства. Крузий и Андреэ пишут письма к Иеремии, старательно переводя их на греческий язык; в свою очередь, патриарх пишет и каждому в отдельности из указанных профессоров, и всем им вообще в Тюбинген. Тюбингенцы, можно сказать, не дают вздохнуть двум греческим ученым, Иоанну и Феодосию Зигомалá, — в разнообразных письмах спрашивают об одном, просят о чем-нибудь другом, дают поручения касательно чего-нибудь — и все это без перерыва. «Пришлите то-то, спишите то-то, отыщите то-то, купите то-то». И двое Зигомалá охотно удовлетворяют благородным желаниям тюбингенцев. Совсем забываешь, что сношения происходят между кругами, столь противоположными по вере, нравам, языку, традициям и историческому положению. Все это очень любопытно. — Но, может быть, особенно любопытно будет заглянуть в корреспонденцию, касающуюся тюбингенского студенчества XVI в. Феодосию Зигомалá пришла фантазия написать письмо прямо тюбингенским студентам, как любителям эллинства, которых, впрочем, он совсем не знал. В своем письме Феодосий внушает юношам старательно учиться, откинув всякую леность; советует им избегать увлечений, развлечений и рассеянности. Указывает им, какое счастье, что они живут в своем царстве и ничем не стеснены. «Где свое царство, — рассуждает он, — там и свобода, а где свобода, там и школы, и наука». В противоположность этому жалуется на то невежество, которое объяло греков в неволе. Увещевает их уважать их профессора Крузия: «Почитайте его, как отца, — говорит он, — и выражайте ему чувства благодарности».[1] Тюбингенские студенты не остались в долгу у Феодосия Зигомалá; они отвечали ему греческим письмом, вероятно, стоившим им немалого труда и пота. Содержание их письма такое. После комплиментов по адресу ученейшего и мудрейшего Феодосия они сознаются ученому греку, что их одолевают искушения. Нелегок путь, ведущий к вершине мудрости, с горестью пишут они. Их одолевала постыдная болезнь — pigritia (ленность духа. — *Ред.*) (которая известна и нашим студентам). Затем корреспонденты выражают благодарность Богу за то, что Он ущедрил их многими благами; в числе этих благ они указывают на своих профессоров, одаренных, по их словам, божественной муд-

[1] Turco-Graecia. Epistola in Tybingensem Academiam: Studiosis... (от 15 ноября 1575 г.). P. 436–438.

ростью и украшенных добродетелями. А о себе студенты замечают, что они недостойны этих благ и, не обинуясь, именуют себя негодными псами — так и сказано: псами (τοῖς κυσί).[1] Разумеется, они так говорят о себе по смирению. Корреспонденты потом перечисляют науки, которые они проходят. Из этого перечисления наук открывается, что корреспондентами были не старинные товарищи студентов Духовной академии, не studiosi theologiae, а старинные товарищи студентов историко-филологического факультета наших университетов, т. е. филологи. Указав науки, какие они изучают, корреспонденты с особенной благодарностью говорят о своем профессоре Мартине Крузии;[2] впрочем, тюбингенские студенты при этом замечают, что «они любят и чтут и прочих своих профессоров» (конечно, с нашей современной точки зрения — это замечание стародавних студентов очень наивно). Под письмом находим подпись: «Иоанн Трахей и его товарищи». Не удовольствовавшись этим, трудолюбивый Трахей еще написал стихотворение в честь Феодосия Зигомалá, тоже на греческом языке. Один стих здесь читается так: «Θεοδοσίου ὑμνει διὰ Τύβιγγα κλέος» (т. е. «Слава Феодосия воспевается в Тюбингене»).[3]

Не можем не сказать также хоть несколько слов об отношениях Греческой церкви к протестантам в самом Константинополе в изучаемое время. В этом случае драгоценные материалы дает нам «Дневник» Герлаха, дневник, с которым мы отчасти познакомились раньше. В своем дневнике Герлах с величайшей аккуратностью записал о всех своих свиданиях с патриархом Иеремией и другими представителями Греческой церкви. Мы извлечем отсюда только несколько черт, главным образом, характеризующих отношения Иеремии к Герлаху. Первый визит Герлах нанес патриарху 15 октября 1573 г. Об этом визите в дневнике записано следующее: Герлах пришел к патриарху для того, чтобы вручить ему два письма — от профессора Андреэ и профессора Крузия. Объяснялся он с патриархом при помощи переводчика, старшего Зигомалá. «Мы приветствовали патриарха, — говорит Герлах, — желали ему всякого благополучия и целовали его руки». Затем Герлах описывает, как был одет патриарх и каков он был из себя. Он называет его «приятным и милым человеком».[4] Второе посещение патриарха Герлахом происходило 24 мая 1575 г. Пастор

[1] Turco-Graecia. Epist. Theodosio Zygomalae (от 12 апреля 1576 г.). P. 452–453.

[2] Ibid. P. 454–455.

[3] Ibid. P. 456.

[4] *Gerlachs*. Tagebuch. S. 29–30. — Проф. И. И. Малышевский представляет себе прием Герлаха очень торжественным и пишет: «Иеремия, окруженный членами патриархии, принял Герлаха» и пр. (С. 210). Но в Turco-Graecia говорится о этом иначе: Patriarcha aliquot *domesticis* Graecis et calogeris, praesentibus: *extra* suum *conclave*, humanissime accepit illos (P. 486).

передал патриарху письмо Андреэ и экземпляр Аугсбургского исповедания в греческом переводе. Патриарх принял то и другое от Герлаха с лицом, выражавшим удовольствие. И затем сейчас же раскрыл книгу Аугсбургского исповедания и громким голосом начал читать первые пять глав из него, так что присутствующие тоже могли знать, что прочитано патриархом. Окончив чтение, Иеремия вступил в продолжительный диспут с Герлахом; они говорили об искупительных заслугах Христа, о вере и добрых делах и особенно много об исхождении Св. Духа и от Сына. Когда Герлах уходил от патриарха, то последний благословил его крестным знамением,[1] по замечанию автора дневника. — 11 июля того же 1575 г. Герлах снова посетил патриарха. Он пришел к нему с каким-то другим немцем. Патриарх вышел к ним в сад, по местному обычаю сел прямо на ковер на земле и пригласил гостей последовать его примеру. Но когда Герлах и его спутник, не умевшие сидеть по-турецки, отказались сесть на землю, то Иеремия приказал принести стулья. Кстати он велел захватить прислужнику и дорогого вина для угощения гостей. Затем, когда гости выпили вина, он стал говорить с ними по поводу разных богословских вопросов. Много говорил о хлебе квасном и опресноках. Рассуждал об исповеди и разрешении грехов, смеялся над папскими индульгенциями и при этом заметил, что он строго запретил греческим священникам брать деньги за совершение исповеди. В заключение будто бы патриарх сказал, что он одобряет (!) то, что написано в Аугсбургском исповедании, за исключением лютеранского отрицания учения о пресуществлении.[2] В том же году в праздник Успения Герлах присутствовал при патриаршей службе в патриархии и был приглашен Иеремией на обед, который был приготовлен на 100 человек. Но Феодосий Зигомала́ потихоньку сказал Герлаху, чтобы он не ходил на обед, так как там начнется пьянство, которое продолжится до ночи. Феодосий пригласил Герлаха к себе на квартиру в той же патриархии на обед; и патриарх был так любезен, что прислал им тотчас же великое множества мяса, хлеба, вина, пива.[3] Когда в сентябре 1576 г. Герлах представил патриарху два письма от Крузия, то Иеремия сказал: «Что вы так редко у меня бываете?» И затем, прочитав одно из писем, заметил: «Мне приятны и письма, и ваше посещение».[4] В июле 1577 г. Герлах еще раз посетил Иеремию, при этом патриарх, подписав одно письмо к кому-то, в знак любезности показал Герлаху свою подпись.[5] — 28 декабря того

[1] Tagebuch. S. 94–95.
[2] Ibid. S. 100–101.
[3] Ibid. S. 107.
[4] Ibid. S. 248–249.
[5] Ibid. S. 363.

же года Герлах был в гостях у отставного Константинопольского патриарха Митрофана (добавлю от себя — человека просвещенного). Этот принял его самым дружественным образом, угостил его конфетами, медом и дорогим мускатным вином. Беседа их длилась очень долго. Между прочим, Митрофан говорил, что он прежде посещал дом Германского посольства (которое в это время, как мы знаем, состояло из протестантов) в Константинополе, и только из опасения клевет, что будто он во время этих визитов сообщает сведения, опасные для турецкого правительства, им эти посещения оставлены. Много говорили Герлах и греческий патриарх о церковной литературе.[1] Через два дня после этого (31 числа) Герлах был в келиях патриарха Иеремии, принес ему множество писем, пришедших из Тюбингена, и несколько книг, написанных на греческом языке в Тюбингене и там же изданных (без сомнения, книги были присланы в дар патриарху). При этом случае Герлах раздал драгоценные подарки патриарху и обоим Зигомалá, присланные оттуда же. Всем им, при посредстве Андреэ и Крузия, по поручению герцога Людвига были вручены — редкость в то время — карманные часы (прехорошенькие, добавлю я, имея на то основания): Иеремии в 40 талеров, старшему Зигомалá в 23 талера, а младшему Зигомала в 20.[2] За этот подарок патриарх потом письменно благодарил и Андреэ, и Крузия, причем он так выражается: «Бог всяческих да хранит вас Своею благодатью, вас, питомцев всякой благодати».[3]

30 мая 1578 г. происходила прощальная аудиенция патриарха Иеремии с Герлахом. Патриарх просил его чаще писать к нему, обещался, со своей стороны, подробно отвечать и желал, по выражению автора «Дневника», всем нам (?) (вероятно, Крузию, Андреэ и др.) тысячекратного счастья и благополучия (viel 1000 Glück). Он вручил Герлаху коллективное письмо на имя Андрэ Геербранда, Озиандера и Крузия, а также по отдельному письму для каждого из них. Послал Андреэ в подарок пурпуровый хиосский ковер, который и в Хиосе стоил не дешевле 30 талеров, всем прочим поименованным протестантским ученым — по личному утиральнику (προσώψιον). Самому же Герлаху Иеремия подарил так же личной утиральник, а его внук (?) — кошелек (конечно, пустой).[4] Герлах навсегда оставил Константинополь.

Обращаемся к описанию главного дела, бывшего результатом взаимных сношений тюбингенцев с Константинопольской церковью, — имеем в виду знаменитые «ответы» лютеранам, представленные этим последним от имени

[1] Tagebuch. S. 425.
[2] Ibid. S. 427–428.
[3] Acta et scripta theologorum Wirtembergensium. P. 386.
[4] Tagebuch. S. 502.

патриарха Иеремии. Оставляя в стороне изложение известий о некоторых предварительных сношениях между представителями Греческой церкви и тюбингенцами,[1] обратимся к изучению указанных «ответов». Таких «ответов» было дано три. Начнем, разумеется, с первого «ответа» догматического содержания (впрочем, все «ответы» такого же характера). Дело продвигалось, нужно сознаться, не особенно быстро. В 1575 г. 24 мая Герлах вручил Иеремии известную протестантскую вероучительную книгу «Аугсбургское исповедание» (Confessio Augustana) в шести экземплярах в греческом переводе прежде упомянутого нами протестантского теолога Дольция; из их числа один предназначался для самого патриарха, а другие — для ученого Феодосия Зигомалá, Митрофана, митр. Веррийского, и пр. Тюбингенцы желали, чтобы Греческая церковь выразила свой голос по поводу этого «Исповедания». Последняя решилась удовлетворить желанию «вопрошающих». В том же году к 30 августа был составлен проект ответа, а к 15 апреля 1576 г. этот проект был осуществлен; 30 апреля в собрании лиц, заинтересованных делом, патриарх прочитал «Ответ» и приказал изготовить список с него, оригинал же должен был оставаться в Константинополе. 14 мая в подобном же собрании было прочитано препроводительное письмо и отдано для переписки. На следующий день «Ответ» вместе с препроводительным письмом передан германскому посланнику, а 20 мая посылка была отправлена по назначению с курьером Вольфом Вейсом. Этот первый «Ответ» датирован 15 мая.[2]

Теперь следует познакомиться с содержанием этого «Ответа».[3] Приведем прежде всего несколько строк из препроводительного письма. Иеремия говорит здесь: «Вот, германцы, мудрые мужи, писание, которого вы давно желали. Посылаем его вашей любви, как к детям». Он называет их далее «людьми умными, многосведущими и благоразумными», которые не станут истине предпочитать заблуждение. А затем патриарх взывает: «О, если бы вы согласились с нашей Церковью! Если вы истинно исполните это, то и на небе, и на земле будет радость о соединении обеих Церквей» (заслуживает внимания, что Иеремия в лице тюбингенцев обращает свою речь ко всем тогдашним

---

[1] О них можно найти сведения у проф. И. И. Малышевского («Мелетий Пигас». С. 211–213), у Hefele (в его прежде упомянутом сборнике. S. 448–452) или же в русском переводе этого же трактата Гефеле (в «Христ. Чтении». 1865. Т. I). Повторять эти сведения считаем делом излишним.

[2] *Meyer*. Theolog. Litter. der Griechischen Kirche im XVI Jahrhundert. S. 95.

[3] «Ответы патриарха Иеремии» (Responsa patriarchae Hieremiae) в XVIII столетии были изданы одним греческим монахом с таким наименованием: «Книга, называемая "Судья истины"» (Βιβλίον, καλοίμενον κριτὴς τῆς ἀληθείας). См.: *Meyer*. Op. cit. S. 96.

лютеранам). В заключение патриарх пишет о характере «Ответа» и говорит: «Мы не будем говорить ничего своего, но только то, что заимствовано нами от св. семи (Вселенских) соборов и из мнений божественных учителей (т. е. св. Отцов)».[1]

Первый «Ответ» представляет собой разбор «Аугсбургского исповедания», присланного тюбингенцами патриарху и другим лицам. Разбор этот ведется не так, чтобы брались те или другие места из этого исповедания и подвергались оценке с православно-научной точки зрения, а так, что воззрениям протестантов противопоставляется православное учение, причем подлинных слов Аугсбургского исповедания[2] в «Ответе» не приводится. «Ответ», однако же, не оставляет без внимания ни единого главного пункта протестантского вероучения, переходя от одной главы «Исповедания» к другой.

---

[1] Греческие «ответы» существуют и в русском переводе, который мы имеем под руками. Он находится в книге под заглавием «Святейшего патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам». Пер. с греч. архимандрита Нила. М., 1866. Кто этот Нил, мы не знаем. В новейших списках русских архиереев с этим именем помещается лишь один Нил Ярославский, но, несомненно, не он переводчик книги. Перевод действительно был сделан с греческого, но о. архимандрит не пренебрегает и латинским текстом оригинала, помещенным в Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, что, однако же, не составляет большой беды. В нашем очерке мы будем цитировать рядом и Acta, и перевод. Вышеприведенные слова письма Иеремии см.: Acta. P. 54–56; Пер. С. 9–11.

[2] Для нас представлялся любопытным вопрос, какая редакция «Аугсбургского исповедания» была прислана тюбингенцами в Константинополь: дело в том, что таких редакций две. Первая есть та, которая представлена была лютеранами императору Карлу в 1530 г. на Аугсбургском сейме (отчего это «Исповедание» и получило свое имя); вторую же составляет та редакция, которая выработана протестантскими богословами и появилась уже в 1540 г. (в ее основе лежит «Confessio Augustana», 1530 г.) и которая известна с именем «Confessio Augustana variata». Для решения занимавшего нас вопроса мы сравнили текст «Аугсбургского исповедания», посланного из Тюбингена в Константинополь и напечатанного в «Acta et scripta theologorum Wirtembergensium» (P. 5–53), с текстом двух редакций рассматриваемого «Исповедания» в книге: *Kolde*. Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch. Gotha, 1896, и пришли к такому результату: в основе «Исповедания», бывшего под руками составителей первого «Ответа», лежит редакция «Исповедания» 1530 г., но в эту редакцию привнесены отрывки и из редакции Variata, 1540 г., значит, это была смешанная редакция (т. е. новая). Существовала ли такая редакция во времена Крузия и Герлаха или же она сочинена специально для Константинополя, сказать не можем, но больше склоняемся в пользу решения вопроса в последнем смысле.

При рассмотрении этого «Ответа», как и последующих, мы будем держаться такого правила: во-первых, мы будем указывать, какими источниками пользовалась Греческая церковь, излагая свое православное учение, а во-вторых, затем будем приводить некоторые выдержки из «Ответа», когда находим их более характеристическими.

Но прежде всего нужно в общих чертах познакомить читателя с содержанием первого «Ответа».

Гл. 1: о едином и триипостасном Боге (Acta. P. 57–58; Пер. С. 12–14); гл. 2: о членах Символа веры (Acta. P. 58–63; Пер. С. 16–22); гл. 3:[1] о прародительском грехе (Acta. P. 63–64; Пер. С. 15–16); гл. 4: о вере оправдывающей (Acta. P. 64–65; Пер. С. 23–25); гл. 5: об исполнении Слова Божьего. Здесь раскрывается такая мысль: всякий должен совершенно и надлежащим образом исполнять то, за что возвещается в Слове Божьем обетование Царства Небесного (Acta. P. 65–71; Пер. С. 25–34); гл. 6: о добрых делах (Acta. P. 71–77; Пер. С. 35–44); гл. 7: о Церкви (Acta. P. 77–81; Пер. С. 44–52); гл. 8: о том, что в Церкви находятся и непотребные (Acta. P. 81–85; Пер. С. 52–59); гл. 9: о крещении (Acta. P. 85; Пер. С. 59–60); гл. 10: о вечере Господней (Acta. P. 86; Пер. С. 60–61); гл. 11: об исповеди (Acta. P. 86–89; Пер. С. 62–65); гл. 12: о покаянии (Acta. P. 89–95; Пер. С. 66–76); гл. 13: об употреблении (de usu) Св. Таинств. Здесь опровергаются мысли протестантов, что Св. Таинства установлены будто бы для того, чтобы быть только некоторыми символами или признаками, отличающими христиан от язычников (Acta. P. 95–104; Пер. С. 76–92); гл. 14: о рукоположении, или чине церковном (Acta. P. 104–108; Пер. С. 92–99); гл. 15: о церковных обрядах (Acta. P. 109–111; Пер. С. 99–104); гл. 16: о делах гражданских (Acta. P. 112–113; Пер. С. 104–107); гл. 17: о последнем суде (Acta. P. 113; Пер. С. 107); гл. 18: о свободе воли (Acta. P. 113–117; Пер. С. 108–115); гл. 19: о причине греха (Acta. P. 117–119; Пер. С. 115–118); гл. 20: о добрых делах (Acta. P. 119–127; Пер. С. 118–131); гл. 21: о почитании святых (Acta. P. 127–143; Пер. С. 131–158) — здесь, впрочем, говорится и о некоторых других материях, например, о злоупотреблениях по части Св. Таинств в римско-католической Церкви, и о праздниках, постах, о монашеской жизни (кроме того, здесь же в конце главы находится обращение к читателям, т. е. к лютеранам). Вот общее содержание первого «Ответа».

[1] Составители «Ответа» нашли более логичным отвечать сначала на 3-ю главу «Аугсбургского исповедания», а потом уже на 2-ю, а потому, составив ответ на 3-ю главу, поместили его у себя в виде 2-й главы, пометив ее цифрой 3 (обратное сделано со 2-й главой «Исповедания»). Мы же, не желая вводить читателя в недоумение, пометили упомянутые главы «ответа» обычным цифровым порядком.

В «Обращении» к лютеранам, находящемся в конце «Ответа», говорится: «Все это нами сказанное, возлюбленные, как и вы хорошо знаете, утверждается (кроме Св. Писания) на толковании св. богословов наших, на здравом учении, ибо вам не позволено полагаться на собственное изъяснение» (Acta. P. 142; Пер. С. 155), имеется в виду — догматов.

И действительно, в «Ответе» почти всегда речь ведется во имя авторитетных церковных постановлений, от лица св. Отцов и других церковных писателей позднейшего времени. Так, «Ответ» ссылается на Апостольские правила (Acta. P. 127; Пер. С. 130), на свв. Василия Великого, Златоуста — на того и другого бесчисленное число раз (например, на Василия: Acta. P. 64, Пер. С. 23; Acta. P. 66, Пер. С. 26; Acta. P. 85, Пер. С. 60; Acta. P. 78, Пер. С. 63 и сл.; на Златоуста: Acta. P. 68, Пер. С. 30; Acta. P. 87, Пер. С. 35; Acta. P. 82, Пер. С. 53). Изредка есть указания на учение св. Дионисия Ареопагита (Acta. P. 80, Пер. С. 50) и других древних церковных писателей. — Из более новых церковных писателей в «Ответе» довольно многое заимствуется из сочинений следующих лиц: Симеона Фессалоникийского, греческого богослова начала XV в. (например, Acta. P. 64, Пер. С. 21; Acta. P. 78–79, Пер. С. 46–48, и др.), Николая Кавасилы, митрополита Фессалоникийского XIV в. (например, см. 13 главу), Иосифа Вриенния, греческого писателя XIV в. (например, Acta. P. 90–93, Пер. С. 68 и дал.), Гавриила Севера, архиепископа Филадельфийского XVI в. (см. гл. 7), и, вероятно, других.[1]

Для характеристики содержания, заключающегося в первом «Ответе», представим несколько образчиков, отличающихся известного рода оригинальностью. Так, о Св. Таинствах в «Ответе» говорится: «Каждое из Св. Таинств имеет определенную материю и форму, а равно орудную определенную причину. Так, в крещении материей служит вода, а формой — слова священника: "Крещается раб Божий" и пр.; орудная же причина есть священник». В частности, о таинстве священства здесь сказано: «Рукоположение сообщает власть и силу Творца. Без священника ничто не свято. Апостолам и их преемникам Христос предал ключи неба». А относительно таинства брака здесь выражена

[1] Ни Кавасила, ни Вриенний, ни Симеон, ни Север в «Ответе» не цитируются прямо. Зависимость «Ответа» от этих писателей впервые указал в литературе ученый Мейер (в известной его книге. S. 98–99). Спрашивается, почему «Ответ» не цитирует (за исключением, кажется, единичного случая с Симеоном) всех этих писателей, как он делает в отношении Василия и Златоуста? Нам кажется, составители «Ответа» поступают так потому, что церковный авторитет вышеуказанных писателей казался им недостаточно высоким, а потому, делая выписки из их сочинений, они умалчивали об авторах этих последних.

такая мысль: «Бог дозволил нам совершать преемство рода так же, как и бессловесным; дабы мы знали, в каком находимся состоянии, и это только дотоле» и пр. (Acta. P. 77–78; Пер. С. 45–47). Вот еще несколько мыслей по вопросу о почитании святых: «Говорим, что (молитвенное) призывание прилично главным образом только в отношении к одному Богу и к Нему преимущественно и собственно относится; а то, которое совершается к святым, бывает не в собственном смысле и обращается к ним, так сказать, случайно и по благодати. Ибо не Петр или Павел слышат тех, которые призывают их, но благодать, которую они имеют. Посредниками мы делаем всех святых и чтим их храмами, и призываниями, и иконами — относительно, а не служебно. Лучше мы сами не желаем стать святыми, нежели бояться впасть через относительное почитание в обожание» (Acta. P. 127–128; Пер. С. 131–132). — Кстати здесь заметить, что учение о церковном пастырстве в «Аугсбургском исповедании» было изложено совершенно неясно, ввиду этого «Ответ» похвалял то, что не заслуживало никакой похвалы. В «Ответе» написано: «XIV глава ("Исповедания") повелевает, чтобы никто другой не проповедовал и не раздавал таинств, кроме лиц, законно поставленных на сие служение. Это, говорим мы, хорошо» (Acta. P. 104; Пер. С. 93). Но так как протестанты не признают таинства священства, то правильным их учение о священстве признавать нельзя. Впрочем, нужно сказать, в этом случае вина падает не на составителя «Ответа», а на «Аугсбургское исповедание», где было сказано: «Никто не может проповедовать и сообщать таинства, nisi rite vacatus». Читатель этих слов в латинском подлиннике и в греческом переводе, если не знал действительного положения дела, всегда мог допускать мысль, что протестантство признает благодатное рукоположение. Но этого на самом деле не было. С этой истиной Греческая церковь ознакомилась из тех возражений, которыми встретили протестанты «Ответ» на их «Исповедание».

Следует еще привести заключительные слова «Ответа», с которыми Греческая церковь обращается к протестантам, слова, дышащие любовью к заблуждающимся. «Если вы, германцы, — читаем здесь, — мудрые мужи и возлюбленные по духу чада, желаете, как люди благоразумные, всей душой присоединиться к нашей Церкви, то мы, как чадолюбивые отцы, охотно примем ваше благорасположение, если только захотите согласно с нами следовать апостольским и соборным догматам. И когда таким образом из двух Церквей состоится при помощи Божьей одна, тогда мы станем жить в союзе и поживем богоугодно» и пр. (Acta. P. 143; Пер. С. 157).

На сейчас рассмотренный «Ответ» последовали замечания и возражения (не в полемической, а в положительной форме) со стороны тюбингенцев, но это произошло только через год по получении в Тюбингене этого «Ответа».

Дело замедлилось из-за разных случайных обстоятельств. Свод указанных замечаний и возражений составил из себя обширный трактат (Acta. P. 144–199), который в греческом переводе и был послан в Константинополь с препроводительным вежливым письмом на имя Иеремии. Излагать содержание трактата нам нет надобности — в нем заключаются довольно обычные протестантские религиозные воззрения. Да изложение это было бы и бесцельно, потому что и второй «Ответ» Константинопольской церкви протестантам, как и первый, не входит в разбор лютеранского учения, поскольку оно находилось в указанном трактате, а прямо этому учению противопоставляет свое православное учение, переходя от одного догмата к другому, в порядке все того же трактата.

Относительно этого трактата сделаем немногие замечания, чтобы иметь о нем некоторое представление. После письма к Иеремии здесь встречаем что-то вроде введения, в котором протестанты указывают исходные точки их учения. Так, они здесь говорят, что не определения соборов и не писания Отцов служат к уяснению спорных религиозных вопросов, а лишь одно Св. Писание; что точное истолкование этого источника веры заимствуется не от соборов и не у Отцов, а из самого Св. Писания, и что если само Св. Писание недостаточно объясняет себя, то нужно ожидать, что неясное прояснится для нас в будущей жизни (Acta. P. 150 et cet.). Из отдельных пунктов учения отметим лишь выраженный здесь взгляд на иерархию. Мы уже знаем, что «Аугсбургское исповедание» ввело в невольную ошибку составителей первого «Ответа», побудив их похвалить взгляд протестантов на иерархию. По прочтении же рассматриваемого лютеранского трактата всякие сомнения на этот счет должны были исчезнуть из Греческой церкви. Здесь раскрывалось, что протестанты отвергают наименование «священник» (sacerdos), а вместо него употребляют выражение «служитель Церкви» (ecclesiae minister), и что эти их служители могут жениться и после поставления в должность (после руковозложения суперинтенданта), и даже не один раз (P. 175–177).

Переходим к рассмотрению второго «Ответа». Вышеуказанный лютеранский трактат был получен Герлахом в Константинополе 31 декабря 1577 г. и, конечно, передан в патриархию. В начале следующего года (8 января) этот трактат был отдан на рассмотрение Митрофану, митр. Веррийскому. Затем все известия о дальнейшем ходе дела для нас исчезают.[1] Известно только, что второй «Ответ» носит на себе такую дату: май 1579 г.

Содержание второго «Ответа» такое. Сначала идет изложение учения «об исхождении Св. Духа» (Acta. P. 200–224; Пер. С. 162–200); затем рассуждение

[1] *Meyer.* Op. cit. S. 95.

«о свободе воли» (Acta. P. 224–228; Пер. С. 200–208); далее исследуется вопрос «об оправдании и добрых делах» (Acta. P. 229–237; Пер. С. 208–222); после этого излагается учение «о Св. Таинствах» (Acta. P. 238–242; Пер. С. 222–230), еще далее — учение «о призывании святых» (Acta. P. 242–256; Пер. С. 230–252), в заключение идет богословское рассуждение «о монашеской жизни» (Acta. P. 257–264; Пер. С. 252–264), рассуждение, по нашему теперешнему пониманию, из области нравственного богословия, с точки же зрения составителей «Ответа» — из области православной догматики, ибо они, согласно Дионисию Ареопагиту, относят монашеское посвящение к числу внеседмеричных Св. Таинств (см. начало статьи «О монашеской жизни» во втором «Ответе»).

Изложение содержания этого «Ответа», как и первого, покоится на авторитетах. Мы встречаем здесь места из свв. Василия Великого, Златоуста, а также из Дионисия Ареопагита, изредка из сочинений греческого богослова XIV в. Иосифа Вриенния (из этого последнего, например, Acta. P. 231–234, Пер. С. 211–217; Acta. P. 234, Пер. С. 217, и т. д.).[1]

Что касается отдельных мыслей, находимых в «Ответе» и заслуживающих внимания, то здесь много глубоких суждений по вопросу о почитании святых. В «Ответе» между прочим читаем: «Вы говорите, что вы отвергаете почитание святых, боясь того, чтобы чести, которая принадлежит одному Богу, не перенести на тварей». Составители «Ответа» считают нужным опровергнуть это последнее предположение и говорят: «Мы должны чтить Богородицу[2] не как Бога, но как подлинно Матерь Божью. Пророка Иоанна — как предтечу и крестителя, апостолов — как очевидцев Самого Господа, мучеников — как воинов Христовых, испивших Его чашу. Будем ревновать их жизни, дабы вместе с ними быть общниками и венцов славы. За то, что мы поклоняемся и их иконам, никто не должен порицать нас, потому что мы кланяемся и друг другу». И несколько ниже здесь же читаем следующее: «Нет у нас другого Бога, кроме единого в Св. Троице познаваемого и поклоняемого. Ибо хотя мы говорим: "Св. Иоанне, моли о нас, и Пресвятая Богородице, и св. Ангелы", но прежде

[1] Более подробные указания на цитаты из Отцов Церкви, а также на выдержки из Вриенния см. у *Meyer*'а (S. 100).

[2] В греч. оригинале здесь стоит: «икону» (т. е. Богоматери), латинский же переводчик этого места слово «икона» заменил выражением «Пресв. Богородица». Русский переводчик последовал латинскому (вот один из образчиков зависимости его от латинского текста документа). Мы, со своей стороны, воспроизводим в данном случае выражение переводчиков, как дающее лучший смысл рассматриваемому месту «Ответа» (Acta. P. 244; Пер. С. 232).

всего мы взываем: "Господи сил, с нами буди, иного" и пр.» (Acta. P. 242, 244, 246; Пер. С. 230, 232–233, 235).

Интересно будет отметить, что и по ознакомлении с возражениями протестантов на первый «Ответ» Иеремия не теряет надежды на поворот к лучшему в умах заблуждающихся; ибо с замечательной любовью говорил им (слова из письма патриарха, приложенного ко второму «Ответу», см. начало оного): «Радуемся, как о многом другом, так не менее и о том, что вы во многом согласны с нашей Церковью. О, если бы нам и в том, в чем вы с нами не согласны, благочестиво согласиться по мановению Божьему!» В подобном же роде выражаются мысли и в конце этого же «Ответа». Здесь читаем: «Будучи согласны с нами почти во всем важнейшем, вы не должны некоторых изречений Писания изъяснять иначе, нежели как изъяснили их вселенские учители. Ибо нет никакой другой причины несогласия, кроме этой одной. Если вы исправитесь в этом, то мы, при Божьей помощи, согласимся и по вере будем едины во славу Божью. Итак, в чем вы доныне заблуждались, в том, как люди умные, исправтесь, и тогда удостоитесь похвалы и у Бога, и у людей, и у нас» (Acta. P. 263–264; Пер. С. 263–264).

Третий «Ответ» был вызван тем, что тюбингенские теологи пожелали выразить оппозицию второму константинопольскому «Ответу» (что чувствуется и в самом названии того, чем был встречен в Тюбингене второй «Ответ»: ему был противопоставлен «Responsum oppositum» — заглавие нового тюбингенского трактата, заглавие, которое, впрочем, присваивалось и первому трактату, написанному в оппозицию первому «Ответу». См. Acta). Что же такое написали тюбингенцы, получив и прочитав второй «Ответ»? Да ничего путного. По словам ученого Гефеле, новое протестантско-тюбингенское произведение не представляет *ничего нового*.[1] С этим согласны и протестантские церковные историки. Так, один из них пишет, что после второго «Ответа» можно было бы и закончить переписку о догматических вопросах между Тюбингеном и Константинополем, так как хорошо выяснилось, что соглашения между двумя сторонами быть не может.[2] Но тюбингенцы не захотели так поступить, а сочинили еще догматический трактат (Acta. P. 265–348), который, однако же, мы излагать не станем, ибо, и по нашему мнению, в нем нельзя найти ничего, кроме повторения прежних мыслей тюбингенцев.

Наша речь по поводу третьего «Ответа» будет коротка. Мы ничего не знаем относительно обстоятельств происхождения этого «Ответа», кроме того, что он появился 6 июня 1581 г.

---

[1] *Hefele*. Op. cit. S. 459.

[2] *Schröckh*. Christ. Kirchengeschichte seit der Reformation. Theil. 5. Leipzig, 1806. S. 394.

Знакомиться с содержанием «Ответа» нет надобности, в нем обрабатываются те же темы, как и во втором «Ответе», а именно: об исхождении Св. Духа, о свободе воли, о Св. Таинствах, о призывании святых (Acta. P. 349–370; Пер. С. 265–300).

Источниками служат те же церковные авторитетные писатели, как и в двух первых «Ответах». Впрочем, есть и добавки по этой части. Мы нашли здесь свидетельства из св. Иустина и преп. Максима Исповедника (Acta. P. 364; Пер. С. 291). А из Вриенния здесь однажды приведен уж очень большой отрывок (Acta. P. 350–364; Пер. С. 267–291).[1]

Из богословских мыслей, выраженных здесь, отметим две: во-первых, замечание (справедливое), что в учении о Св. Духе (Filioque) протестанты, конечно и католики, обращают внимание лишь на менее ясные изречения св. Отцев и отметают очень ясные, причем по этому поводу в «Ответе» говорится: «С нами или, лучше сказать, с истиной вы не можете согласиться никогда» (Acta. P. 349–350; Пер. С. 267–268); во-вторых, ответ объясняет борьбу протестантизма против обрядовой стороны Церкви влиянием иудаизма (Acta. P. 369; Пер. С. 298).

В заключении «Ответа» слышится тон отчаяния: в Константинополе потеряли надежду на изменение к лучшему догматизирующей мысли тюбингенских и других протестантов. «Наконец, просим вас не утруждать нас более, не писать и не посылать к нам, когда вы светильников Церкви и богословов перетолковываете иначе и, на словах почитая их, на деле отвергаете. Итак, избавьте со своей стороны нас от хлопот. Идите своим путем и впредь о догматах нам не пишите» (Acta. P. 370; Пер. С. 300).

Так закончилась переписка и вообще сношения Греческой церкви с Иеремией II во главе и тюбингенцев-протестантов.[2]

Интересно знать, как смотрят протестанты на «Ответы», данные в Константинополе «лютеранам», и как, в свою очередь, православные смотрят на те полемические трактаты против «Ответов», изготовлявшиеся в Тюбингене и отправляемые в Константинополь?

Протестанты прежних времен считали вышеуказанные ответы мало соответствующими цели;[3] но в настоящее время точка зрения на это дело значи-

[1] Это последнее указание сделано *Meyer*'ом (S. 100).

[2] Сношения протестантов с Иеремией на этом не прекратились, но они продолжались и при этом патриархе, и после него, *в XVI в.* Тем не менее, они уже не имели строго-религиозного характера и потому лишены особого интереса. Сведения о них можно найти у проф. И. И. Малышевского в его книге «Мелетий Пигас» (С. 217–228).

[3] *Heineccius*. Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche. Theil. I. Leipzig, 1711. S. 191.

тельно изменилась к лучшему, т. е. в пользу греков. Известный Мейер пишет: «Конечно, собственно работа греков (по части составления ответов) состояла в том, чтобы более или менее удачно соединять в одно цитаты из Отцов с цитатами из позднейших греческих богословов. Элемент самостоятельный совершенно отодвигается на задний план. Но тем не менее произведения эти не теряют своей цены. Составители их брали из Отцов те или другие места или буквально, или же несколько изменяя их сообразно со своими целями. Они также очень произвольно сливают цитаты часто из различных сочинений и различных писателей. Но нельзя отрицать того, что, руководствуясь православным сознанием, говорят они в большинстве случаев лишь относящееся к делу. Они выражают общее верование Греческой церкви, как оно понималось в их время».[1]

Что касается протестантской полемики против «Ответов», то относительно ее уместно будет привести слова нашего знаменитого ученого богослова, ректора Московской Духовной академии А. В. Горского. Излагая впечатление, навеянное на него чтением этой полемики, наш ученый говорит: «Протестант (XVI в.), имея в виду Предание, не соблюдаемое в чистоте западной (т. е. римско-католической) Церковью, Предание, недобросовестно искаженное в пользу мирских целей иерархии (т. е. папством), усомнился в важности самой Церкви, защищавшей это Предание, и отверг Церковь совсем. Коснувшись заблуждений, он не пощадил и истины; отсекая заблуждения, он посягнул и на неприкосновенную святыню. Привыкнув так смотреть на Западную церковь и составив себе свою теорию о путях спасения, протестант отверг и в Восточной церкви то же, чего своевольно не хотел видеть (признавать) в Западной».[2]

Теперь уместно будет поставить вопрос: какую цель преследовала протестантская община, начав переписку догматического характера с Греческой церковью при Иеремии, и чего хотела достигнуть эта последняя, долго поддерживая указанные сношения с протестантской Германией? Есть мнение, что протестанты из Тюбингена затеяли рассматриваемую переписку с Греческой церковью «из любопытства», т. е. из желания узнать, во что и как верует другая Церковь, независимая от папизма.[3] Эту же самую мысль выражает один протестантский писатель, когда говорит: «Известно было (в XVI в.), что греки так же мало признают деспотическую власть папы, как и протестанты, а потому

---

[1] *Meyer*. Op. cit. S. 97.

[2] О церкви Греческой с 1453 г. до начала XVIII столетия// Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 32. С. 405.

[3] Там же. С. 403. — Впрочем, автор при этом случае ссылается на мнение какого-то другого лица.

у последних рождалось желание войти в связи с греками в надежде обрести у них много хорошего как в учении, так и в жизни (т. е. обратного в отношении к тому, чем отличалось папство)».[1] Но это мнение, что протестанты завели сношения с греками из простого любопытства, нам представляется неудобоприемлемым. В самом деле, протестантами было принято на себя очень много хлопот в этом деле, а такие хлопоты недостаточно объясняются любопытством, которому прекрасно могли удовлетворять, например, письма Герлаха в Тюбинген. — Современники события, враги протестантизма, римско-католические писатели выражали уверенность, что расторгнув союз с Римской церковью и чувствуя свою отчужденность, протестанты вступили в сношения с Греческой церковью потому, что желали войти с ней в прочное общение или соединиться с ней, разумеется, на почетных и льготных условиях.[2] Но это воззрение мы считаем совершенно неосновательным. Оно выражается врагами протестантизма и нимало не подтверждается документами, из которых мы заимствуем сведения о сношениях протестантов с греками. Если бы притом эти протестанты желали бы на самом деле войти в союз с Греческой церковью, то они стали бы относиться к представителям этой Церкви с бóльшим вниманием, радушием и услужливостью, чем как видим из истории: степень расположения протестантов к грекам, как мы видели, не превышает степени расположения последних к первым. — Сами протестанты конца XVI в., главным образом под влиянием, как им казалось, обиды, нанесенной им распространением слухов со стороны папистов об их искании союза с греками (искании, закончившемся неудачей и посрамлением, по словам все тех же папистов), в пылу гнева на клеветников, в свою очередь, начали выражать очень странные мысли. В борьбе с папистами по указанному поводу они стали утверждать, что будто, допустив себе сблизиться с греками, они хотели этих последних привести в лоно протестантизма. Воззрение это они выражали очень энергично (до прямого неприличия), когда возвещали: «На основании всей переписки тюбингенцев с Иеремией можно усматривать, что *мы* не только не домогались соединиться с Восточной церковью, но наоборот, мы *пытались привлечь* греков в нашу Церковь». Затем протестанты резонируют насчет того, как опасно поступают греки, не желая войти в существенное единение с ними.[3] Трудно

[1] *Heineccius*. Op. cit. S. 186.

[2] Эта мысль указана в Praefatio к изданию Acta theologorum Wirtembergensium (Praefatio эта не имеет пагинации). Она же повторяется у Hefele (S. 447) и воспроизводится у *Heineccius*'а (S. 192) и пр.

[3] Указанная Praefatio (ad finem). Следует, однако, заметить, что новейшие протестантские историки уже не повторяют подобных вздорных мыслей.

встретить что-либо нелепее подобных мыслей! Но смущаться ими не следует. Они выражены в жару полемики, а выраженное в такого рода ажитации всегда нужно принимать не в полном смысле и объеме, а наполовину вычеркнув то, что сказано. Читая вышеприведенные высокомерные слова протестантов XVI в., достаточно сказать: «Нет дыма без огня». В них сказана истина, но выражена она в гиперболической форме. Дело в следующем. Нужно знать, что в XVI в. в протестантских кругах (подобное же замечалось и в католических) появилось горячее желание объединить все их разрозненные партии путем единодушного признания и принятия ими общих начал евангелического учения. Это была эпоха протестантского синкретизма и протестантской унии. Причем у некоторых синкретистов такое стремление простиралось так далеко, что они желали привлечь к унии даже и греков: они рассчитывали, что, пожалуй, и греки, из вражды к папству, примкнут к указанному движению.[1] Имелось в виду образовать род религиозной конфедерации, присоединяясь к которой, объединенные известным принципом Церкви или общества (в рассматриваемом случае таким объединяющим принципом долженствовали быть: оппозиция папству и свобода верований) оставались бы при своих конфессиональных особенностях. В этом-то смысле вышеуказанные протестанты и говорили, что они желали привлечь на свою сторону и греков. А тюбингенцы, завязав сношения с Иеремией, именно и хотели так или иначе послужить осуществлению этой цели. С этим вместе мы разъяснили, в чем заключалась, по нашему суждению, цель изучаемых нами сношений протестантского Тюбингена и православного Константинополя.

Что касается Греческой церкви, то хотя в ее «Ответах» не раз ясно слышится призыв, обращенный к протестантам, о том, чтобы заблуждающиеся познали истину, едва ли она питала уверенность в возможности осуществления этого познания истины при обычных условиях. Патриарх есть глава Церкви или, точнее, церковного общества, а потому он не мог не призывать к присоединению к Православию отщепенцев, когда они показывали хоть малые признаки сочувствия Православной Церкви: это священный долг высшего православного иерарха. Но патриарх, конечно, хорошо сознавал, что он только сеятель семени; произращение же плода он предоставлял лишь воле Вседержителя. По крайней мере, так мы понимаем дело, изучив его, насколько могли.

Читатель, конечно, заметил, что мы еще ничего не сказали для разъяснения вопроса, кто были составителями известных «Ответов» Греческой церк-

[1] *Pichler*. Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert. S. 9, 12, 14–16; *Schmoller* (в книге о канцлере Андреэ, заглавие указано раньше). S. 8.

ви? Но это не случайность. Мы пожелали сообщить более или менее обстоятельные сведения о вышеуказанных составителях «Ответов», но такие подробности уместнее всего было отложить к концу нашего очерка, когда уже получили разъяснение все более существенные вопросы, соединенные с изучением сношений греков с тюбингенцами. К этому мы теперь и обращаемся.

На вопрос, кто были составителями «Ответов», ученый Мейер дает неопределенный ответ: «богословы» (die Theologen) Греческой церкви второй половины XVI в.[1] Такими богословами были: прежде всего патриарх Иеремия, в качестве инициатора «Ответов», а затем просвещенные и ревностные его помощники, греческие ученые Иоанн и Феодосий Зигомалá. О первом из этих помощников, т. е. Иоанне, Легран, превосходно изучивший его биографию, решительно пишет: «Так как Иоанн вполне владел древнегреческим языком, то он и был одним из главных редакторов знаменитых ответов, в которых Греческая церковь с такой силой изложила свое (православное) учение».[2] А Феодосий Зигомалá в письме Крузию прямо называет себя сотрудником патриарха по части составления тех же «Ответов».[3] Были, кажется, и другие помощники Иеремии в этом деле, но они, дóлжно думать, имели второстепенное значение.[4] Таким образом, главными учеными, трудившимися над составлением «Ответов», нужно считать двоих Зигомалá. А так как эти два лица и вообще играют довольно значительную роль в истории греческого церковного и внецерковного просвещения, то мы и сообщим о них обстоятельные известия. Несомненно, они являются типическими представителями греческой науки всего XVI в.

Передадим сначала краткие биографические известия об Иоанне и Феодосии Зигомалá, а потом представим несколько очень любопытных сведений о них же из особого источника, которым мы и раньше пользовались.

Иоанн Зигомалá родился в Греции в городе Навплии, недалеко от Афин, в самом конце XV в. Он сначала учился под руководством неизвестного по имени учителя в Навплии, а затем слушал уроки у знаменитого Арсения Апостолия, архиепископа Монемвасийского, где имел сотоварищем Франциска Порта, впоследствии женевского профессора. Не удовольствовавшись обра-

---

[1] *Meyer*. Op. cit. S. 97.

[2] *Legrand*. Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas. P. 84.

[3] Turco-Graecia. P. 429. — Письмо Феодосия от 15 ноября 1575 г. В нем говорится о том, что Феодосий принимал деятельное участие в редактировании первого «Ответа», но весьма вероятно, он, как член патриархии, принимал участие и в составлении второго, а может быть, и третьего «Ответа».

[4] *Малышевский И. И., проф.* Мелетий Пигас... С. 223.

зованием, какое можно было получить в тогдашней Греции, Иоанн с целью усовершенствования в науке едет в Италию, в Падуанский университет. Как высоко было его общее образование, об этом трудно составить правильное понятие: от него мало осталось сочинений. По отзыву известного Мартина Крузия, он только в незначительной степени владел риторикой и диалектикой, но, несомненно, достаточно знал как по-латыни, так и по-итальянски. В 1530 г. Иоанн получил приглашение занять священническое место при Греческой церкви в Венеции, но никаких подробностей в этом случае мы не знаем.[1] Затем он снова возвращается в Навплию, где он был священником и имел еще должность нотариуса. В 1555 г. Константинопольский патриарх Иоасаф пригласил его в Константинополь занять место учителя древнегреческого языка и словесности в патриаршей школе. Долго ли Зигомалá проходил должность учителя, неизвестно; известно только, что он начал свою преподавательскую деятельность, имея всего 15 учеников. Этими учениками были монахи, но эти лица, обязанные своим образованием Иоанну Зигомалá, впоследствии, по его словам, отплатили ему неблагодарностью — выказали себя по отношению к нему людьми завистливыми и ненавистниками. Вскоре же по переселении в Константинополь Иоанн получил должность ритора Великой Церкви (т. е. проповедника) и патриаршего секретаря.[2] Впоследствии, как мы знаем, он завязывает сношения с тюбингенскими профессорами и между ними Крузием. Последний просил у него сообщения разных сведений о Греческой церкви, о греческой литературе старого и нового времени, а константинопольский ритор с готовностью удовлетворял любознательного профессора.[3] Иоанн был женатым человеком, имел несколько детей. Он не был богатым, несмотря на множество должностей. О его бедности отчасти уже свидетельствует одно его письмо к Крузию; здесь Иоанн говорит, что «он готов служить Крузию, — мы уже упоминали, в каком отношении, — но что он беден, и если Крузий исходатайствует ему субсидию от герцога Виртембергского (в государстве которого был Тюбинген), то он будет Крузию очень благодарен, ибо, по словам Демосфена, — писал Зигомалá, — деньги нужны и без денег ничего не поделаешь. Впрочем, он просит денег только потому, — прибавляет Зигомалá, — что он в них очень нуждается, главным образом для уплаты подати султану. Если ему будет оказано пособие, то он с большей ревностью принялся бы разыскивать неизданные рукописи; он присылал бы Крузию копии с них для напечатания». С другой стороны, Герлах рассказывает, что при всякой

[1] *Legrand*. Op. cit. P. 71–72, 104.
[2] Ibid. P. 97.
[3] Ibid. P. 78–79.

встрече с ним Иоанн имел обыкновение вынимать из кармана кошелек, говоря: «А он у меня опять болен», и Герлах должен был исцелять больного. Внешность Зигомалá представляла много внушительного и величественного. По отзыву Крузия, Зигомалá отличался изящными манерами, носил на себе отпечаток итальянского воспитания. Имел обыкновение облекаться в длинные шелковые одежды и походил на знаменитого Филиппа Меланхтона. Зигомалá достиг глубокой старости и умер в возрасте старше 80 лет.[1]

Сын его, Феодосий Зигомалá, родился в то время, когда отец его был еще в Навплии, а не в Константинополе, — в 1544 г. Феодосий не был так счастлив, как сам Иоанн, чтобы иметь возможность получить основательное образование в иностранных университетах. Все его образование, кажется, началось и закончилось под руководством отца. Но любознательность юноши и прекрасные природные способности помогли ему достигнуть значительного развития. Уже имея 16 лет от роду, Феодосий очень интересовался классической литературой. А когда ему исполнилось 18 лет, его приветствуют в письмах разные ученые как человека многообещающего. На взгляд его малоученых современников-греков, Феодосий как человек, слишком знакомый с классической древностью и интересовавшийся наукой протестантов, представлялся чуть ли не еретиком. Подобно отцу, Феодосий проходил различные должности при патриаршей кафедре. В 1562 или 1563 г. он сделан патриаршим нотарием, т. е. секретарем. Потом он правил другую должность — дикеофилакса, т. е. что-то вроде судьи при патриархе.[2] Когда начались сношения Иоанна и Феодосия Зигомалá с Крузием, Феодосий показывает себя человекам просвещенным. Вот, например, какие поручения давал ему Крузий: описать, какие из древних знаменитых греческих городов существуют и до сих пор; в каком состоянии находится греческий язык — есть ли у греков «Грамматики» и «Лексиконы» древнегреческого языка; переведен ли Новый Завет на новогреческий язык и хорошо ли и т. д. Во время одного путешествия по Архипелагу и Малой Азии в 1578 г. он собирает по поручению того же Крузия различные исторические и археологические сведения.[3] — По счастливому случаю, до нас сохранилось очень подробное описание свадьбы Феодосия. Сама по себе свадьба, как все свадьбы на свете, не замечательна. Но очень интересны те обычаи, какие соблюдались при этом греками XVI в. и которые вскрывают для нас любопытные особенности народного быта. Например, если наш великий князь Владимир говаривал: «Руси есть веселие пити», то и греки старого времени

[1] *Legrand*. Op. cit. P. 80–81, 135.
[2] Ibid. P. 114, 134–135, 138.
[3] Ibid. P. 80, 115–116.

тоже не уступали им по этой части. — Брачный церемониал Феодосия начинается тем, что под вечер 2 ноября в дом жениха собралось множество гостей; при входе гостей их окропляли пахучими духами; потом они чинно расселись на скамьях, как в школе. Затем появился фокусник-жид и открыл спектакль. Фокусник глотал огонь, проделывал разные шутки с обнаженной шпагой, плясал, позволяя себе жесты самого двусмысленного свойства. Представление тянулось часа два. Причем гостям подносились сласти, которые одни кушали, другие завертывали в платок, чтобы взять домой. Потом все гости с женихом двинулись в дом невесты. Здесь по стенам помещения было развешено на веревочках все приданое невесты, причем будущий тесть Феодосия, — а он, нужно заметить, был портной, — рассказывал гостям, какая вещь сколько стоила, начиная от дорогих камней и кончая pantalons de femme. Но вот появляется и невеста. Она выходит из своей комнаты, одетая в роскошные одежды и украшенная драгоценными камнями: в своем наряде, по словам описателя, она походила на принцессу. На голове ее покоилась золотая корона, блещущая превосходными камнями. Лицом она была так красива, что, по словам описателя, сама Елена Прекрасная могла бы лишь завидовать ей, и что особенно замечательно, по словам описателя, на ней не было ни белил, ни румян, хотя голова ее была украшена шиньоном из золотистых волос. Описатель замечает, что гречанки тех времен до страсти любили шелк, золото, драгоценные камни. Невесте было 14 лет. Одновременно с тем, как невеста во всем блеске красоты и убранства появилась среди гостей, прибыл Константинопольский патриарх Иеремия II для совершения обряда. Жених и невеста заняли место против патриарха, причем они взяли друг друга за мизинец — в знак неразрывности брачного союза. Патриарх стал читать брачные молитвы и читал их так скоро, что в ¼ часа вся религиозная церемония закончилась, причем решительно ничего нельзя было расслышать, так как гости без всякого стеснения шумели и разговаривали между собой. Можно было расслышать лишь одно слово, которое часто повторялось: «Благословляю, благословляю». По окончании обряда Иеремия сказал краткое прочувственное слово к новобрачным. Наконец патриарх уехал. По окончании церемонии весь брачный кортеж перебрался в соседний дом, где и началось пиршество. Столы ломились от множества вкусных и разнообразных блюд. В то время, как гости сидели за столом и кушали, хор и балет пел и плясал, сопровождая танцы такими жестами, на которые стыдно был глядеть. — Греки, прибавляет описатель, пьют очень неумеренно и из боязни повалиться рассаживаются на пол. На греческой свадьбе пьянство обыкновенно продолжалось в то время от пяти до восьми дней. Когда грек напивался, то он растягивался на полу возле самого стола и мирно почивал, сколько хотел. Проснувшись, он опять принимался

пить, сменяя один напиток другим. Гости оставались пировать на несколько дней безвыходно. Нужно сказать, что в пиршестве женщины не принимали участия. Время разнообразилось только тем, что винопийцы составляли хороводы и плясали.[1] — Доскажем биографию Феодосия. Под конец жизни его посетило несчастье. Он по какому-то случаю лишился всего своего состояния, достигавшего 12 тыс. франков, и впал в бедность со своей семьей. Желая сколько-нибудь улучшить свое положение, он обращается за помощью к своим тюбингенским друзьям, но скупые немцы, собрав складчину, послали Феодосию жалкую сумму в пять дукатов. Точно неизвестно, когда умер Феодосий, во всяком случае он дожил до начала XVII в.[2]

К тем немногочисленным сведениям, какие мы сейчас сообщили относительно обоих Зигомалá, Иоанне и Феодосии, присоединим интересные известия о них же, находящиеся в «Дневнике» Герлаха. Легран, превосходно изучивший этот дневник, говорит, что «это богатый источник очень точных известий». В частности, знаменитый французский ученый не сомневается, что личности двух Зигомалá изображены пером Герлаха совершенно верно. Слова, какие в присутствии Герлаха говорил Иоанн Зигомалá, по выражению Леграна, записаны автором дневника с точностью «неумолимого протоколиста». Вообще Легран замечает: все, что нужно для нашей работы (а он описывает обоих Зигомалá), все это *абсолютно точно описано в рассказах Герлаха* (P. 82–84). Мы выпишем из этого дневника несколько мест, в которых у Герлаха идет речь об Иоанне и Феодосии Зигомалá.

В «Дневнике» Герлаха можно найти разнообразные сведения о домашней, умственной, нравственной и семейной жизни двух греческих ученых Зигомалá, в особенности ярко рисуется здесь образ старшего Зигомалá.

Вот прежде всего несколько выдержек из «Дневника» относительно домашней жизни наших ученых.

*Под 24 апреля 1576 г.* в «Дневнике» записано: «Ритор (т. е. Иоанн Зигомалá) вкушал пасхального агнца с двумя своими сыновьями и двумя молодыми купцами из Навплии, доводившимися ему шуринами. Приглашен был и я, и мой кавас (телохранитель — *Ред.*). Агнец пасхальный был фаршированяйцами. Сверх того подавали нам пирог с начинкой из цыпленка, сухие пелопоннесские вишни и сыр. Каждому из нас дали по ножу, по две тарелки и по салфетке. Вино пили, смешивая его с водой. Это было митиленское вино, наиболее славившееся в Константинополе. Когда кто-нибудь хотел выпить,

[1] Описание бракосочетания Феодосия сделано очевидцем, немецким писателем Швейглером. См.: *Legrand*. Op. cit. P. 125–129.

[2] Ibid. P. 81, 138, 142.

то произносил тост за всех сотрапезников, потому что пили вкруговую и по очереди».[1]

*30 апреля того же года.* «Ритор (т. е. Иоанн) получал от патриарха ежегодного содержания по 50 дукатов (золотых). Почти столько же он зарабатывает, занимаясь списыванием книг (точнее сказать: более дорогих рукописей для продажи). Его сын Феодосий, протонотарий, получает от патриарха не более 50 талеров (несколько больше 50 серебряных рублей); столько же он может приобретать перепиской. Но их издержки вдвое превосходят эту сумму. Им на один стол нужно ежедневно дукат, так как вся их семья состоит из 8 человек».[2]

*18 июня того же года.* «Честь патриархии, где служит старший Зигомала́, требует от него, чтобы он носил богатые шелковые одежды. Если бы он удовлетворялся жалованьем, то он не мог бы покрывать своих издержек. Чтобы пополнять дефицит, он должен усердно работать над перепиской, вымаливать себе пособий и прибегать к другим подобным же средствам».[3]

Умственная и научная деятельность Зигомала́ очень мало охарактеризована в «Дневнике» Герлаха. Вот почти все то, что находим по этой части в дневнике. Иоанн Зигомала́ обнаруживал непоколебимую привязанность к Православию. Так, однажды Герлах завел с ним спор по вопросу об исхождении Св. Духа от Сына. Но Зигомала́ не придавал силы доказательствам Герлаха и наконец сказал: «Если бы Сам Христос сошел с неба и сказал, что Дух исходит от Отца и Сына, то греки не поверили бы и Христу».[4] В другой раз между Зигомала́ и Герлахом зашла речь о проповедях. Герлах сказал ему, что Крузий просит у него, Зигомала́, какой-нибудь проповеди, написанной на простонародном греческом языке. На это Иоанн Зигомала́ отвечал: «Я лучше соглашусь написать 100 проповедей на древнегреческом языке, чем одну на простонародном: я не хочу ломать головы над таким варварским языком». Герлах возразил: «Но ведь народ не понимает по-древнегречески». Тогда Зигомала́ заявил: «Не беда, если мою проповедь поймут только один или двое слушателей».[5] Иногда Герлах сообщает сведения о содержании проповедей, говоренных Зигомала́, частью по личному желанию оратора, а частью по просьбе знатнейших лиц Перы и Галаты.[6] Герлах упоминает и о сочинениях Зигомала́; но они не представляют большого интереса.

---

[1] *Gerlachs.* Tagebuch. S. 182–183.
[2] Ibid. S. 188.
[3] Ibid. S. 212.
[4] Ibid. S. 356.
[5] Ibid. S. 304.
[6] Ibid. S. 276.

Как видим, в «Дневнике» Герлаха немного сведений об умственной и литературной деятельности старшего Зигомалá, а что касается сведений о той же стороне деятельности Феодосия, в «Дневнике» нет об этом известий. Но зато здесь чрезвычайное обилие известий, рисующих нравственный характер, в особенности старшего Зигомалá, и притом рисующих, к сожалению, с непривлекательной стороны. Приведем несколько выдержек в этом роде из дневника.

*Под 6 апреля 1577 г.* записано: «Сегодня старик Зигомалá приходил к нам и просил у посланника (германского) пять дукатов, чтобы справить праздник Пасхи. Однако же Зигомалá очень недавно получил от него же 10 талеров. Но несмотря на это, посланник, узнав о его многочисленных издержках, дал ему один дукат, да я другой дукат».[1]

*3 августа того же года.* «Пришел Зигомалá (Иоанн) и сказал, что у него есть книги, которые содержат патриаршие акты, начиная от времен Геннадия Схолария, и прибавил, что эти документы заключают в себе множество интересных подробностей, но что он хочет только показать их мне. Но это чистейшая выдумка: для того чтобы возвысить свое значение, он не боялся прибегать ко лжи и никогда не краснел от нее. На этот раз он сказал мне, что он питает ко мне гораздо бóльшие симпатии, чем к посланнику и даже к кому бы то ни было. Иногда он доходил до такой крайней лести в отношении ко мне, что предлагал мне располагать как мне угодно и его домом, и его книгами. Когда он начинал так говорить, то я наперед знал, что он что-нибудь желает выклянчить от меня. Так и теперь, он стал предлагать мне купить где-то при его посредстве то ту, то другую книгу, расхваливая их достоинства. Когда же он видел, что я вовсе не расположен делать покупку, то он говорил, что в таком случае он сам распродаст свое платье, а уж купит книгу для себя. Он торговался со мной, как жид. Он часто являлся ко мне в качестве комиссионера от какого-нибудь книгопродавца, наперед условившись с ним о собственных барышах в случае продажи. И если книга стоила столько-то, то он просил с меня вдвое и при этом прибавлял: "Ах, если бы я был при деньгах, я дал бы еще больше за книгу". Предлагая мне (философские) сочинения Евстратия (митрополита Никейского XII в.), он говорил мне: "Я сам бы дал за них 20 дукатов (золотых)", а потом отдавал мне их за 6 талеров (т. е. шесть рублей с небольшим). Я десяток раз спрашивал его, где бы мне купить ту или другую книгу, но он всегда говорил, что не знает. Он всегда боялся, что если я куплю сам, то, конечно, он уже ничем не поживится. Они (т. е. Иоанн и сын его Феодосий), — говорит Герлах, — имели обыкновение снимать с какой-нибудь редкой руко-

[1] Ibid. S. 331.

писи копию и продавали ее за оригинал, а оригинал удерживали у себя на всякий случай».[1]

*10 ноября 1576 г.* «Мой посланник никогда не пользовался услугами рода Зигомалá даром, потому что эти люди, если что делали, то всегда думали: как бы что-либо получить за это или выпросить. Сегодня пришел старик и изъявил желание взять взаймы 25 талеров и обещал дать что-то в залог, но, однако же, с собой ничего не принес. Потом он стал просить несколько фунтов телятины, которая ему и была дана; но через два или три дня он снова начал просить ради пропитания чрева скоромной провизией, имея в виду, что скоро наступит пост (рождественский). Кроме провизии он выпрашивал бочонок панормского вина, считающегося очень дорогим и очень любимого Иоанном Зигомалá. Он просил меня, чтобы я предложил посланнику от имени Зигомалá обмен: вместо панормского вина он хотел доставить бочонок своего вина, совершенной кислятины. Но я не взял на себя этого поручения. Тогда старик стал делать посланнику разные другие предложения, но посланник не обращал внимания на его болтовню. При таких обстоятельствах Иоанн Зигомалá стал показывать посланнику маленькие кусочки сокровенной земли[2] (это так называемая лемносская глина, которая будто бы исцеляла моровую язву и останавливала кровотечение и которая будто бы всыпалась в пищу самому султану[3]), а также несколько шафрану, уверяя, что это самый лучший шафран. Но посланнику все это наскучило, и он стал выпроваживать Зигомалá домой. Старик Зигомалá и его сын (Феодосий) тогда почувствовали, что они сделали промах и что они не выудят подарка. Феодосия я привел к себе в комнату, и он сильно бесился от неудачи, тем более, что он был пьян. Что же касается старика, то он еще не совсем отчаялся выклянчить что-либо от моего господина. Поэтому он на другой день прислал ко мне своего младшего сынишку (по имени Стаматий) будто бы затем, чтобы я объяснил какие-то правила диалектики. Но это было совсем не в обычае у старика, он только рассчитывал, что сын что-нибудь выпросит у нас. Но и этот подвох не удался. Тогда явился опять сам старик и начал говорить о своей необыкновенной дружбе ко мне. Желая отделаться от него, я дал ему 2 талера. Но, по пословице, схватив у меня палец, он пожелал захватить целую ладонь у моего господина: он стал просить у него 25 талеров, но мой господин отказал ему и приказал привратникам не пускать его в дом».[4]

---

[1] *Gerlachs*. Tagebuch. S. 370–371.

[2] Stücklein versiegleten Erden.

[3] Turco-Graecia. P. 508.

[4] *Gerlachs*. Tagebuch. S. 268.

*2 июня 1577 г.* «Старый Зигомалá сообщил нам, что греки справляют что-то вроде праздника Бахусу (всеядную неделю), опиваются и объедаются по случаю приближения поста в честь Петра и Павла. Он выпрашивал у нас часть говяжьей туши, ему дали. Но вскоре он опять пришел — просить мускатного вина, не взяв с собой даже посудины, и наконец пришел в третий раз — просить курицу».[1]

*Под другими числами* в «Дневнике»[2] записано, что Зигомалá-отец приставал к посланнику, чтобы он купил у него лоскут от ризы Господней или два никуда не годных платка, будто бы сотканных монахами на св. горе Афонской. Но сделка не состоялась. В другой раз он навязал посланнику в подарок лоскуток шелковой материи для подушки, рассчитывая получить денег за подарок значительно больше стоимости лоскутка; и действительно, за вещь, стоившую 30 крейцеров, Зигомалá получил 10 талеров.

*Под 28 августа 1576 г.* в «Дневнике» записано: «Сегодня я ходил навестить старшего Зигомалá и узнал, что он болен с 15 числа. А причина его болезни заключалась в том, что он очень много пил и очень много ел в праздник Успения. Во время праздничного стола, — говорил старик, — будто бы патриарх встал и громко провозгласил: "Кто меня любит, тот пусть ест и пьет, сколь возможно". И затем в течение шести часов, от 11 до 5 вечера, гости старались сообразоваться с этим любезным приглашением. На другой день Зигомалá захворал. Герлаху (при его посещении больного) Зигомалá рассказал следующее: "Мне было явление в спальне, явившееся лицо пощупало мне пульс и сказало: "Не беспокойся, ты не умрешь от этой болезни"». Герлах добавляет, что, выздоровев, Зигомалá в честь события сочинил стихотворение, которое нашло себе похвалу и у патриарха, и у всех ученых греков, каким он показал свою поэму.

Что касается семейной жизни фамилии Зигомалá, то дневник рисует ее в столь же выпуклых чертах, как и нравственный образ главы семьи. Семейная жизнь их носит черты неурядицы и даже безобразия. Вот что говорится в дневнике о младшем сыне его Стаматии (испорченное имя: Евстафий) и об отношении его к отцу.

*3 августа 1577 г.* Герлах записал: «Иоанна Зигомалá почти никогда нельзя застать дома. Он блюдолизничает то у того, то у другого из иностранных посланников. А между тем, пользуясь его отсутствием, его младший сын Стаматий, который тоже занимал место секретаря в патриаршей канцелярии, шарил дома везде, отыскивая лучшее вино, цыплят, рыбу, ел и упивался с женщинами. Пример отца научил его вести подобную жизнь».[3]

---

[1] Ibid. S. 356.

[2] Ibid. S. 304, 344.

[3] Ibid. S. 372.

*19 марта того же года* Герлах писал: «Сегодня в патриархии я встретился со Стаматием, он жаловался на похотливость и деспотизм отца. "Истратив все, что у него было, на куртизанок, — рассказывал он о своем вдовом и престарелом отце, — он теперь хочет вторично жениться и продать дом". Отец же, напротив, кругом обвинял Стаматия, называл его неблаговоспитанным, упрямым, заявлял даже, что будто бы Стаматий хотел раз задушить его; отец грозил лишить сына наследства».[1]

*3 августа того же года.* «Иоанн Зигомала́ и его сыновья — плохие хозяева. Раз я проводил старика до его дома. Здесь мы встретились с его сыном Стаматием. Отец начал упрекать его за транжирство, а сын отвечал на это бранью, обзывая отца разными неприличными словами. Окончив перебранку, отец сказал мне, что его сын убийца и что он уже многих отправил на тот свет. Стаматий с горячностью отвечал, что если бы здесь не было меня (т. е. Герлаха), то он вышвырнул бы отца в окно или же раскроил ему голову. Раз случилось, что среди такой же перебранки сын прибил отца».[2]

Очевидно, семейная жизнь Зигомала представляла какой-то ад. И с другим сыном — Феодосием — отец жил не в ладах.

*11 февраля 1578 г.* Герлах писал у себя: «Феодосий жаловался мне на несправедливость и деспотизм отца. Он говорил: "Вот уже три года, как я обручился с невестой, но не могу привести ее в дом, потому что отец не дает мне ни минуты покоя. За полночь он бродит по комнатам, кричит, ругается и всячески меня поносит. Он не только тратит свои деньги, но он занял 100 дукатов у меня и 100 у патриарха, и все пошло прахом"».[3] Герлах продолжает: «Старик нередко вступает в споры с сыном Феодосием. Раз сын раскроил ему голову винным кувшином, а отец поднял такой крик, что сбежались все соседи. Эта драка вышла из-за того, что сын отказал отцу в деньгах, нужных этому старику на его амурные похождения. Я слышал, — говорит Герлах, — да и сын его подтверждает, что Зигомала́-отец, лишь только у него заводились деньги в кармане, бежит в Галату в поисках чувственных удовольствий».[4] Затем описываются такие подробности, сообщать о которых совершенно невозможно.

Такова жизнь всех Зигомала́, этого цвета греческой интеллигенции второй половины XVI в. в Константинополе.

---

[1] *Gerlachs.* Tagebuch. S. 323.

[2] Ibid. S. 371.

[3] Ibid. S. 456–457.

[4] Ibid. S. 372.

Можно ли, однако, верить *дневнику* Герлаха? В науке встречается несколько скептическое отношение к этому дневнику. И выражается желание: или поднять репутацию Иоанна Зигомалá, или же смягчить строгие суждения немецкого повествователя. В защиту репутации старшего Зигомалá говорят: из дневника Герлаха видно, что в молодости Иоанн был не таков и что он опустился только под старость.[1] Но эти защитники, не замечая того, делаются из апологетов еще горшими обвинителями. А желание ослабить силу показаний дневника обнаруживается в том, что слагают вину с Иоанна Зигомалá и его семьи и переносят ее на все общество данного времени: дух времени был таков, говорят нам.[2] Но мы не думаем, чтобы дух времени *мог заставлять* человека идти вопреки нравственным законам. Если же мы допустили бы что-либо подобное, то этим чуть ли не объявили бы людей порочных не ответственными за свои поступки.

* * *

Не желая оставлять читателя под несколько тяжелым впечатлением, производимым на него сейчас приведенными извлечениями из «Дневника» Герлаха, в заключение скажем несколько слов о значении изложенных нами сношений мира протестантского с миром православно-греческим. Не может быть никакого сомнения в том, что в русской богословской науке «Ответы» со стороны греков, составляющие ядро этих сношений, ценятся по справедливости высоко. Архимандрит Нил, переводчик «Ответов» на русский язык, имел полное право говорить так, как он говорил. А он заявляет: «В настоящее время *ответы лютеранам* служат драгоценным памятником твердости и непоколебимости Православия Греко-Восточной церкви в самое бурное время религиозного вольномыслия и вместе богатым источником чистого православного учения» (Предисл. С. V). К сожалению, в нашей богословской науке ценители рассматриваемых «Ответов» иногда доходят до того, что указывают им совершенно неподобающее место. Так поступал профессор И. И. Малышевский. Он писал: «Три послания Иеремии, выработанные учеными членами патриаршего синода (?), составляют капитальное приобретение православной догматики и не напрасно приобрели значение *символической книги* (!) в Православной Церкви, учащей различать Православие от

[1] Замечание это принадлежит г-ну Г. С. Дестунису, автору критического отзыва относительно известного этюда Леграна о Зигомалá (ЖМНП. 1891, январь. С. 169).

[2] Так отчасти поступает Легран (P. 85).

протестантства».[1] Здесь «Ответы» названы «книгой символической», чем они никогда не были в Православной Церкви, а потому суждение почтенного профессора нужно признать преувеличенным.

Протестантские богословы наших дней с большим уважением относятся к рассматриваемым «Ответам». Известный уже нам Мейер говорит: «Самостоятельный элемент стоит в них на заднем плане. Но от этого они не теряют цены. Послания Иеремии, во всяком случае, остаются официальным заявлением о том, как Греческая церковь, принимая во внимание совокупное развитие церкви Восточной, произносит свой суд относительно протестантизма. А в этом отношении послания патриарха тем драгоценнее, чем в большей зависимости от древних авторитетов они написаны».[2] Почти в том же роде выражает свое суждение по занимающему нас вопросу и другой протестантский богослов, известный знаток церковного византинизма Гасс. Он говорит: «Переписка (между Константинополем и Тюбингеном) в практическом отношении была бесплодна; но тем важнее она является в качестве исторического собрания документов. В "Ответах" Иеремии обсуждаются почти все стороны вероучения, отличительные для Греческой церкви, и некоторые из них объяснены очень подробно, так что ими и теперь можно пользоваться как действительным церковным свидетельством в интересах изучения символики Греческой церкви».[3]

Сама Греческая церковь долго помнила о таком замечательном событии в ее жизни, как благожелательные сношения ее с протестантизмом при Иеремии. Это событие освежило застоявшуюся атмосферу греческого церковного мира, угнетаемого иноверной властью. А потому Греческая церковь дорожила документами, относящимися к этому деянию. По крайней мере, по

---

[1] *Малышевский И. И., проф.* Мелетий Пигас... С. 221. — Возникает вопрос, каким образом почтенный профессор в этом своем сочинении на степень доктора богословия впал в подобную ошибку? Возможно двоякое объяснение явления: во-первых, возможно думать, что в мысли нашего ученого произошло смешение «Ответов» Иеремии с известными грамотами восточных патриархов, заключающими изложение православного вероучения, тем более что под ними подписался также патриарх Константинопольский Иеремия, но Иеремия III, а не II. Грамоты эти действительно имеют значение *символической книги* в православном мире. (См. об этом выше, или же «Богосл. Вестник». 1894. Т. I. С. 541–543). Во-вторых, можно допускать еще, что наш ученый был введен в соблазн тем обстоятельством, что переписка Иеремии II в XVIII в. была издана на Востоке с пышным и претенциозным заглавием: «Книга, именуемая Судья истины». Какое предположение вернее, первое или второе, решать не беремся.

[2] *Meyer.* Op. cit. S. 97.

[3] Real-Encyklop. vou Herzog und Plitt. Bd. VI. Art. «Ieremias II». 2-е изд. S. 532.

словам одного греческого духовного лица, находящимся в его письме к некоему Олеарию в Лейпциге, еще в 1670 г. «Аугсбургское исповедание», быть может, бывшее в руках Иеремии II, а равно и разные «Акты», сюда относившиеся, бережно хранились в патриаршей библиотеке в Константинополе.[1] И действительно было что помнить!

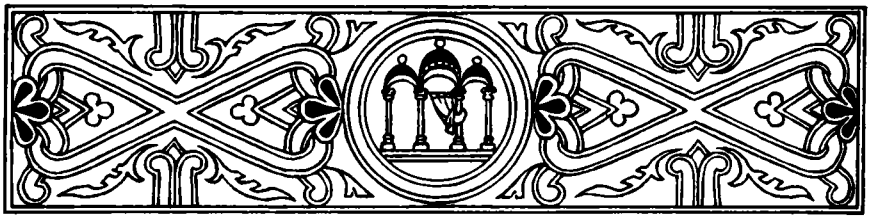
После указанных сношений очень заметным стало то явление, что греческие иерархи за сбором подаяний стали ездить в Англию, Швецию, Данию — протестантские страны. Нельзя ли это явление объяснить все теми же вышеописанными сношениями? Очень любопытно еще следующее: короли указанных стран очень внимательно принимают греческих выходцев и всячески помогают осуществлению их целей. В этом отношении очень замечателен указ английского короля Якова (нач. XVII в.): «Все вы, духовные, в апостольском чине, в нашем государстве в праздничные дни возвещайте в церквах всему народу, чтобы порадели и помощь учинили греческому митрополиту, и что денег соберется, то все бы митрополиту или его слугам отдали».[2] Во всяком случае — факт знаменательный...

В конце XVI и начале XVII в. усиливается приток желавших учиться греков в протестантские университеты. А это не результат ли тоже константинопольско-тюбингенских сношений? Но, впрочем, об этом явлении подробнее будем говорить в дальнейшем очерке.



[1] *Heineccius.* Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche. Theil. I. S. 193.

[2] (*Муравьев А. Н.*) Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. II. СПб., 1860. С. 124–130.



# Протестантская смута в Греческой церкви XVII в.

## I

Умножение путешествий греческих духовных лиц за границу, преимущественно в протестантские страны, в конце XVI и начале XVII в., цель этих путешествий; — сведения о такого рода путешествиях конца XVI в.; путешествие Кирилла Лукариса с научной целью в конце XVI и начале XVII в.; — такого же рода тринадцатилетнее путешествие Митрофана Критопула в начале XVII в.; — подробности об этом последнем путешествии; — значение этих путешествий в религиозном отношении; — как отозвалось заграничное путешествие на образе мыслей Кирилла Лукариса? Два взгляда на религиозный образ мыслей Кирилла Лукариса, отзывы об этом разных ученых и писателей; — современное нам состояние вопроса о переписке Кирилла с лицами протестантского мира и об «Исповедании веры», приписываемом Кириллу и носящем протестантский характер.

Сношения Греческой церкви с протестантами, достигшие значительного развития при Константинопольском патриархе Иеремии II в XVI в., не только не ослабевают в дальнейшем, XVII в., но еще расширяются, усложняются и вызывают знаменательные движения в Греческой церкви.

Начало XVII в. было особенно благоприятно для сношений греков с протестантами. В это время усиливается влияние на Порту правительств западных протестантских народов — англичан, голландцев, шведов. Послы этих протестантских правительств получили большой вес в глазах главнейших представителей Порты. Это преимущественно нужно сказать об английском и голландском посольствах. Порта, как мы уже знаем, и вообще благосклонно относилась к протестантским державам, а послы этих держав, находясь в Константинополе, в свою очередь, покровительствовали Греческой церкви, видя ее неприязненно настроенной против папства, что было приятно представителям протестантских государей. Между протестантскими послами и

Греческой церковью устанавливались вообще добрые отношения. А это располагало греков к более обстоятельному и близкому ознакомлению с протестантским строем мысли и учением протестантских религиозных обществ.

Наиболее важным средством к такому ознакомлению служили путешествия на Запад жаждущих просвещения греков. Примеры таких путешествий умножились к концу XVI в. и возросли в начале XVII. Путешествия за границу любознательных греков этого времени, имевших целью усвоить плоды западного образования и воспользоваться ими в церковных интересах, сами по себе, без сомнения, представляют любопытное явление; но особенно они имеют для нас значение потому, что дают ключ к разъяснению тех исторических фактов, о которых мы будем говорить ниже. Путешествовавшие с научной целью греки избирали местом своего пребывания чаще всего протестантские страны, в которых, как и естественно, они находили ученые учреждения и ученых профессоров протестантского направления. Выбор именно этих стран определялся прежде всего тем, что греки, если пускались в ученое путешествие с ясно осознанными намерениями, избегали таких западных центров просвещения, в которых господствовала папская ферула. Притом нередко путешествующие по Западу греки предпринимали это трудное дело с прямым намерением отыскать для себя орудия, наиболее пригодные в борьбе с притязательным и неугомонным римо-католицизмом. Ввиду всего этого греки, желавшие изучать науки, больше всего устремлялись в Англию, Германию, Швейцарию и Голландию.

Ознакомимся с некоторыми из таких путешествий. — До нас сохранился дневник известного тюбингенского профессора конца XVI в. Мартина Крузия, или Крузе; дневник этот недавно открыт в Тюбингенской библиотеке и изучен одним греческим ученым. В дневнике нашлись и некоторые заметки касательно греков, посещавших Тюбингенский университет в конце 90-х гг. указанного века. Так, Крузий записывает, что его посещали двое греков, имевших сан архиепископа (?). У них не было никаких рекомендательных писем или других документов; все это оказалось у них похищенным. Из разговоров с ними тюбингенский профессор узнал, что один из них назывался Афанасием и был преемником по сану некоего Гавриила, архиепископа Первой Иустинианы (в Болгарии), который 12 лет тому назад был здесь, в Тюбингене, а другой назывался Иеремией и состоял епископом Пелагонийским в Македонии; этот последний был спутником Гавриила во время посещения им Тюбингена. В дневнике Крузия между прочим было записано следующее: «Были у меня двое греков (Афанасий и Иеремия). С ними я много говорил. С Афанасием я вел беседу о религии. Мы соглашались с ним в следующих пунктах: что все люди повреждены от природы; что мы восстановляемся вследствие

обетования, данного в раю — о семени; что это обетование сохранялось у патриархов; что избранному народу еврейскому давались указания на Христа посредством типов и сеней (σκηναι); что по явлении Христа эти последние уничтожились, так как пришла Истина и Свет; что мы оправдываемся и спасаемся только верой во Христа (сомнительно, — скажем мы, — чтобы греческий архиерей без больших споров стал бы разделять это учение); что вера свидетельствуется добрыми делами, делами милосердия. — А не соглашались мы с ним в вопросе о призывании святых. Он, Афанасий, настаивал, что святых нужно призывать, потому что все у них сообразно с "образом Божьим", дух их уже чист и может иметь силу перед Богом. Я же отвечал ему, что призывания не должно быть, потому что не следует отнимать чести, принадлежащей Богу. Да и Христос говорил: "Приидите ко Мне", а не к Петру или Марии, и научил молиться: "Отче наш". Притом в 50 (49) псалме сказано: "Призови Мя", а не кого другого. Наконец, святые не всемогущи, но суть существа ограниченные и не вездесущи. Я сказал: "Запомните эти слова"». Крузий не оставлял без внимания и материальные нужды греческих путешественников. По его ходатайству университет выдал им 3 или 4 флорина и что-то еще. Из Тюбингена эти греки отправились в Нюрнберг. На дорогу Крузий опять собрал для них денег, каковых он дал им 10 флоринов. Кроме того, он снабдил их рекомендательными письмами. Греки были очень благодарны заботливому профессору: они, по словам дневника, выражали ему пожелание долгой и спокойной жизни и всякого счастья; Афанасий же прибавлял еще, что имя Крузия пользуется известностью во всей Греции. Они обещали писать ему о себе из Нюрнберга. Крузий каждому из них подарил на память по портрету с изображением своей личности.[1]

Из приведенного отрывка, взятого из дневника Крузия, видно, что на Западе очень внимательно относились к грекам, посещавшим тамошние университеты. Видно и то, что даже профессора-небогословы, вроде Крузия, любили заводить с ними богословские споры, стараясь отстаивать свои религиозные воззрения.

Кроме отрывочных сведений о некоторых греках, посещавших западные университеты, до нас сохранились и более обстоятельные известия об отдельных греческих выходцах, предпринимавших заграничные путешествия с научной целью в рассматриваемое время, т. е. в конце XVI и начале XVII в. Вот что, например, известно в этом отношении о Кирилле Лукарисе, впоследствии Александрийском и Константинопольском патриархе. Кирилл Лукарис,

[1] *Mystakides*. Notes sur Martin Crusius/ / Revue des études Grecques. T. XI. 1898. P. 297, 299–301.

родившийся в 1572 г., очень рано сделался предметом попечений известного Александрийского патриарха Мелетия Пиги, который и позаботился об его образовании. По достижении Кириллом двенадцатилетнего возраста Мелетий отправил его на Запад, где только и можно было тогдашнему греку получить основательное научное образование. Сначала он учился в Венеции: здесь им было приобретено образование, подготовлявшее его к прохождению высшего курса наук; а потом он переправляется в Падую для занятий в тамошнем университете. Этот город принадлежал Венецианской республике, а потому здесь наука мало была стеснена по отношению к свободе преподавания; папский гнет, которого так опасались и боялись греки того времени, здесь отсутствовал. У кого же и чему учился Кирилл в Падуе? Насколько правительство здесь обнаруживало заботливость о нравственном поведении учащихся, настолько же оно оставляло без внимания характер и направление учащих. Уже о Якове Заборелле, падуанском профессоре, у которого раньше учился Мелетий Пига, известно, что он был скептиком, и о нем говорили даже, что он не верил в бессмертие души. Еще хуже того был один из здешних профессоров, у которого довелось слушать уроки Кириллу. Говорим о Цезаре Кремонини, считавшемся первым философом своего времени. Он умел привлечь к себе сердца своих учеников, они считали и восхваляли его как единственного профессора в своем роде. Он был врагом вновь возникшего ордена иезуитов и ходатайствовал перед правительством страны о закрытии иезуитских школ в Венецианской республике. Но гораздо важнее этого было то, что, по уверению его учеников, Кремонини не питал веры в бессмертие души и держался превратных мыслей о промысле Божьем и происхождении мира. Другой знаменитый падуанский профессор того времени, Пикколомини, представлял собой другую крайность. Он был жарким приверженцем папизма. Из двух этих преподавателей Кирилл, по-видимому, отдавал предпочтение Кремонини. Но, конечно, влияние этого последнего на умы слушавших у него уроки не могло быть благотворным, как показывает пример грека Коридаллея, о котором речь у нас будет ниже. Кирилл оставался в Падуе до 23-летнего возраста. Его занятия главным образом сосредоточивались на тех сторонах философской науки, на которые в то время было принято обращать особенное внимание, — на диалектике, метафизике и этике в духе аристотелизма. Кроме того, он изучил здесь древнегреческий, латинский и итальянский языки. Что касается богословских знаний, то сомнительно, чтобы он мог в это время освоиться с этой отраслью науки.[1] Через некоторое время, уже в сане архимандрита, Кирилл, кажется, по собственной

[1] *Pichler.* Geschichte des Protestantismus... S. 45–47, 50.

инициативе предпринял вторичное путешествие на Запад, а именно в протестантские страны. В начале XVII в. Кирилл Лукарис отправляется в Женеву и Виттенберг — два известнейших центра протестантизма. Остается неясным, какой из этих городов он посетил сначала; вероятнее, что уже из Виттенберга он перебрался в Женеву. Виттенберг в это время еще твердо хранил предания главы протестантизма и считался Дельфами лютеранской Германии. Без сомнения, Кирилл проживал в названном городе у кого-либо из профессоров университета, так как тогда было в обычае, что профессора брали себе по возможности больше нахлебников из числа студентов. Философское образование в Виттенберге в начале XVII в. ограничивалось исключительно учебниками Меланхтона и вообще было очень недостаточным. Еще в XVI в. раздавались жалобы на то, что в лютеранских университетах встречается почти полное изгнание всякой философии. В богословии здесь господствовали принципы лютеранизма, причем все, что носило печать кальвинизма, подвергалось преследованию. Нужно думать, что Кирилл недолго оставался в Виттенберге. Но во всяком случае он был принят здесь очень предупредительно; ему была оказана и материальная помощь, притом значительная. — Из этого города Кирилл отправляется в Женеву. Без всякого преувеличения можно сказать, что Женева в конце XVI в. стала кальвинистическим Римом, а его теологи — священной коллегией кальвинизма. Таким процветанием рассматриваемый город обязан в особенности талантам тамошнего профессора Диодати. Приток новых слушателей увеличился и благодаря тому обстоятельству, что отменено было правило, которым требовалось, чтобы все студенты давали подписку в согласии принять кальвинскую формулу веры. Южная митрополия протестантизма начала равняться в блеске с Виттенбергом. Не только из Франции, Италии и Швеции, но и из Англии стали сюда стекаться любящие науку мужи и юноши. К сожалению, до нас не дошло верных известий о пребывании Кирилла Лукариса в Женеве. Во всяком случае, нужно утверждать, что пребывание его здесь было не бесплодно; он имел возможность расширить и обогатить курс своих богословских познаний; здесь же он приобрел вполне достаточное знакомство с религиозными доктринами, составляющими характеристическую особенность реформаторской Церкви.[1]

Другой пример ученого путешествия, предпринятого греком в изучаемое нами время, представляет путешествие Митрофана Критопула, впоследствии патриарха Александрийского. Критопул начал свое путешествие уже в зрелых летах и продолжал его целые годы. Этот эпизод из жизни указанного

[1] *Pichler*. Op. cit. S. 61–64.

лица недавно обстоятельно описан греческим ученым Рениери в его сочинении «Митрофан Критопул и его друзья в Англии и Германии» (1617–1628).[1] Первой страной на Западе, которую посещает Критопул, была Англия. Он предпринимает свое путешествие по инициативе Кирилла Лукариса, бывшего тогда патриархом Александрийским. Англия же была избрана прежде всего потому, что тогдашний английский король Яков I изъявлял ранее согласие взять на себя попечение об образовании какого-либо греческого духовного лица, как об этом свидетельствует письмо Лукариса к Георгию Абботу, архиепископу Кентерберийскому (от 1 марта 1616 г.). Митрофан прибыл в Англию в середине 1617 г. и сначала учился в Лондоне в одной коллегии, где преподавалось богословие и другие науки, а потом переехал в знаменитый Оксфордский университет, в котором изучал разные науки, причем языки латинский и английский он изучал у эллиниста Эдуарда Сильвестра. Нужно сказать, что Критопул предпринял путешествие в зрелом возрасте, уже имея сан священника. С целью своего образования он оставался в Англии до конца 1622 г., следовательно, более пяти лет. В Критопуловом альбоме, о котором мы упоминали раньше, находим подписи тех лиц, у которых он учился, с похвальными отзывами как относительно успехов его в науках, так и благонравия. Между подписями альбома встречаем и имя архиепископа Георгия Аббота. Перед тем как отправиться из Англии, любознательный грек представился королю Якову I и получил от него грамоту, которой внушалось подлежащим властям оказывать всякое внимание и содействие Митрофану при его обратном путешествии. Пятилетнее пребывание его в Англии обошлось английскому правительству, как видно из одного письма архиепископа Кентерберийского, в 300 фунтов стерлингов слишком. На дорогу дано было

[1] *Ρενιέρης*: Μητροφάνης Κριτόπουλος καὶ οἱ ἐν Αγγλίᾳ καὶ Γερμανίᾳ φίλοι αὐτοῦ. Ἀθῆναι, 1893. — Книга представляет собой подробное описание путешествия Критопула по разным протестантским странам. В ее основу положен очень важный, современный событию документ. Это альбом самого Критопула. В бытность еще в Англии ему пришла в голову благая мысль завести альбом, в котором стали бы записывать свои имена и разного рода отзывы, рекомендации и заметки как наставники, у которых ему приходилось учиться, так и другие достойные уважения лица, с которыми он входил в сношения. Те, кому он предлагал свой альбом ради указанной цели, охотно исполняли его желание. И так было не только в Англии, но и в других странах. Так возник альбом Критопула, который сам он называл Φιλοθήκη. Этот альбом довольно обширен и уцелел до нашего времени. Отзывы, рекомендации и разные заметки, находящиеся в альбоме, придают исследованию нашего автора, т. е. Рениери, особенную свежесть и сообщают ему характер редкой достоверности. Воспользуемся хоть немногими сведениями из книги Рениери, имеющими значение для нашего предлежащего очерка.

Митрофану от этого последнего 10 фунтов стерлингов; кроме того, от него же подарено было ему много книг, которые легли в основу его библиотеки, впоследствии очень разросшейся. Указанному архиепископу не нравилось, что Митрофан не прямо возвращается на Восток, а едет еще в Германию, но первому неизвестно было, что такова была воля Кирилла Лукариса, руководившего путешествующим греком.[1]

В Германии Критопул посетил очень многие города, славившиеся образованием. Прежде всего его видим в Гамбурге и Бремене. Хотя здесь и не было университетов, но зато находились высшие гимназии, состоявшие из четырех факультетов и славившиеся наравне с тогдашними немецкими университетами. И учреждения, и профессора оказывали Критопулу всяческое благоволение. Разумеется, богословие привлекало здесь особенное его внимание, как показывает и его альбом. Из указанных городов Критопул переправился в Гельмштадт, где был настоящий уже университет, и притом пользовавшийся большой славой. Во главе профессоров стоял Каликст, слывший за великого протестантского теолога. В его доме Критопул и прожил целую зиму, пользуясь его благорасположением и любовью; стол же он получал в доме другого профессора. Расходы на содержание греческого пришельца, по ходатайству университета, принял на себя сам герцог (Брауншвейг-Вольфенбюттельский). Любопытно отметить, что в доме Каликста вся семья говорила между собой по-латыни, как в наше время принято в некоторых домах изъясняться по-французски. Такое обыкновение было полезно для Критопула, давая ему возможность усовершенствоваться в латинском языке, так как и он был обязан разделять вкусы своего хозяина. Во время пребывания в Гельмштадте Критопул, по просьбе Каликста, составил обширное «Исповедание Православной Восточной церкви», которое впоследствии и было здесь же издано. Это произведение Митрофана Критопула иными считалось написанным в духе, благоприятном протестантским тенденциям, но гораздо правильнее отрицать в нем подобное поползновение, что и раскрыто в новейшее время. В альбоме Критопула встречаем много заметок гельмштадтских профессоров, в которых они выражают живые симпатии любознательному греку. В 1625 г. он прибыл в Виттенберг, желая зреть «эту гору Сион истинного лютеранизма», по выражению описателя путешествия Критопула. Здесь Митрофан пробыл недолго — лишь несколько недель. Имея рекомендации Каликста, греческий путешественник радушно был принят профессорской корпорацией и в этом городе. Затем Критопул появляется в Берлине, в герцогстве Брандебургском. Целью посещения им этого города

[1] *Ρενιέρης*. Σ. 9–11, 22–23, 26–27.

была не наука. В здешних придворных кругах господствовала мысль о соединении лютеран и кальвинистов в одно общество. Во главе этого движения из числа протестантских богословов оказался Иоанн Берг, бывший профессор Франкфуртского университета, а теперь придворный исповедник герцога Брандебургского. Одним из главных и деятельнейших сторонников этого дела являлся прежде упомянутый нами Каликст из Гельмштадта. Но этот последний соединение Церквей понимал очень широко: ему предносилась мысль о возможности сближения не только неодинаковых протестантских вероисповеданий, но и союзничества между протестантством и Восточной Православной церковью. С этой идеей Каликста Критопул был знаком и раньше; но теперь ему хотелось узнать, как смотрит на этот же вопрос Берг, которому план Каликста был уже известен. Дальнейших подробностей по поводу подобной затеи до нас, впрочем, не дошло. — После Берлина Критопул продолжает посещение таких германских городов, которые славились своими университетами. Он появляется в Иене, где вращается в кругу университетских профессоров; не обходит Кобурга, в котором имелась лишь высшая гимназия; в октябре 1625 г. мы находим его в университете в Алтдорфе, вблизи Нюрнберга. Отсюда он перебирается в Штуттгардт. Впрочем, больше имеется известий о его пребывании в Тюбингене, университет которого влек к себе Критопула. Он оставался здесь с октября 1626 г. до июня 1627 г. Тюбингенский университет того времени был прибежищем самого строго лютеранизма, доходившего до большой нетерпимости. С точки зрения тюбингенских теологов, не только католики, но и кальвинисты и криптокальвинисты рассматривались как еретики и враги религиозной истины. О некоторых из этих теологов, например Луке Озиандере, принимая во внимание их неукротимый фанатизм, говорили тогда, что на них Дух Святой сошел скорее в виде ворона, чем голубя. Тем не менее, как показывает история Критопула, этот тюбингенский фанатизм не простирался на Греческую Восточную церковь. Из альбома Критопула видно, что даже сам Лука Озиандер не преминул наименовать здесь греческого иеромонаха dominus amicissimus et honorandissimus (господин возлюбленнейший и заслуживающий почитания в высшей степени. — *Ред.*). В Тюбингене Критопул устроился очень удобно. Он содержался за счет герцога Виртембергского. Мало того, он был допущен в так называемый collegium illustre, превосходный пансион, в который принимались и в котором содержались юноши из высокопоставленных и благородных семейств, прибывшие в Тюбинген для слушания лекций в здешнем университете. Таким образом, сотрапезниками скромного иеромонаха были в течение десяти месяцев князья, графы и дворяне. Впоследствии Критопул особым письмом благодарил великодушного герцога за особенное внимание к себе.

В этом письме Митрофан Критопул, благодаря за все, что сделано для него герцогом, много говорит о тех удобствах, какие были доставлены ему во время путешествия от Штуттгардта до Страсбурга, куда он отправился после посещения Тюбингена. По словам греческого путешественника, герцог приказал дать ему лошадей до самого Страсбурга; на дороге везде его принимали с такой любовью и предупредительностью, по распоряжению герцога, что путешественнику даже хотелось, чтобы дорога до Страсбурга была продолжительнее обыкновенного; ибо ему казалось, что он не в пути находится, а великолепно проживает во дворце. Он был очень доволен и данными ему спутниками, в числе которых был и переводчик. — Вообще, путешествие по Германии было счастливым эпизодом в жизни Критопула.[1]

Из Германии этот последний на короткое время отправляется еще в одну протестантскую страну — Швейцарию. Здесь прежде всего он побывал в Базеле. Вероятно потому, как полагает описатель путешествия Критопула, что в этом городе был благоустроенный швейцарский университет. Из Базеля через Берн он поехал в отечество кальвинизма — Женеву. Граждане Берна, приняв его очень внимательно, за свой счет переправили его в этот последний город. В Женеве Критопул пробыл лишь три дня, пользуясь полным благорасположением со стороны здешних протестантских пасторов. Из других швейцарских городов он посетил еще Цюрих. Автор, описывающий путешествие Критопула, догадывается, что во время посещения Швейцарии этот последний прислушивался здесь к тем мнениям, какие выражались по вопросу, интересовавшему тогда протестантство, — о соединении Церквей, с включением сюда и той Церкви, представителем которой являлся сам Митрофан. — В конце 1627 г. Критопул прибыл в Венецию, где и оставался до 1630 г. А потом прибыл в Константинополь, в котором находился в это время Кирилл Лукарис, инициатор продолжительного путешествия Критопула, имея сан Константинопольского патриарха, а отсюда Критопул возвратился в Александрию. Всего заграничное странствование жаждущего знаний Митрофана Критопула длилось полных тринадцать лет.[2] Значит, это было путешествие, удивительное по своему долголетию: ученый грек начала XVII в. посвятил заграничной науке столько времени, сколько не отдают ей специалисты, профессора нашей эпохи, изучающие светские научные предметы, не говоря уже о лицах духовных и преподавателях богословских наук.

Искавшие просвещения греки, как видно из вышесказанного, избирали для этой цели протестантские страны и протестантские учебные учреждения.

---

[1] *Ρενιέρης.* Σ. 37, 44–45, 48, 53–54, 56–57, 59, 60, 62, 74, 77, 79–80, 83.

[2] Ibid. Σ. 87–89, 91, 96, 105.

Само по себе понятно, что такое явление не могло обходиться без важных последствий, в особенности когда такими искателями просвещения были лица, заинтересованные больше всего состоянием западного богословия и мало вооруженные научной критикой. Для них открывалась возможность увлечений. Из числа вышепоименованных лиц такую возможность легче всего можно было бы найти у Критопула, как человека, проведшего очень много лет среди крайних проявлений протестантского мира; и действительно, в его воззрениях иногда усматривали некоторые отпечатки неправославных влияний. Но подобного рода утверждение, нужно сознаться, неосновательно и причисляется в настоящее время к явным ошибкам. Иное дело — Кирилл Лукарис, который путешествовал по западным странам с ученой целью, хотя и не так долго (о чем мы уже говорили), как Критопул, но на которого неправославный Запад оказал очень сильное действие.

Впрочем, наука не единогласно решает этот последний вопрос. В рассматриваемом случае в ней замечается разделение. В чем же заключается эта разница?

Вся западная наука, как римско-католическая, так и протестантская, допускала и допускает, что Кирилл Лукарис, ставший потом Константинопольским патриархом, является в истории Греческой церкви сторонником протестантских воззрений. Поэтому приводить отдельные мнения западных ученых, подкрепляющие это общее положение, мы не усматриваем надобности. Скажем лишь, что основанием для такого научного отношения к Кириллу Лукарису служат его многочисленные письма (своим содержанием) к некоторым представителям протестантизма того времени, а также существующее под его именем «Исповедание веры», как известно, протестантского или, точнее, кальвинистического характера (обо всех этих документах более обстоятельная речь предстоит впереди). Но не одни римско-католические и протестантские ученые усваивают указанное воззрение; то же можно найти у значительного числа греческих и русских писателей и ученых.

Вот, прежде всего, слова Досифея, патриарха Иерусалимского (XVII в.): «Кирилл Лукарис, — заявляет он, — был тайный еретик, как это открылось из многочисленной его корреспонденции, конечно, скрытной и веденной воровски».[1] Или он же, Досифей, говорит: «В молодости Кирилл оказал пользу кафолической Церкви в различных местах, и, в особенности, будучи отправлен в Россию Александрийским патриархом Мелетием, много и сильно ратовал за Православие, но под конец своей жизни умолк и не вступил в надлежащую борьбу против кальвинистов и потому показал себя зломудрым и

[1] Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσαλύμοις πατριαρχευσάντων... Σ. 1171 (Кн. 11, гл. 10).

недостойным престола и сана. Он как разрушитель нравов и как злоумышлявший против Православия не может получить никакой пользы от того, что его гроб находится в церкви». При этом Досифей прибавляет, что один из почитателей Кирилла, пресвитер Евгений из Этолии, человек, пропитанный кальвинизмом, сочинил канон и вообще целую службу в честь Кирилла, как святого; за что, однако, был отлучен от Церкви.[1] В другом своем сочинении, написанном в 1694 г., тот же Досифей помещает имя Кирилла Лукариса между именами Лютера, Кальвина и другими, пользовавшимися дурной репутацией.[2] Греческий писатель Александр Элладий (кон. XVII и нач. XVIII в.) считает и называет того же Кирилла приверженцем кальвинизма. Он пишет: «Люди ученые не станут отрицать, что Кирилл был пропитан мнениями Иоанна Кальвина». «Кирилл был учеником Кальвина, а не сыном церкви Греческой». Для подтверждения своего суждения Элладий приводит выдержки из его писем к некоторым протестантам.[3] Ученый греческий архимандрит Андроник Димитракопул († 1872 г.) не находил оснований обелять Кирилла, когда ему приходилось выразить свое мнение о последнем, и не усматривает возможности приписывать составление известного «Исповедания» злонамеренным людям, желавшим повредить названному Константинопольскому патриарху.[4] Прежде упомянутый нами греческий же ученый нашего времени Марк Рениерис, касаясь личности Лукариса, не сомневается, что тяготеющее над ним обвинение принадлежит к области исторических фактов. Для его характеристики он влагает от себя в уста Кирилла Лукариса следующие слова (которых он, может, никогда и не произносил): «Теперь должно решиться будущее христианского мира: из гигантской борьбы должен выйти победителем или папизм, или протестантство. Нотара (известное историческое лицо) некогда говорил: лучше видеть в Константинополе турецкую чалму, чем латинскую тиару, я же (Кирилл) скажу: лучше видеть здесь протестантомудрствующего патриарха, чем жалкого иезуита». И в другом месте тот же писатель замечает: «Издав известное исповедание, Кирилл тем самым явно протянул руку кальвинизму».[5] Что

---

[1] *Παπαδοπούλου-Κεραμέως.* Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυλογίας. Т. I. СПб., 1891. Σ. 278. — В этом томе между прочим напечатаны отрывки из «Истории Иерусалимских патриархов» Досифея, в свое время почему-то в нее не вошедшие (приводимый отрывок относится к гл. 12 кн. 11 названной «Истории»).

[2] *Legrand.* Bibliographie Hellénique. Т. III. Paris, 1895. P. 35 (здесь помещен отрывок из сочинения Досифея «Ἐγχειρίδιον κατὰ Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλη»).

[3] *Helladii* Sratus praesens ecclesiae Graecae. СПб., 1714. P. 242, 246.

[4] *Троицкий И. Е.* Учено-литературные труды архим. Андроника Димитракопула//Христ. Чтение. 1873. Т. III. С. 622.

[5] *Ρενιέρης.* Σ. 100, 104.

касается русских ученых, то и между ними можно находить таких, которые не становятся на сторону защитников правоверия Кирилла Лукариса. Так, проф. И. Е. Троицкий присоединяется к воззрениям, выраженным о. Димитракопулом и приведенным нами несколько выше.[1] Не стремится сколько-нибудь защищать Кирилла, хотя к этому был очень прямой повод, и наш известный ученый, преосв. Порфирий (Успенский)[2]. К разряду этого же рода историков следует отнести и ректора Московской Духовной академии А. В. Горского. Имея случай говорить о Кирилле, он утверждал, что «защитник Кирилла» не лишен возможности «отстаивать» (т. е. обелять) его в его официальной деятельности» как патриарха Константинопольского. К этому выводу склоняет нашего исследователя изучение актов так называемого Иерусалимского собора (1672 г.) (бывшего под председательством патриарха Досифея и имевшего целью доказать, что церковь Восточная не принимала и не признавала «Исповедания», появившегося еще при жизни Кирилла с его именем, хотя бы автор «Исповедания» и был этот последний). Но в этих же самых актах можно усматривать мысль, что оправдывать и защищать Кирилла также и в неофициальной, личной его деятельности — дело мудреное, во всяком случае, дело, выходившее за пределы задач собора. Так, в актах, в самом их начале, говорится: «Каков был Кирилл (Лукарис) в своей совести, мы не берем на себя сказать решительно». Те же акты настаивают, что Кирилл «ни публично, ни частно» ничего противного вере не говорил «ни многим, ни некоторым *из православных*»; а этим давалось знать, что беседы и сношения Кирилла с неправославными, корреспонденция с ними, обнародование среди них каких-либо сочинений не составляло предмета забот и рассуждений рассматриваемого собора.[3] Таким образом, «защитник Кирилла», если возьмет для себя в руководство указания собора 1672 г., не может ручаться в том, что этот патриарх оставался безупречен и за пределами своей официальной деятельности в Константинополе. Без сомнения, много значит и одна возможность защиты Кирилла в его официальной деятельности, но здесь еще не конец делу. Нельзя не отметить, что обсуждение вопроса о. А. В. Горским отличается большой тонкостью.

---

[1] *Троицкий И. Е.* Указ. соч. С. 622–623.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Первое путешествие в Афонские монастыри. М., 1880. С. 229–231. Ч. II. Отд. 2. — Здесь приведено у автора очень интимное письмо Кирилла к архиепископу Кентерберийскому, не чуждое похвал по адресу того вероисповедания, которому принадлежал последний.

[3] *Горский А. В.* О соборе Иерусалимском 1672 г.//Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 24. 1871. С. 606, 616.

Но если одни из представителей науки прямо объявляют Кирилла наклонным к протестантизму или же не желают брать его под свою защиту в данном отношении и обелять его, то другие из ученых и писателей безо всякого колебания становятся на сторону его апологетов и стараются очистить его от всяких обвинений в неправославии. Так поступает большинство современных нам греческих историков. Константин Сафа, принимая во внимание отзыв о Кирилле Иерусалимского патриарха Феофана (нач. XVII в.), именует его «мудрейшим патриархом» и замечает, что Кирилл «был настолько далек от ереси, что он воистину такой архиерей, которого, согласно слову ап. Павла, можно называть преподобным, незлобным» и пр. Этот писатель отрицает принадлежность Лукарису изданного с его именем «Исповедания», считая его подлогом. А на возможное возражение, почему в таком случае патриарх не заявил публично об этом подлоге, Сафа говорит, что для Кирилла было небезопасно решиться на такой шаг, так как он не желал разгневать таким поступком протестантское посольство в Константинополе, на которое он опирался в борьбе с иезуитами, всячески вредившими этому патриарху, но что он имел намерение сделать заявление о таком подлоге впоследствии, при более благоприятных обстоятельствах.[1] Из числа греческих ученых нашего времени приведем суждение профессора церковной истории в Афинском университете Диомида Кириака. Это суждение при всей его краткости может, однако, служить типическим образчиком воззрений греческой богословской науки. «В 1629 г., — пишет он, — появилось в Женеве кальвинистического характера "Исповедание Восточной церкви" с именем Кирилла. Неизвестно, кто написал это исповедание. Вероятнее всего, его издали иезуиты, чтобы возбудить к патриарху непримиримую вражду. Кирилл, впрочем, не преминул объявить на словах, что он не был автором "Исповедания", да и проповеди, которые он произносил до этого случая и после, свидетельствовали, что он не держался ложного учения.[2] Притом невероятно, чтобы такой благоразумный человек, как Кирилл, мог рассчитывать, что путем такого легкомысленного обмана (т. е. путем обнародования "Исповедания" протестантского характера с именем патриарха. — *А. Л.*) возможно было в самом деле обратить Восточную церковь в протестантство. А если же Кирилл письменно не заявил о том, что он не был автором "Исповедания", то так он поступил из

[1] *Σάθας*: Νεοελληνικὴ φιλολογία. Ἀθῆναι, 1868. Σ. 246–247.

[2] По поводу проповедей Кирилла будет уместно привести следующее замечание ректора Горского из его вышеуказанной статьи: «Церковные поучения (Кирилла Лукариса) не представляли удобства для проповедования новых (т. е. протестантских) мнений» (С. 606).

деликатности перед своими многочисленными протестантскими друзьями и из чувства признательности к посольствам протестантских держав в Константинополе, расположением каковых он дорожил в тяжелой борьбе с иезуитами и папизмом». Кириак, впрочем, не молчит о той близости к протестантам, какая отличала этого патриарха; он замечает: «Его отношения к теологам-кальвинистам были известны, поскольку он не таил их и в столице» (Константинополе); но в чем заключались эти отношения, как смотреть на переписку его с подобными теологами, историк не объясняет.[1] — Некоторые русские богословы, со своей стороны, присоединяют голос к голосу сейчас указанных греческих ученых. Автор монографии о Кирилле Лукарисе, архимандрит Арсений пишет: «Протестанты, как оказалось, вели знакомство с этим патриархом между прочим и с той целью, чтобы склонить его, а затем и его Церковь к церковному единению с собой; но со стороны Кирилла никогда не было видно сочувствия этому. С твердым упованием на Бога и с совершенным доверием к своей пастве Кирилл единственно по нуждам Церкви дозволил себе вступить в сношения с протестантскими государями и их представителями на Востоке... Сильное слово его почти не умолкало. Из уст его с церковной кафедры слышались постоянно святые истины веры и обличение неправомыслящих».[2] Автор отвергает принадлежность Кириллу как известного «Исповедания веры», так и всех его писем к протестантам, наиболее компрометирующих этого патриарха. С такой же решительностью принимает Лукариса под свою защиту и проф. И. И. Малышевский. Вот его слова: «В XVI в. еще не было между греками видных личностей, которые бы серьезно подозревались или действительно изобличали себя в протестантстве. С XVII же века является их несколько. Таковы были Кирилл Лукарис и некоторые из его учеников. Подозрения в протестантстве касательно Лукариса были так серьезны, что перенесены были с его лица и на всю Восточную церковь, причинили немало соблазнов и смут. Действительно, Кирилл выражался, что желает такого единения с протестантами, которое основывалось бы на едином краеугольном камне — Иисусе Христе. Однако он не становился на протестантскую точку зрения, твердо стоял за догматы и существенные установления Православной Церкви. Что касается до пресловутого "Исповедания веры", явившегося за подписью Кирилла в 1631 г. (?) и проникнутого протестантскими мнениями, то в подложности его

[1] *Κυριάκου.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Ἀθῆναι, 1898. Т. III. Σ. 93–94.

[2] *Арсений, архим.* Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной Церкви. Изд. 2-е. Симферополь, 1881. С. 204–206. — По-видимому, сочинение представляет собой магистерскую диссертацию старого времени, т. е. до времени преобразования Духовных академий в 1869 г.

не может быть сомнения. Есть мнение, что его выпустили иезуиты, чтобы, выставив Кирилла еретиком, найти между греками пособников своей злобы против него. Мы, однако, склоняемся, — пишет автор, — к другому мнению, что это "Исповедание" сочинено кем-либо из протестантов или греков (?), единомышленных с ними, и оглашено под именем Кирилла, и что оно, быть может (?), не сразу получило окончательную редакцию». Он же утверждает, что в массе изданных писем Кирилла нашли себе место и подложные письма, и выражает сожаление, что подлинные письма его изданы далеко не все.[1]

Таким образом, мы видим, что в науке можно встретить два противоположных мнения по вопросу об отношении Кирилла Лукариса к современному ему протестантству.

К какому же из этих двух мнений следует присоединиться? Дело, по-видимому, очень трудное; но оно до крайней степени облегчается благодаря мало кому известным открытиям современной науки. Исследователя истории Кирилла Лукариса выводит из затруднений и ставит на торную дорогу очень известный французский ученый Эмиль Легран, выпустивший недавно в свет четырехтомное издание под заглавием «Эллинская библиография, или Систематическое описание сочинений, обнародованных греками в XVII веке» (1894–1896 гг.).[2] В этом научном труде Леграна находим документы и сведения, проливающие обильный свет на занимающий нас вопрос. Оказывается, что в воззрениях на Кирилла права западная наука, а вместе с ней и те из восточных писателей, которые соглашались с ней в данном случае или, по крайней мере, не считали справедливым отстаивать противоположных воззрений на изучаемую нами личность.

Но обратимся к тем документам и известиям, какими обогатилась наука, благодаря трудам Леграна. И прежде всего сообщим то, что нового дает он науке по вопросу о так называемом «Исповедании веры» Кирилла, исповедании явно протестантского характера. Нужно сказать, что это произведение было издано двукратно при жизни Кирилла: один раз на латинском языке и один раз на греческом. Раньше появилось первое, а потому о нем сначала и скажем. Оно появилось в 1629 г. в Женеве не только от имени Кирилла, но и от имени прочих восточных патриархов. Французский ученый имел под руками это самое первое издание (впоследствии «Исповедание» это не раз было

[1] Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Киев, 1872. С. 569–571. — Нужно, впрочем, заметить, что не видно, чтобы автор имел случай близко изучать историю Кирилла Лукариса.

[2] *Legrand*. Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages, publiés par des Grecs au XVII siècle. T. I–IV. Paris, 1894–1896.

перепечатано), и в нем на последней странице следующую любопытную заметку, сделанную на том же языке: «Эта копия списана с автографа, написанного собственной рукой патриарха Кирилла, которую я очень хорошо знаю, оригинал остается у меня, причем я удостоверяю, что копия буквально сходна с оригиналом, как показывает сделанное мной сличение». Затем следует подпись Корнелия Гагена, голландского протестанта, находившегося в это время при посольстве в Константинополе.[1] Конечно, можно бы думать, что эта заметка по ее содержанию есть плод фантазии и злонамеренности. Но такое предположение оказывается неосновательным после того, как ознакомляемся с документами и сведениями, сообщаемыми тем же издателем касательно греческого издания «Исповедания» Кирилла. Греческая редакция этого последнего (с латинским переводом) появилась в 1633 г. и опять в Женеве. Произведение это было напечатано, по-видимому, после продолжительного обсуждения этого дела. До нас сохранилось что-то вроде настоящих протоколов, в которых записывались различные стадии предпринятого печатания. Эмиль Легран пишет: «В архивах женевской консистории находится несколько документов, касающихся опубликования этого издания *Исповедания веры*. Они помещены в Регистре Общества пасторов и профессоров Женевской церкви и школы». Затем ученый француз приводит целиком некоторые из протокольных записей, которые велись указанным Обществом. Вот, например, запись, помеченная: «Пятница, 2 декабря 1631 года. Господин Диодати (профессор Женевского университета), наш брат, доложил, что он получил письмо г-на Лежера (протестантского пастора при голландском посольстве в Константинополе) и полное *Исповедание* Константинопольского патриарха и что названный патриарх добровольно сделал надписание на нем и посвящение женевскому Обществу. Рассуждали о тщательном напечатании этого исповедания. Так как оно написано на греческом языке, то было определено перевести его на латинский и французский языки и для этой цели назначались профессора теологии и г-н Лоренс. Что же касается посвящения его Обществу, то оно найдено было излишним». Другая запись из тех же протоколов. «Пятница, 22 марта 1633 года. Заявлено, что печатание *Исповедания* патриарха окончено. В Обществе шло рассуждение о том, нужно ли присоединить к нему какое-либо предисловие; Общество нашло это нужным и поручило составить предисловие Диадоти и Леклерку. Признали за благо, чтобы издание *Исповедания* помечено было именем города Женевы». Приведя эти и еще некоторые отрывки из протокольных записей Общества, Легран пишет: «Большинство греков, писавших

[1] Ibid. T. I. P. 267–268.

о Кирилле Лукарисе, не соглашаются принимать, чтобы автором *Исповедания* было то лицо, чье имя оно носит. С их точки зрения, невозможно, чтобы патриарх Константинопольский позволил себе изменить Православию! Но этот вопрос (если только это еще вопрос), — замечает Легран, — очень трудно распутать. Женевская Публичная библиотека владеет греческим оригиналом *Исповедания веры*, написанным рукой самого Кирилла Лукариса. Мы думаем, что fac-similé первой страницы этого драгоценного документа будет в состоянии рассеять все сомнения на этот счет (здесь же французский ученый печатает fac-similé первых восемнадцати строк оригинала на греческом языке). И пусть лица, отрицающие подлинность *Исповедания*, — продолжает он, — в особенности из числа тех, которые находятся в Константинополе, возьмут на себя труд сравнить этот очень хорошо известный почерк с автографами Кирилла, находящимися в их распоряжении, например с манускриптом (№ 263) в библиотеке Святогробского метоха (в Константинополе). Мы уверены, что после минутного сличения тождество этих двух почерков откроется для них во всей ясности». Затем тот же ученый пишет: «Оригинал "Исповедания веры" Кирилла Лукариса находится в Женеве между греческими рукописями» (при этом он делает такое описание рукописи, какое принято делать в подобных случаях) и обращает внимание на следующую заметку, имеющуюся на 24-й странице этого оригинала: «Αὐτό γραφον Confessio Cyrilli patriarchae gr. sine locis scripturae[1] manu propria autoris ex Musaeo. Deodati in Bibl. publ. translata autoritate publica». Из этой приписки видно, что издатели старались и на будущее время предохранить себя от естественного подозрения в подлоге напечатанного ими *Исповедания*.[2] Заканчивая передачу сведений о манускрипте этого последнего, Легран говорит: «К этому оригиналу приложена копия с него, а в конце ее читаются следующие слова (на греческом языке), написанные рукой Кирилла: "Настоящий список согласен с оригиналом, начертанным нашей рукой. В списке, таким образом, буквально воспроизведено вышеописанное. И пусть никто в этом не сомневается". Следует собственноручная же подпись патриарха: "Кирилл, патриарх Константинопольский"».[3]

В 1873 г. проф. И. Е. Троицкий при одном случае говорил: «К сожалению, в известном кружке греческих ученых обвинение католиков и протестантов

[1] Sine locis scripturae, т. е. без тех глухих ссылок на Св. Писание, относящихся к тому или другому пункту рассматриваемого исповедания, ссылок, помещенных в печатном его издании, но не находящихся в оригинале.

[2] То же стремление ясно видно в предисловии к 1-му изданию *Исповедания* (*Legrand*. Op. cit. T. I. P. 316).

[3] Ibid. T. I. P. 315–319.

в подделке сочинений разных греческих богословов сделалось своего рода коньком, на котором они слишком часто и весьма неосторожно выезжают (речь идет здесь, между прочим, и об *Исповедании* Кирилла Лукариса). Обыкновенно к нему обращаются всякий раз, когда не оказывается других средств опровергнуть то или другое почему-либо не нравящееся автору (т. е. греку) мнение об известном богослове, тот или другой взгляд на него, основанный на том или другом его произведении. Без дальних околичностей они спешат обозвать это произведение подложным, и делу конец». «А что, если отыщется, — замечает почтенный ученый, — автограф и несчастного *Исповедания* Кирилла, как отыскался автограф "Исповедания" Митрофана Критопула?» (А это последнее произведение Критопула в оригинале было открыто лишь в 60-х гг. XIX в.).[1] И вот предчувствие автора вышеприведенных строк исполнилось! Кажется, в настоящее время вопрос о подлинности *Исповедания* Кирилла вышел (и притом навсегда) из области тягостных сомнений и мучительного недоумения...

Греческие писатели, писавшие о Кирилле Лукарисе и не признававшие подлинности «Исповедания» этого последнего, вместе с тем обыкновенно, без дальних рассуждений, отвергали и подлинность изданной на Западе «Переписки» этого патриарха с его протестантскими друзьями. Со своей точки зрения, они, конечно, поступали правильно; если «Исповедание» Кирилла — подлог, то в значительной мере служащая иллюстрацией к этому «Исповеданию» переписка его с протестантами, сведения о которой шли с Запада, должна была разделять общую участь с первым документом. Поэтому и для нас, после того как нами разъяснено современное научное положение вопроса об «Исповедании», можно было бы и не входить в какие-либо подробности касательно указанной переписки Кирилла с западными иноверцами: если должно быть признано подлинным «Исповедание», то нет причин скептически относиться и отвергать подлинность переписки. На этом теоретическом выводе можно было бы и успокоиться. Но мы, тем не менее, считаем небесполезным сделать несколько замечаний о переписке Кирилла ввиду того, что в настоящее время открылось немало данных, указывающих, что такая переписка — действительный исторический факт, а не злонамеренная подделка. В этом удостоверяет исследователя все тот же вышеуказанный труд французского ученого Леграна. Этот ученый заново издал почти всю переписку Кирилла с представителями протестантства, и притом на основании лучших источников. Так, 14 писем Кирилла к Давиду де-Вильгельму, написанные частью на латинском, а частью

[1] Учено-литературные труды Андроника Димитракопула. С. 623, 627. (Сочинение это было цитировано выше.)

на итальянском языке, переизданы Леграном, по его словам, «на основании их оригиналов, сохранившихся в университетской библиотеке в Лейдене»,[1] то есть, как нужно думать, на основании автографов патриарха Константинопольского. Одно из латинских писем Кирилла к Утенбогерту переиздано Леграном, как он говорит, с автографа, принадлежащего вышеназванной библиотеке, а другое такое же письмо переиздано по копии, сохранившейся в Женевской Публичной библиотеке.[2] В приписке к одному письму Кирилла, сохранившемуся в копии, читаются, по сообщению Леграна, следующие любопытные слова: «Это есть копия письма Кирилла, патриарха Константинопольского, написанного его собственной рукой к достопочтеннейшим сенаторам (Швейцарской) республики и уважаемому Обществу пасторов и профессоров Женевской церкви и университета; копия буквально сходна с оригиналом. В этом удостоверяем мы, нижеподписавшиеся от имени целого вышеназванного Общества». Затем следуют подписи: Превост, Диодати, Спангейм и стоит дата: Женева, 3 апреля, 1637.[3] Некоторые письма Кирилла, имеющие интерес в нашем вопросе, изданы французским ученым еще в первый раз, и опять-таки, по его словам, «на основании оригинала или, по крайней мере, — прибавляет осторожный издатель, — с копии, сделанной самим Кириллом Лукарисом».[4] — Таким образом, во вновь изданных письмах Кирилла мы находим не что иное, как документы высокой важности для истории этого патриарха Константинопольского.

Теперь познакомимся с перепиской Кирилла с разными представителями тогдашнего протестантского мира, сообщим сведения о так называемом «Исповедании» этого патриарха, укажем внешние условия его появления и постараемся, насколько откроется к тому возможность, уяснить и внутренние условия возникновения того же исторического памятника.

## II

Кирилл Лукарис, патриарх Александрийский: его переписка с голландским проповедником Утенбогертом и архиепископом Кентерберийским; — взгляды Кирилла, выраженные в его письмах к кальвинисту Давиду Вильгельму и архиепископу Дедоминис; — появление недовольства этими взглядами среди греков. — Кирилл

[1] *Legrand*. Op. cit. T. IV. P. 313.
[2] Ibid. P. 291–292.
[3] Ibid. P. 456.
[4] Ibid. P. 329.

Лукарис, патриарх Константинопольский: продолжение его сношений с Англией; — появление в Константинополе кальвинского пастора Лежера, сближение с ним Кирилла, влияние его на этого последнего; письма Кирилла к женевскому богослову Диодати и шведскому королю Густаву-Адольфу. — «Исповедание веры» Кирилла, — содержание этого исповедания, его характер; как пришел его автор к мысли составить это исповедание? — Обнаружение недовольства образом мыслей Кирилла во время его Константинопольского патриаршествования. — Письма Кирилла к протестантам в последние годы его жизни. — Одна из попыток объяснить указанный выше образ действий Кирилла, — поправка к этому объяснению.

Кирилл Лукарис проходил патриаршее служение сначала в Александрии (1602–1621 гг.), а потом в Константинополе (1621–1638 гг.). Из его деятельности, сообразно нашей задаче, заслуживают полного внимания его сношения с представителями протестантского мира и отношение к ним.[1]

---

[1] Важнейшими источниками при изучении вопроса служат следующие издания: 1) *Aymon.* Monuments authentiques de la religion des Grecs (La Haye, 1708), в котором напечатана серия писем Кирилла к разным протестантам (об этом издании см. выше, «Обзор источников...», или «Богосл. Вестник». 1894. Т. I. С. 535–538). 2) *Legrand.* Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages, pibliés par des Grecs au XVII siècle. T. IV. Paris, 1896. Здесь переизданы многие из тех документов, которые ранее были напечатаны у Aymon'a, перепечатаны в более исправном виде, и к ним прибавлено много новых. Книга Леграна сделалась необходимейшим и лучшим источником сведений о Кирилле. Сам этот ученый придает большое значение своему изданию в этом отношении, и с ним нужно согласиться. Жаль только, что Легран не сделал очерка жизни Кирилла Лукариса, на что читатели вправе были бы рассчитывать. Насколько знаем, несмотря на важность рассматриваемого тома издания Леграна, он еще никем не был употребляем в интересах изучения Греческой церкви. Афинский профессор церковной истории Кириак в изданной им в 1898 г. «Церковной истории» (о ней мы упоминали выше) не выказывает знакомства с изданием Леграна, даже с его первым томом (появившемся еще в 1894 г.), очень немаловажным в вопросе о Кирилле Лукарисе. — Из отдельных монографий, посвященных изучению Кирилла, упомянем две: 1) *Pichler.* Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im XVII Jahrhundert oder: der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit. München, 1862. Сочинение Пихлера представляет собой тип западных воззрений на Кирилла, в силу которых он изображается человеком, наклонным к протестантству, и в частности к кальвинизму. Оно написано с большим знанием дела и не потеряло своей цены, несмотря на то, что оно появилось 40 лет тому назад. Вредит книге главным образом суровый и несправедливый тон, в каком католический исследователь говорит о греко-восточном патриархе. Многие суждения, выраженные в книге и имевшие проблематический характер, после появления издания Леграна получают больше определенности и становятся более надежными. Вообще же оба эти произведения в значительной степени подкрепляют и проясняют одно другое. Изучать их следует вместе

Более известные и определенные факты в этом роде относятся к середине патриаршествования Кирилла в Александрии; на них прежде всего и остановимся. В качестве Александрийского патриарха Кириллу приходилось нередко бывать в Константинополе, а однажды, в 1612 г., он оставался здесь довольно долго в звании местоблюстителя патриаршего престола и имел случай познакомиться с голландским посланником Корнелием Гагеном, находившимся в столице. При посредстве этого посланника Кирилл получил сведения о голландском же теологе и проповеднике Иоанне Утенбогерте, с которым он и не преминул войти в переписку. От этой переписки сохранились до нас три письма, из которых наибольший интерес имеет одно, написанное в сентябре 1613 г. В этом письме дается подробное описание состояния Греческой церкви того времени, на котором, впрочем, останавливаться нет надобности, и выражаются чувства автора, свидетельствующие о возникновении у него симпатий к протестантизму. Письмо открывается следующим приветствием: «Кирилл, папа и патриарх Александрийский — ученейшему и достопочтеннейшему Иоанну Утенбогерту (Uyttenbogaert), проповеднику слова Божьего в Гаагской церкви; моему возлюбленному брату во Христе — спасение и мир в Господе Иисусе Христе, Спасителе нашем». Затем автор письма говорит, что он хочет открыть корреспонденту «все свое сердце». Но на самом деле из письма узнаем очень мало о том, каких воззрений держится автор относительно вопросов, в решении которых не согласны между собой Греческая церковь и протестантское вероисповедание. Во всяком случае, говоря о Св. Таинствах, Кирилл упоминает лишь о двух: Крещении и Евхаристии и притом говорит о них не так, как принято было говорить в Православной Церкви. Он замечает, что таинства эти необходимы, ибо без них мы не имели бы надлежащей твердости в самой вере, и называет указанные таинства лишь «печатью Евангелия».[1] Нет сомнения — рассуждения странные. Видно приспособление к взглядам протестантов, признававших только Крещение и Евхаристию действительными таинствами. Что же касается выражения «печать Евангелия», употребленного автором для определения свойств этих таинств, то нужно знать, что этими самыми словами пользовался и Кальвин, говоря о Крещении

---

и в связи. — 2) *Арсений, архим.* Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной Церкви. Изд. 2-е. Симферополь, 1881. А это сочинение представляет собой тип воззрений, усвоенных большинством греческих (восточных) ученых, в силу которых Кирилл признается неповинным в симпатиях к протестантизму. Автор очень начитан и пишет с воодушевлением. В особенности хорошо изложены биографические известия. После Леграна на многое приходится смотреть иными глазами, чем как смотрит автор, но в этом последний не виноват: наука идет вперед — и в этом ее задача.

[1] *Aymon.* Op. cit. P. 130, 133, 142; *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 294, 300.

и Евхаристии.[1] Автор письма, конечно, хорошо понимал, что если в беседе с протестантом речь зашла о вероисповедных вопросах, то необходимо сказать что-либо и по жгучим вопросам протестантского богословия — «о свободном произволении» (de libero arbitrio), «об оправдании и предопределении». Он и говорит об этих предметах, но не так, как должен бы говорить православный богослов. Он пишет: «Есть много предметов, о которых нужно было бы написать, но о них еще продолжаются споры ученых, имеем в виду учение о свободном произволении, оправдании, предопределении и тому подобном: обо всех этих вопросах не установилось согласия среди людей».[2] Таким образом, автор письма почему-то считает уместным оставить корреспондента в полном неведении, как смотрит Греческая церковь на указанные вопросы — соглашается или отвергает то решение их, какое встречалось у протестантских богословов. Затем, объявляя себя «врагом невежества», Кирилл просит, чтобы ему прислали подробный каталог писателей, в особенности писавших о Пятикнижии, больших Пророках, Евангелиях, посланиях ап. Павла, и вообще таких писателей, которыми они сами (т. е. голландские протестанты) наиболее пользуются.[3] Таковы были первые шаги Кирилла, направлявшиеся к сближению с протестантами. Значение их открылось только впоследствии.[4]

---

[1] *Pichler*. Op. cit. S. 86.

[2] *Aymon*. Op. cit. P. 160; *Legrand*. Op. cit. T. IV. P. 310.

[3] *Aymon*. Op. cit. P. 164; *Legrand*. Op. cit. T. IV. P. 312; *Pichler*. Op. cit. S. 84.

[4] Греческие писатели и вообще защитники Кирилла Лукариса, изъявляющие стремление снять с него обвинение в приверженности к протестантизму (каковы, например, церковный историк Мелетий Афинский и проф. И. И. Малышевский), указывают на одно место из письма Кирилла к Утенбогерту, написанного в 1612 г., в котором находят ясно выраженное осуждение протестантских нововведений. Вот это место: «Восточную церковь упрекают в невежестве (ἀμάθεια), находя, что знания и философия перешли в другие места. Но Восток теперь тем и счастлив, что неучен: вследствие этого он и не знает тех губительных вопросов, которые поражают слух в настоящее время; ему остаются неизвестны новые чудовищные вымыслы (αἱ καινοτομία), которых скорее нужно бояться, а не принимать их» (*Aymon*. P. 128). Но нужно сказать, что на языке Кирилла «новшество» в религиозном смысле означало не новые верования протестантов, а нововведения, допущенные в папской Церкви. В этом убеждают следующие слова Кирилла, находящиеся в его письме, писанном несколько позже. «С давнего времени она (папская Церковь) начала домогаться приматства... выдумала многие новшества (innovationes). как из источников забили новые догматы (nova dogmata), которые подтверждались указами, декретами, буллами» (*Legrand*. T. IV. P. 337). Что же касается протестантских новшеств, то Кирилл, с тех пор как стал сближаться с протестантами, не обнаруживает никакого страха перед этим явлением.

Такого же значения была и переписка Кирилла Лукариса с тогдашним архиепископом Кентерберийским, т. е. ее смысл становится вполне ясен только в дальнейшей истории этого патриарха. Самое раннее письмо Кирилла к архиепископу Кентерберийскому Георгу Абботу (Abbat) дошло до нас от 1616 г.; но из него видно, что письменные сношения этих двух лиц начались еще раньше. Впрочем, это письмо представляет мало интереса. Оно заключает в себе выражение благодарности как Абботу, так и английскому королю за то, что они позволили одному из греков прибыть в Англию с целью довершить здесь свое образование.[1] Мы уже знаем, что сюда был отправлен Митрофан Критопул, заграничное путешествие которого было описано нами выше. Гораздо интереснее другое письмо, отправленное Кириллом по тому же адресу, спустя два года после сейчас упомянутого. Здесь Кирилл осыпает английского примаса любезностями и говорит с ним таким языком, как будто этот последний тоже восточный патриарх. Вот что пишет Кирилл к архиепископу Кентерберийскому: «Веселием нас исполнило священное письмо блаженства твоего, особенно когда коснулись нашего слуха те произнесенные золотыми устами твоими глаголы, которые внушают, что тебе дорог союз любви между нами обоими, дышащими одной верой и одним Православием» (с англиканским архиепископом-то?). «Меня удивляет, — продолжает автор, — не блестящая внешность вашего царства (Великобритании), а та духовность, которая светлит и блаженными делает человеческие души: я разумею преимущественно благочестие, правую веру (в протестантской Церкви? — *А. Л.*) и мудрость. Благо тебе, блаженнейший отец (титул, прилагаемый, как известно, к восточным патриархам. — *А. Л.*), что учитель твой Христос избрал тебя пастырем в вашей Церкви и благословил водить овцы на тучные пажити и к струям сладким. Наслаждайся духовной радостью и в ожидании венца правды живи здесь сколько можно долее! Бог свидетель, мы любим тебя столько же, сколько и единомыслим с вашей апостольской Церковью» (так говорится о Церкви, созданной Генрихом VIII). «Прошу тебя, отец мудрейший: замени меня, поклонись от меня святому царю (т. е. королю Якову. — *А. Л.*) и вырази ему, какую любовь имею я к тихости его, а также и то, что изливаю перед Богом пламенные молитвы мои о тихости его». Письмо заканчивается благодарностью за те попечения, какие принял на себя Аббот об образовании грека Критопула в Оксфорде.[2] О догматах в письме

---

[1] *Aymon.* Op. cit. P. 44–46.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Первое путешествие в Афонские монастыри. М., 1880. Ч. II. Отд. 2. С. 229–231. — Письмо это впервые открыто преосв. Порфирием и остается неизвестно и в западной, и в греческой литературе.

ничего не говорится, и потому оно, несмотря на яркость выражений, носит еще не совсем определенный характер.

Совсем другого рода письма Кирилла, о которых мы сейчас будем говорить. Во время своего Александрийского патриаршествования (1617–1619) Кирилл вел очень оживленную корреспонденцию с Давидом Вильгельмом (David Ieheu de Wilhelm), кальвинистом, видным государственным мужем Голландии, сделавшим продолжительное путешествие по Востоку и познакомившимся с Кириллом. Сохранилось до нас 14 писем Кирилла к Давиду Вильгельму. В этих письмах очень ясно выражены протестантские симпатии греческого патриарха. Из числа этих писем заслуживают особенного внимания 2, 5, 6 и 12-е письма. В первом из указанных писем Кирилл выражает радость, что настал благоприятный случай высказать, насколько его мысли согласны с мыслями его корреспондента. «Я вполне одобряю, — говорит он, — выработанный вами план, по которому вы думаете произвести реформу в Церкви». В основу этого плана, по словам Кирилла, лучше всего положить, между прочим, «евангельскую простоту» (simplicitas Euangelii). Далее он пишет, что надежда ввести реформу в Римскую церковь очень слаба; и затем прибавляет, что ничто так не унижает достоинства Греческой церкви, как суеверия, выражая при этом желание, чтобы Господь по Своему благоволению исцелил ее от этого недостатка.[1] В этих словах нельзя не видеть выражения того мнения автора, что Греческая церковь, в отличие от Римской, может быть удобным объектом церковной реформы, по крайней мере в некоторых отношениях. В другом письме Кирилл благодарит Давида Вильгельма за то, что последний сообщил ему сведения касательно папистического, лютеранского и православного (orthodoxorum) учения о Евхаристии. Нет сомнения, что под именем «православного» учения здесь разумеется кальвинское учение, принимаемое Давидом Вильгельмом. Выразив благодарность по указанному случаю, Кирилл заявляет, что он хочет следовать этому последнему учению (Istam ego sequor). Потом он просит его сообщить ему дальнейшие более подробные сведения относительно этого важного предмета и заканчивает письмо такими словами: Deus optimus, maximus tuam humanitatem custodiat et conservet incolumem[2] (верховный и великий Бог да охраняет твою человечность и да соблюдет ее неповрежденной. — *Ред.*). Следующее письмо по своему содержанию примыкает к предыдущему. В этом письме Кирилл говорит, что он ежедневно записывает себе на память те мысли, которые ему приходят при изучении разъяснений, данных протестантским корреспондентом. Из дальнейшей речи видно, что Кирилл

[1] *Aymon.* Op. cit. P. 175–179; *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 316.

[2] *Aymon.* Op. cit. P. 181–182; *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 319.

говорит здесь об учении относительно Евхаристии. А именно, далее он пишет: из предшествующего письма Давид Вильгельм должен убедиться, что он, Кирилл, приписывает только символическое значение этому таинству (sententiam illam, quae figura admittit) и что он принимает учение о духовном причащении: тот, кто с верой приступает к трапезе Господней, приемлет не только видимым образом таинство, но и духовно и внутренне приобщается Тела и Крови Господних. При этом автор выражает удовольствие, что он и его корреспондент одинаково понимают эту истину, и изъявляет желание иметь с ним единомыслие и в других вопросах, если только такое различие у них есть (sentimus in hac veritate. Untinam et in reliquis, si quae sunt, in quibus dissentimus). Письмо оканчивается словами: «Tuae humanitatis amicissimus».[1] Из вышеисчисленных, более важных, с нашей точки зрения, писем Кирилла упомянем еще о письме с таким содержанием: Кириллу припомнилось то, что они говорили между собой по поводу одной иконы (очевидно, речь идет о каком-то недавнем их свидании), и затем он замечает: «Только такую икону я чту, которая начертана Божьей рукой в моем сердце и есть Его печать, а что касается прочих икон, то каждый может поступать с ними, как угодно». Смысл этих слов Кирилла очень понятен. Затем он прибавляет: «Если бы возможно было ввести реформы в моей (Греческой) церкви, я охотно согласился бы на это; но Богу известно, что такой план невозможно привести в осуществление».[2] Последние слова не могут не останавливать на себе нашего особенного внимания.[3] — В остальных письмах Кирилла к рассматриваемому лицу есть тоже кое-что, не лишенное значения и во всяком случае характеристическое для их автора. Так, в одном из них патриарх выражает намерение прислать Давиду Вильгельму для чтения составленную ученым Сурием историю жизни св. Георгия Победоносца, прибавляя, однако же, что он сам, Кирилл, считает все рассказы о мученике Георгии за простые вымыслы.[4] Не ограничиваясь этим замечанием, автор письма еще говорит, что лично он очень мало заботится о том, станут ли продолжать делать изображения Георгия или нет.[5] Наконец, в другом письме

[1] *Aymon.* Op. cit. P. 182–183; *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 319–320.

[2] *Aymon.* Op. cit. P. 193–194; *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 326; *Pichler.* Op. cit. P. 107.

[3] Эту мысль Кирилла нужно иметь в виду при оценке миросозерцания этого патриарха.

[4] *Aymon.* Op. cit. P. 181; *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 318.

[5] Кирилл вообще довольно свободно относился к историческим традициям своей Церкви. Например, рассказывают, что будучи в Иерусалиме на хиротонии Феофана, патр. Иерусалимского (в самом начале XVII в.), он открыто выражал здесь мысль о неподлинности того гроба, какой выдавался за Гроб Господень. См.: *Heineccii* Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche. Leipzig, 1711. T. I. S. 199.

Кирилл высказывает свой взгляд на посты. Он указывает, что действительное значение постов уясняется теми церковными песнопениями, в которых раскрывается нравственный смысл их как способ укрощать свои злые страсти, причем у него цитируются известные слова из этих песнопений. «Отсюда ты можешь заключать, — пишет автор, — каких мыслей мы держимся о постах».[1] — Переписка Кирилла с названным лицом, нет сомнения, показывает, что в это время протестантские симпатии Кирилла достигли уже значительного развития.

К этому времени относится довольно длинное письмо того же Кирилла к одному лицу с сомнительной репутацией, а именно к бывшему римско-католическому архиепископу, обратившемуся в англиканство, т. е. принявшему протестантизм. Мы говорим об архиепископе города Спалатро (Spalatro) и Далматском примасе по имени Антоний Дедоминис. Этот прелат, усвоив антипапские идеи, отрекся от римо-католичества и присоединился в Лондоне к Англиканской церкви, сделавшись ожесточенным врагом римского исповедания. Где познакомился с ним Кирилл, не известно; может быть, еще в Падуе, где оба они равно проходили курс наук.[2] Рассматриваемое письмо относится к 1618 г. Вот главные мысли, которые в нем содержатся. Кирилл приветствует архиепископа с освобождением от тяжкой папской власти, а о себе говорит, что хотя он и не был во власти папизма, но зато разделял многие заблуждения Римской церкви, пока не открыл, где находится истина. Он понял, по его словам, что истина в тех Церквах, которых папство гнушалось и отвращалось, т. е., конечно, в протестантизме. «Когда милосердному Богу угодно было просветить нас настолько, чтобы мы заметили, что вращаемся в заблуждении, мы начали здраво обсуждать, что нам делать. Итак, что же я сделал? Приобретя благодаря содействию и любви друзей несколько книг евангелических ученых, которых Восток не только не знал, но о которых и не слыхал, и призвав Св. Духа в молитвах, я в течение трех лет сравнивал учение Греческой и Латинской церквей с учением, которое находится в реформационной Церкви.[3] Мало-помалу путем сравнения я научился здраво обсуждать то, что прежде обсуждал ложно. Иногда я колебался... но наконец, по благодати Божьей, познал, что дело реформаторов более справедливо и более согласно с учением

[1] *Aymon.* Op. cit. P. 185; *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 321.

[2] *Pichler.* Op. cit. P. 49, 99.

[3] Автор говорит: «В продолжение *трех* лет», но жаль, что он не объясняет, какие именно он имеет в в иду три года — последние (до 1618 г., когда написано письмо) или же какие-либо более ранние. Если бы это было ясно выражено, то мы имели бы здесь очень важную подробность из биографии Кирилла.

Христа, и я примкнул к нему (isti me applicui). И я более не соглашаюсь с утверждающими, что Св. Писание может быть уравниваемо с изобретениями человеческих преданий» (так называет автор церковное Предание). Затем он указывает, в частности, какие из догматов реформаторов он находит заслуживающими усвоения. Он говорит: «Относительно учения об оправдании, в коем (учении) мы грезим, будто наши ничтожные дела суть заслуги, и более надеемся на них, чем на Христа Господа, пробуждаемые, мы поняли, насколько пагубно упование на человеческую праведность, и стали взирать только на милосердие всемогущего Бога, снискиваемое через усвоение заслуг Христа Спасителя, дела же свои мы ставим не выше старого платья». — Входя потом в рассуждения о таинстве Евхаристии, он называет учение о пресуществлении химерой и высказывает мнение о духовном причащении верующих при восприятии таинства. «Те, которые болтают, — пишет он, — что они не духовно, а нечистыми губами вкушают св. Тело Господа, я думаю, введены в заблуждение невежеством и непониманием переносного смысла евангельских слов». — С наибольшей ясностью автор еще высказывается по двум пунктам: о почитании икон и о призывании святых. О почитании икон он говорит: «Свидетель Бог, я оплакиваю теперешнее положение Востока, ибо не вижу средства, каким можно было бы исправить его; и не то чтоб я осуждал иконы на поругание... но я отвращаюсь идолопоклонства, учиняемого их почитателями. Я вижу, что народ, не говоря о тех, которые считают себя мудрецами, отклоняются от истинного и духовного служения, какое подобает единому Богу». А относительно призывания святых автор излагает такие мысли: «Призывания святых, так как оно помрачает славу Христа, не принимал я и раньше (!). Свидетельствуюсь Богом, что во время богослужения я с глубокой скорбью слышу, как столько предстоящих призывает святых, оставив Иисуса Христа, и наблюдаю, как великое заблуждение охватило души, так что в этом отношении я признаю себя более наклонным к реформе, чем в других». Автор вообще находит, что Греческая церковь имеет много недостатков и заблуждений, которыми она обогатилась будто бы под влиянием римского католицизма, и выражает желание, чтобы эта Церковь подверглась реформе, «подобно тому, как это сделано во многих частях вселенной и многими».[1]

Читая вышеизложенное письмо Кирилла Лукариса, мы читаем его мысли по занимающему нас вопросу.

---

[1] *Epist. Cyrilli* ad archiepiscopum Spalatensem Antonium De Dominis / / Legrand. Op. cit. T. IV. P. 333–338. — Письмо это, насколько знаем, издано Леграном впервые и до сих пор не было известно в науке.

Уже во время патриаршествования Кирилла в Александрии (к каковому времени относятся его письма, которыми мы занимались выше) православная репутация его начала страдать в общественном мнении Греческой церкви. Многие стали замечать, что Кирилл усваивает воззрения, несогласные с исконными началами Православия. Умы начали испытывать тревогу. Об этом свидетельствуют письма самого же Кирилла. Так, в письме к патриарху Константинопольскому Тимофею, написанном в 1613 г., он жалуется, что его считают «обольстителем, носителем заразы, Лютером». Из числа таких обвинителей Кирилл между прочим упоминает Неофита, собственного ученика и воспитанника (бывшего не раз при жизни Кирилла Константинопольским патриархом), который объявлял его лютеранином. В ответ на это обвинение он говорил: «Что касается лютеранства, то любопытно, как человек, не знающий и не представляющий лютеранского учения и богослужения, не знающий, в чем церковь Восточная не согласна и согласна с лютеранами, тем не менее решается пятнать мое имя». Сам патриарх Тимофей, к которому писал Кирилл, тоже, по словам письма, не молчал о его заблуждениях, провозглашая его «отступником».[1] Из другого письма Кирилла, относящегося к 1618 г., видно, что его много бесславили, принимая во внимание его слишком тесное общение с протестантами, и называли его прямо «еретиком, противником св. отцов Церкви, противником соборов».[2] Ропот против него с течением времени, как узнаем потом, еще больше усиливается и разрастается.

В 1621 г. Кирилл Лукарис сделался Константинопольским патриархом, и с этим открылся для него больший круг деятельности. Сначала он недолго продержался на патриаршей кафедре: он был отставлен от должности по интригам посланников римско-католических держав в Константинополе, но вскоре по влиянию посланников протестантских держав им снова была занята патриаршая кафедра. Вообще его патриаршествование в столице было какое-то странное: он пять раз был лишаем кафедры, а потом опять делался патриархом. Опору для себя Кирилл искал преимущественно в протестантских государях и других влиятельных лицах протестантских стран. Так, он решился подарить английскому королю Якову I рукопись, которой нет цены и которая представляла собой изумительную редкость. Имеем в виду так называемый «Александрийский кодекс» Библии, написанный в Никейскую эпоху и никак не позже 450 г. и заключавший в себе греческий текст LXX и Новый Завет на том же языке. С вышеуказанной целью эту драгоценность Кирилл привез с собой из Александрии в Константинополь. Но за смертью

[1] *Legrand.* Op. cit. T. IV. P. 273–274, 279–280. Ср.: p. 450.
[2] Ibid. P. 338.

короля Якова она была вручена его преемнику Карлу I в 1628 г. Несколько ранее тот же Кирилл сделал очень ценный подарок преемнику Кентерберийского архиепископа Аббота Вильгельму Лауду (Laud), а именно рукопись арабского перевода Пятикнижия с надписью: «В знак братской любви».[1]

Теперь мы подходим к самому знаменательному времени в жизни Кирилла Лукариса — ко времени, когда им было издано знаменитое «Исповедание веры» протестантско-кальвинского характера, наделавшее столько шума в Греции и за границей. Вот что известно о внешних условиях, при каких появилось это произведение Константинопольского патриарха. В 1627 г. известный уже нам Митрофан Критопул, отправленный за границу для основательного образования, прибыл в Женеву, это отечество кальвинизма, и здесь в беседах с профессорами и пасторами изобразил печальное состояние Греческой, и в особенности Константинопольской церкви, претерпевавшей немало бед от козней иезуитских. Эти беседы, как думают, и побудили женевское «Общество пасторов и профессоров» завязать тесные связи между кальвинизмом и Греческой церковью. Указанное Общество снеслось с Голландией или с представителями кальвинизма здесь и с общего согласия решились отправить способного человека в Константинополь с выше означенной целью. Разумеется, в этом случае было принято в расчет и то, что было известно в Женеве и Голландии о Кирилле Лукарисе. Выбор пал на лицо очень способное, ловкое, очень просвещенное и знакомое с греческим языком, — на Антона Лежера (Leger); он был отправлен в Константинополь в качестве пастора при голландском посольстве, во главе которого, как мы знаем, стоял Корнелий Гаген, жаркий приверженец кальвинизма, желавший пропагандировать это вероучение и на Востоке.[2] Это было в 1628 г. Лежер оставался в Константинополе восемь лет, не теряя из вида планов «Женевского Общества» и Гагена. Нужно сказать, что тотчас по прибытии Лежера в этот город между ним и патриархом Кириллом установились самые тесные отношения. Может быть, не проходило дня, когда друзья не встречались бы и не вели беседы. Если встречались препятствия к свиданию между ними, патриарх отправлял письма к Лежеру с выражением своей печали по этому поводу, причем в письмах часто фигурировала illustrissima madonna, signora Leonora, ἡ κυρία Лежер, т. е. жена Лежера, которой корреспондент обыкновенно посылал свои благожелания и приветствия. В весеннее время Кирилл нередко отправлялся на очаровательные берега Босфора, приглашая с собой Лежера и еще какого-то священника Иоанникия, где и устраивалось оживленное пиршество. Нет сомнения, главное содержание бесед

[1] *Pichler.* Op. cit. S. 139–140.

[2] *Ρενιέρης.* Μητροφάνης Κριτόπουλος καὶ φίλοι αὐτοῦ. Σ. 92.

православного патриарха и протестантского пастора составляли вопросы религиозного свойства. А им было о чем поговорить в этом случае, тем более, что Лежер, конечно, не тратил времени напрасно. Как думают, именно Лежер расположил и убедил патриарха составить известное «Исповедание», и оно было составлено им в доме этого друга Кирилла, здесь же было и переведено на латинский язык этим последним и отсюда же это исповедание в латинском переводе было послано в Женеву, где и увидело свет.[1] Это случилось в 1629 г. «Исповедание» было издано с таким заглавием: «Исповедание веры достопочтеннейшего господина Кирилла, патриарха Константинопольского, написанное от имени и с согласия (?) патриархов Александрийского и Иерусалимского и предстоятелей прочих восточных Церквей. В Константинополе, в марте месяце, 1629 года». Наименование здесь города и хронологическая дата указывают место и время составления документа, а напечатано оно, как доказано Леграном, в Женеве, но без обозначения этого города в печатном издании. Но вскоре было найдено нужным напечатать то же «Исповедание» и на греческом языке. Греческий текст «Исповедания» получен в Женеве в конце 1631 г., но печатание его по каким-то причинам очень замедлилось, и это произведение Кирилла Лукариса появилось в печатном виде уже в 1633 г. с таким, более скромным и более правильным заглавием: «Исповедание христианской веры Кирилла, патриарха Константинопольского. Женева, 1633 год».[2]

Но более обстоятельное ознакомление с этим «Исповеданием» отложим на некоторое время, а займемся пока сообщением сведений о некоторых фактах из жизни Кирилла, относящихся к периоду между двумя изданиями его «Исповедания» (т. е. между 1631 и 1633 гг.). Разумеется, мы говорим о таких фактах, которые с новой стороны могут характеризовать отношения Кирилла к протестантам. В рассматриваемое время у него завязываются сношения еще с некоторыми другими представителями тогдашнего протестантского мира. К 1632 г. относится его письмо к женевскому профессору и теологу Диодати. В этом письме высказываются следующие мысли и сообщаются следующие факты. Кирилл выражает удовольствие, что отдаленность двух Церквей (к которым принадлежали автор письма и Диодати) не послужила препятствием к их общению. Он восхваляет Божественное провидение, которое поставляет во взаимное общение избранных людей самых далеких стран, подобно тому, как апостолы, рассеянные по свету, поддерживали союз между собой. Он в очень ярких чертах описывает достоинства и добродетели

[1] *Ρενιέρης*. Σ. 101–102.

[2] Некоторые подробности относительно издания этих двух редакций «Исповедания» были сообщены нами раньше: мы их здесь не повторяем.

известного Лежера, именует его даже «сосудом Духа Святого и исполненным помазания Христова» (vaso del Spirito Suncto e pieno di Iesu Christo).[1] Выражает надежду, что сближение его с Лежером послужит на благо Греческой церкви. Затем Кирилл передает некоторые известия, касающиеся его известного «Исповедания». В Константинополе, говорит он, находится много списков с этого «Исповедания» (очевидно, здесь речь идет о греческой редакции, которая тогда еще не была издана); некоторые из его друзей просили его, чтобы он своей подписью авторизовал подлинность «Исповедания», что он, по его словам, не отказывался делать. Потом он пишет, что к нему являлся французский посланник и от имени папы спрашивал его: он ли автор появившегося «Исповедания», на каковой вопрос он отвечал утвердительно. (К сожалению, не ясно видно, о каком «Исповедании» здесь идет речь — о латинском, уже напечатанном, или же о греческом, рукописном). К этому Кирилл присовокупляет, что и другим лицам на тот же вопрос он отвечал также. В этом же письме Кирилл предоставляет профессору Диодати и всему Женевскому университету распоряжаться его «Исповеданием», как они знают: распространять его для ознакомления с верой греков (?), комментировать его через прибавку текстов Св. Писания или приведение доказательств; вообще все такое он предоставляет их христианской любви. Что же касается римо-католиков, недовольных образом действий Кирилла, то он говорит о них: «Пусть они лают, как цепные собаки, которые не могут кусаться». В заключение письма сказано: «Писано моей собственной рукой».[2]

Замечательно, что в это же время (в 1632 г.) Кирилл вступает в переписку даже с одной коронованной особой — героем тогдашней эпохи, шведским королем Густавом-Адольфом. Первый шаг в этом случае делает сам король, но содержание его письма неизвестно. Кирилл смиренно приветствует короля и говорит, что в знак величайшего уважения к нему целует его руку. Затем он воздает хвалы шведскому посольству в Константинополе, действующему с большой пользой для Церкви, но в подробности вдаваться он не хочет, объявляя, что в таком случае ему бы пришлось написать целый том. Он восхваляет победы короля над его врагами в войнах и замечает, что его успехи в этом отношении суть чудеса и обнаружение силы Божьей, охраняющей честь Господа. (Речь идет о так называемой Тридцатилетней войне, прославившей оружие протестантов.) В этом же письме Кирилл жалуется королю на свое стесненное положение со стороны иезуитов; говорит, что он подобен овце, ведомой

[1] Письмо на итальянском языке.

[2] *Aymon*. Op. cit. P. 27–36; *Legrand*. Op. cit. T. IV. P. 401–406; *Pichler*. Op. cit. S. 152–155.

на заклание, и что он и одного дня не имеет покоя. А почему? Потому, отвечает он, что не хочет верить, будто Св. Писание несовершенно и недостаточно, что Церковь не Христа имеет главой, что вера заключается в одних обрядах, что идолопоклонство есть истинное богопочитание, и пр. «Мы ищем спасения наших душ, — прибавляет он, — в истинно евангельской вере Иисуса Христа, а не в баснях». Тот же Кирилл выражает сожаление по поводу недостатка для него помощи со стороны и пишет: «Кроме Христа, нет у нас помощника, за исключением истинного, верного и усердного поборника Божественной славы — Корнелия Гагена». В заключение он просит принять короля уверение в том, что он непрестанно молится за его благоденствие, дабы Бог сохранил его на погибель его (короля) врагов, на утешение верующих, на избавление угнетенных и для прославления имени Иисуса Христа». К этим словам присоединено речение: «Аминь».[1]

Мы подошли к 1633 г., в котором было издано знаменитое «Исповедание» Кирилла в оригинальном тексте. Ознакомимся с содержанием этого документа. «Исповедание» состоит из 18 глав неодинаковой величины. Гл. 1. В ней в кратких словах излагается учение о Св. Троице, причем о Духе Св. говорится, что Он исходит от Бога Отца через Сына. Гл. 2. Св. Писание произошло от Бога, виновник его Св. Дух, а не кто другой. Его (Писания) свидетельство высшего достоинства, по сравнению со свидетельством, принадлежащим Церкви; ибо не одно и то же — будем ли мы получать наставление от Духа Св. или человека. Последний по неведению может впадать в заблуждение, обманывать и обманываться (речь идет о Церкви). Гл. 3. Всеблагой Бог прежде сотворения мира (πρὸ καταβολῆς κόσμου) предопределил избранных к Православию, независимо от их дел, а осужденных, по неограниченной Своей воле (αἰτίαν εἶναι τὴν θείαν θέλησιν), отверг так же, прежде веков (ὡσαύτως πρὸ τοῦ τὸν αἰῶνα γενέσθαι), по правосудию, ибо Он не только благ, но и правосуден. Гл. 4. Все сотворенное имеет добрую природу, потому что произошло от Бога, а то, что составляет зло, произошло от дьявола и человека. Гл. 5. Всем управляет Божественное провидение. Гл. 6. Грех от первого человека распространился на весь род человеческий. Гл. 7. В ней говорится о воплощении Христа, искуплении Им людей и ожидаемом Его втором пришествии. Гл. 8. Иисус Христос, седящий одесную Бога Отца, есть единственный первосвященник и ходатай, Он один печется о Своих, т. е. христианах (μόνος κήδεται τῶν ἰδίων). Очевидно, исключается ходатайство святых за род человеческий. Гл. 9. Никто без оправдывающей веры в Иисуса Христа не может угодить Богу и спастись. Гл. 10. Христос есть единый глава Церкви, человек же смертный не может быть ее главой (против папства). Гл. 11. Члены

[1] *Pichler.* Op. cit. S. 159–162.

Церкви состоят из людей святых, предопределенных к жизни вечной (блаженству). Гл. 12. Воинствующая Церковь освящается и наставляется от Св. Духа, Которого как истинного Утешителя и Наставника посылает Христос от Отца. Нужно утверждать, что Церковь в земном ее состоянии может заблуждаться и вместо истины избирать ложь. Гл. 13. Человек оправдывается верой, а не делами; дела служат для выражения нашего избрания ко спасению, но не имеют значения перед судом Божьим. Гл. 14. Свободная воля мертва в тех, кто не возрождены, и все, что они ни делают, — грех; у возрожденного же, при посредстве благодати, свобода восстанавливается и оживотворяется. Гл. 15. Есть только два евангельских таинства, установленных Господом, свыше же этого числа нет таинств. Гл. 16. В ней говорится о таинстве Крещения и плодах его. Гл. 17. Здесь идет речь о таинстве Евхаристии и между прочим написано: верующие причастники приемлют Тело Господне не чувственно (раздробляя его зубами), но душевно (ἀλλὰ τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει κοινωνοῦντας); ибо Тело Господне есть не то, что видим и объемлем чувственным зрением, а есть то, что вера духовным образом (πνευματικῶς) постигает, представляет и сообщает; плод таинства потерян для того, кто без веры приемлет Тело и Кровь (т. е. хлеб и вино остаются для него, чем они суть). Гл. 18. Души, по разлучении от тел, получают блаженство или подлежат осуждению, по смерти нет покаяния, время благодати есть земная жизнь. Выдумка о чистилище не должна быть принимаема, каждый в этой жизни должен соделывать свое спасение. — В заключение присоединены четыре вопросо-ответа. В первом вопросе говорится, всем ли христианам дозволительно чтение Св. Писания, и ответ дается утвердительный. На второй вопрос, ясно ли для христианских читателей Св. Писание, в ответ говорится, что хотя понимание Св. Писания сопряжено с затруднениями, оно становится ясным для просвещаемых благодатью Божьей, при объяснении одних мест в нем другими (допускается свободное толкование Библии без ближайшего руководства Церкви). На третий вопрос, какие книги принадлежат к составу Библии, дается ответ, что книг Св. Писания столько, сколько указано собором Лаодикийским в IV в. (пр. 60-е), с присоединением Апокалипсиса, не упомянутого указанным собором, причем неканонические книги исключены из состава Библии (по примеру протестантов). Четвертый вопрос сформулирован так: как нужно мыслить об иконах? В ответе дается знать, что почитание и поклонение иконам ясно запрещены в Св. Писании с присовокуплением разрешения иметь иконы Спасителя и святых не для поклонения. Лучше последовать заповеди Божьей, чем нелепым вымыслам людей, — сказано здесь.[1]

[1] *Kimmel.* Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Ienae, 1850. Pars. I. P. 24–44. — Издатель помещает «Исповедание» Кирилла в числе памятников веры Православной

Из числа восемнадцати частей вышеизложенного «Исповедания» две: 3-я — о безусловном предопределении и 17-я — о Евхаристии — составлены, несомненно, в духе кальвинизма. Части же 2, 8–15 и 18-я носят общепротестантский характер, но в них можно найти и следы влияния кальвинизма, так как, по суждению Пихлера, все сочинения Кальвина отличаются неустойчивостью мысли и неопределенностью и двусмысленностью выражений, и в этом отношении рассматриваемое «Исповедание» очень напоминает собой эти сочинения.[1] Другие члены этого же «Исповедания» отчасти неопределенны, а отчасти выражают православное учение. — Что касается четырех вопросоответов, то, за исключением первого, они отпечатлевают на себе дух протестантства.

Нет сомнения, что такого важного шага, как издание «Исповедания», безусловно протестантского характера, Кирилл Лукарис не мог сделать сразу, под влиянием минутного увлечения. Вероятно, были обстоятельства в его предшествующей жизни, которые предрасположили его к такому поступку. И действительно, подобного рода обстоятельства можно найти в его жизни. Так, в 1599 и 1600 гг. происходили сношения между польско-литовскими протестантами и Восточной церковью, имевшие целью достигнуть между ними соединения; в этих сношениях принимал участие и Кирилл и, во всяком случае, хорошо их знал. Польско-литовские протестантские пасторы обратились в 1599 г. с письмом на имя Константинопольского патриарха, в котором между прочим находились следующие строки: «Главная наша мысль есть соединиться с теми, которые верны чистейшему учению и хотя отдалены от нас пространством, но тем более приближаются к нам исповеданием благочестия и верой. Такой мы всегда почитали Восточную церковь в Греции, потому мы усиленно желаем при этом случае вести беседу с вашим достопочтенным отечеством о деле веры и сообща поискать средств соединить наши православные общества с вашими Церквами и теснейшим каким-либо союзом любви связать на последующее время. Мы сочли нужным просить от вас совета и содействия, чтобы, если это возможно, устранив все несогласное с евангельской истиной, служить Богу под единым главой — Христом, в единстве веры и братской любви. Сколько мы могли узнать из новейших писателей вашей Церкви, между нами существует наилучшее соглашение. О церемониях же и внешних обрядах теперь не рассуждаем, ибо знаем, что иногда многое следует допускать, снисходя ко времени и долгой привычке». Авторы письма просили патриарха назначить

---

Восточной церкви, но без должных оснований. Это исповедание есть выражение верований лишь частного лица.

[1] *Pichler.* Op. cit. S. 193.

время и место для ведения переговоров.[2] Письмо это вместо патриарха Константинопольского попало Мелетию Александрийскому, управлявшему тогда делами Константинопольской церкви на правах местоблюстителя. Сохранилось и другое письмо, написанное в то же время и на имя Мелетия Александрийского и подписанное одним из тех лиц, имя которых значится в подписи под письмом, нами уже изложенном. Здесь между прочим читаем: «Если у вас есть в настоящее время какое-либо сокращенное изложение учения вашей Церкви, то мы охотно приняли бы и прочли. И мы питаем уверенность, что наши братские предложения о вере и благочестии будут иметь добрый прием у вас, так чтобы мы соединились в братской любви во Христе и стали едино в Господе и Его истине».[2] Об этих сношениях протестантов с Восточной церковью хорошо знал Кирилл, находившийся в это время в тех же странах, из которых написаны эти письма: сюда в сане архимандрита Кирилл прибыл по воле именно Мелетия для наблюдения за ходом здешних церковных дел. Конечно, Кирилл был осведомлен и по отношению к тем ответам, которые получились от Мелетия. Последний благосклонно встретил эти письма и был намерен дать делу надлежащий ход. Так, в письме к протестанту Мартину Броневскому он говорил: «Мы скорбим и должны скорбеть, что мы не столько разделены такими расстояниями стран, сколько по тем делам, где следует быть единодушными тем, которые носят имя Христа Бога. Но мы уповаем, что будет некогда время, когда и им положит конец Всевышний Промыслитель».[3] Нужно сказать, что польско-литовские протестанты прислали Мелетию и свое вероизложение, состоявшее так же из 18 членов, как и «Исповедание» Кирилла. В решении дальнейших вопросов, по мысли Мелетия, отводилось значительное место и для деятельности Кирилла, который, как видно из писем Мелетия к вышеуказанным лицам, пользовался благорасположением польско-литовских протестантов.[4] Положим, эти сношения протестантов с Восточной церковью из-за скорой смерти Мелетия остались без последствий; но во всяком случае они побуждали Кирилла впоследствии не страшиться подобных же переговоров с протестантами о соединении Церквей. Быть может, и вероизложение протестантов, о котором мы упоминали, имело какое-либо значение в дальнейшей истории Кирилла. Можно утверждать, что мысль о сближении с про-

[1] *Малышевский И. И., проф.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Т. 2. Киев, 1872. С. 146–149. — Том этот представляет исключительно собрание документов, относящихся к истории Мелетия.

[2] Там же. С. 152–153.

[3] Там же. С. 145–146.

[4] Там же. С. 144–145.

тестантами уже и в это время заинтересовала его. Мысль эта не угасла у него и впоследствии. Известный уже нам Митрофан Критопул был отправлен Кириллом в 1617 г. в продолжительное заграничное путешествие по протестантским странам как для его научного образования, так и затем, чтобы, ознакомившись с протестантскими Церквами и их учением, выработать план соединения этих Церквей и Греческой церкви.[1] Сам Критопул о составленном им за границей «Исповедании веры» говорит, что он хотел при его посредстве облегчить соглашение между протестантами и греками; он писал одному протестантскому проповеднику: «Когда увидят (протестанты), что мы согласны в самом необходимом, то поймут, что и остальное легко и удобно может быть улажено».[2] Очевидно, мысль о сближении вышеуказанных исповеданий с давних пор глубоко залегла в душе Кирилла. Прибытие в Константинополь женевского кальвиниста Лежера подогрело ее. Ум и влияние Лежера докончили остальное. Кирилл сам пошел навстречу протестантам и позволил издать в свет его только что рассмотренное «Исповедание»...

Если уже во время бытия Кирилла патриархом Александрийским неправославные его идеи возбуждали движение против него (о чем было сказано раньше), то тем более этого можно было ожидать с перемещением его на Константинопольскую кафедру. Так и случилось. Посольства римско-католических держав, убедившись вскоре в протестантских тенденциях патриарха, всячески старались вредить ему. В 1623 г. французский посланник писал своему королю: «Вы приказываете мне постараться, если возможно, низвергнуть греческого патриарха в Константинополе, как весьма опасного еретика. Я не теряю случая. Этот патриарх — весьма опасный еретик, он не имеет иной цели, как довести Римскую церковь до ослабления и утвердить кальвинское учение в Греции и во всех восточных странах».[3] Ввиду этого католические посольства низвергали Кирилла с кафедры, а протестантские снова возводили его; патриаршее место в Константинополе сделалось ареной интриг и прискорбных случайностей. В 1628 г. Константинополь посетил Мелетий Смотрицкий, архиепископ Полоцкий, и Кирилл без всякой осторожности дал прочесть ему какое-то свое рукописное сочинение в форме диалога, в котором утверждалось, что нужно признавать только два таинства, что молитвы за умерших

---

[1] *Ρενιέρης*. Σ. 100.

[2] Письмо это в переводе напечатано в преждеупомянутой статье проф. И. Е. Троицкого «Труды архим. Андроника Димитракопула». С. 616. Ср.: *Legrand*. Op. cit. T. IV. P. 339.

[3] См. вышеуказ. статью А. В. Горского «О соборе Иерусалимском 1672 года». С. 584. (Прибавления к Творениям св. Отцов. Т. 34).

бесполезны, и пр. А на словах Кирилл еще сказал, что исповедь во грехах не нужна. Вскоре все это огласилось благодаря одному сочинению Мелетия, изданному в 1629 г.[1] Кирилл стал предметом недоброжелательного внимания и за пределами его Церкви. Первое издание «Исповедания» Кирилла в том же 1631 г. вызвало опровержение со стороны грека-униата Матфея Кариофила.[2] Православие Константинополя омрачилось. Но особенно сильное движение возникает в Константинополе вскоре по появлении «Исповедания» Кирилла в греческом оригинале. По словам письма Лежера,[3] написанного в 1634 г. в Женеву, злоба врагов Кирилла усилилась, появились «летучие сочинения в форме писем», или, точнее сказать, «пасквили», пущены были в дело «всевозможные ухищрения самого ада». Смута росла...

По изложении и разъяснении замечательнейшего факта из жизни Кирилла Лукариса, т. е. обнародования им известного «Исповедания», доскажем остальную историю этого патриарха, твердо держась намеченных нами рамок.

Вскоре патриарх по происках римско-католических посланников, нашедших себе поддержку в греческих архиереях, лишается кафедры и претерпевает ссылку сначала на Тенедосе, потом на Хиосе, наконец на Родосе. Из этих мест заточения он написал несколько писем, или, точнее, записок, известному уже нам Лежеру, находившемуся в это время в Константинополе при исполнении своих обязанностей. В этих письмах Кирилл неоднократно возвещает о своей крепкой привязанности к кальвинизму и сообщает некоторые известия о том противодействии его учению, какое он встречал в это время. В первом из писем к Лежеру Кирилл, опасаясь, чтобы изгнание не окончилось для него смертью, просит своего друга в подобном случае заявить следующее: что он, Кирилл, умер, оставаясь верным учению Кальвина, как это учение изложено в его собственном «Исповедании» и в прочих известных реформаторских исповеданиях; что он всегда страшился заблуждений папистов и суеверий греков; что он одобряет и приемлет учение достойнейшего учителя Иоанна Кальвина и всех его последователей.[4] Письмо относится к марту 1634 г. В другом письме к Лежеру, очевидно, под влиянием споров с одним из его жарких противников, Кореесием, врачом по профессии, он с насмешкой пишет об этом лице, осмеивая непонимание им протестантского учения о едином Ходатае; по суждению Кирилла, Кореесий и его ученики так невежественны, что они могут возбуждать только ужас. Здесь же встречаем неприличное в устах автора

[1] *Pichler.* Op. cit. S. 204; *Малышевский И. И., проф.* Мелетий Пигас... Т. I. С. 560.
[2] *Legrand.* Op. cit. T. I. P. 288.
[3] Ibid. P. 380.
[4] *Pichler.* Op. cit. S. 164.

замечание о Евхаристии, а именно такое: «Пресуществление из кусочка хлеба или даже из сухой крошки делает Христа».[1] Еще в другом письме (1635 г., как и предшествующее) Кирилл благодарит Лежера за присылку ему какого-то рукописного сочинения о Евхаристии; это сочинение Лежера он очень хвалит, называет его угодным Богу и собирается перевести его на греческий язык. В этом же письме Кирилл выражает сомнение в подлинности послания апостола Иакова, так как оно будто бы стоит в противоречии с учением апостола Павла об оправдании верой. Автор письма еще делает замечание, что писатель послания ничего не говорит о таинстве Воплощения и вообще холодно говорит об Иисусе Христе, едва упоминая Его имя.[2] Последнее письмо, написанное Кириллом Лежеру из ссылки же, тоже заслуживает внимания (1636 г.). В нем он всячески бранит вышеупомянутого врача Кореccия, его противника; отсюда можно заключать, что Кореccий своей православной полемикой слишком досаждал патриарху. Кирилл выставляет его приверженцем некоторых папских доктрин, именует его презрителем благодати Иисуса Христа, исказителем учения о Евхаристии, объявляет его еретиком, достойным вечного осуждения, идолопоклонником, и наконец, пишет о нем, что в глубине сердца он преисполнен атеизма.[3] Кстати, передадим сведения еще об одном письме Кирилла к Лежеру, написанном уже по возвращении Лежера с Востока в Женеву, так сказать, прощальном письме (в 1637 г.). Автор уверяет Лежера, что у всех греков будет сохраняться о нем память как о человеке, отличающемся честностью, ученостью и святостью. Благодарит Бога, давшего Лежеру возможность благополучно совершить его возвращение с Востока. Обнадеживает его и, по-видимому, сам верит, что с «благословением Божьим церковь Греческая получит новое, лучшее течение, и что православная евангельская (кальвинская) вера распространится, истина воссияет и что все будет реформировано согласно слову Божьему». Письмо оканчивается словами: «Братски приветствую всех достопочтенных учителей вашей Церкви и молю Господа, чтобы Он благословил их успехом во всех их начинаниях».[4]

Очень любопытно письмо Кирилла, написанное им в Женеву же вскоре по возвращении его в 1636 г. из ссылки в Константинополь. Из письма видно, что в этом случае он не тотчас поселился в патриархии, хотя и занял патриаршее место, а долго проживал в качестве гостя у голландского посланника — указание на большую близость хозяина и гостя. Письмо адресовано не на имя

[1] *Aymon.* Op. cit. P. 67; *Legrand.* Op. cit. P. 479.
[2] *Aymon.* Op. cit. P. 85–86; *Legrand.* Op. cit. P. 477–478.
[3] *Aymon.* Op. cit. P. 107–108; *Legrand.* Op. cit. P. 483–484.
[4] *Aymon.* Op. cit. P. 115–118; *Legrand.* Op. cit. P. 486–488.

отдельного лица, а на имя всего лучшего общества Женевы, а именно так: «Великим и славным сенаторам, достопочтеннейшим ученым, пасторам, профессорам и правителям города Женевы и ее Церкви», которых он именует «друзьями и возлюбленнейшими братьями о Христе» и которым он желает братского мира и всякого благополучия. Затем он восхваляет Лежера за то, что он оказал большие услуги церкви (Греческой), и за то, что он разъяснил самому Кириллу многое по части догматов и вообще раскрыл ему истину в разных отношениях. Автор пользуется случаем, чтобы возвеличить и имя Кальвина, называет его святейшим и мудрейшим учителем (dottor santissimo e sapientissimo),[1] который блаженствует на небесах в сонме величайших праведников». Еще раз он же заявляет, что он открывает свое сердце перед вселюбезнейшими братьями, утверждая, что он принимает их учение за православное и кафолическое учение и отвергает римское как извращенное. Он сознается, что против такой исповеди его подвигнутся и самые горы, но он не перестанет говорить: Господь мое спасение, кого устрашуся? В конце письма Кирилл в чувстве благодарности перед голландским посланником Гагеном называет его «столпом и утверждением православной кафолической веры».[2] В этом письме Кирилл высказывается ясно и в полной мере.

Конец жизни Кирилла, как известно, был в высшей степени трагический. По политическим подозрениям он был по распоряжению турецкой власти удавлен, и труп его извержен в море. Это произошло в 1638 г.

Как смотреть на такой странный и необычайный факт увлечения протестантизмом со стороны патриарха Кирилла Лукариса, увлечения, доходившего до того, что он решился даже издать «Исповедание» в духе кальвинизма? Как объяснить себе возможность появления такого исторического факта? Какой цели стремился достигнуть Кирилл? Ответ на вопрос старается дать известный римско-католический писатель Пихлер в следующих словах: «Несомненно, Кирилл обладал стремительным умом и большой природной любознательностью, которые благодаря его учителям сильно развились и были обогащены познаниями. Но в Греческой церкви не существовало никакой богословской школы, которая научила бы его разобраться в тех воззрениях, с какими ему приходилось встречаться. Между тем, он постоянно должен был выслушивать насмешливые отзывы европейцев о крайнем невежестве греческого клира, и потому он стал стыдиться своей принадлежности к этому последнему. К этому располагало его и то, что, сделавшись патриархом в тридцатилетнем возрасте, он приписывал такой успех своей импонирующей учености,

[1] Письмо написано по-итальянски.

[2] *Aymon*. Op. cit. P. 1–6; *Legrand*. Op. cit. P. 457–460.

а толпа льстецов поддерживала его в таком самомнении. Знаменитые государственные мужи и ученые предлагали ему свою дружбу, и вот по Европе разнеслась слава о его учености и доблестях. В нем, Кирилле, утверждалось воззрение, что у него нет ничего общего с греками современности, что они стоят неизмеримо ниже его, да и сами они говорили, что по сравнению с ним они ослы. Единственное отношение, в какое он мог поставить себя к ним, — это сделаться реформатором у них: так, по крайней мере, казалось ему. Но эта предполагаемая реформа могла прийти только с Запада, и притом от протестантов; другой возможности ему не представлялось, так как весь ход его образования ставил его во враждебные отношения к Риму. Это, а не что другое, сделало его еретиком (т. е. протестантом): ненависть к Риму, с одной стороны, и гордость своим образованием, ставившим его высоко над греками, — с другой. Тем и другим воспользовались в своих интересах протестанты; в их руках он стал игрушкой. Первыми интеллектуальными виновниками нестроений были голландцы, которые смотрели на Восток как на место развития их пропаганды, а на Кирилла, при его бесхарактерности, как на орудие к достижению своих целей. Несправедливо было бы думать обратное, т. е. что Кирилл воспользовался кальвинистами как средством к достижению его честолюбивых планов (имеется в виду его желание при их посредстве удерживаться на патриаршей кафедре), ибо такое понимание дела противоречит не только фактам, но и его характеру, лишенному необходимой твердости и энергии»[1]. В этом объяснении факта нельзя не находить много верного. Но мы не думаем, чтобы Кирилл на самом деле мечтал сделаться действительным реформатором Греческой церкви в духе протестантства. Сам он высказывался в двояком роде: то представлял себе реформу возможной и легко осуществимой (письма в Женеву), то желательной, но далекой от осуществления (письма к Утенбогерту), и едва ли нужно сомневаться, что в последнем случае он был более искренен. Да и для роли реформатора он не годился. Он много говорил о реформе и *ничего* не делал для нее. Разве так поступают действительные реформаторы? Всего его мысли о реформе — мысли чужие, взятые напрокат. Сам он в этом случае не придумал ничего. Из такой личности не могло выйти инициатора дела; а без собственной инициативы важного дела сделать невозможно. Сам Кирилл хорошо сознавал это, — и дальше слов не шел. Правда, он издал известное «Исповедание», и в этом, конечно, была своя цель. Кирилл таким смелым поступком хотел и других греков сделать смелее, заставить их выйти из инертного состояния. Но его поступок не вызвал соответствующего движения. Вероятнее всего, Кирилл рассчитывал, что реформа будет входить

[1] *Pichler.* Op. cit. S. 109–110.

в жизнь сама собой, без крутого переворота, в силу сознания о необходимости для Греческой церкви выйти из векового застоя. Однако расчеты патриарха нимало не оправдались.

Одно можно утверждать: в Греческой церкви XVII в., без сомнения, по примеру и под влиянием Кирилла образовался небольшой кружок протестантствующих богословов, к рассмотрению которого и обратимся.

## III

Кружок протестантствующих богословов в Греческой церкви XVII в. — *Захария Герган*, его образование в Германии, он — греческий митрополит; его «Катехизис» и современное его появлению его опровержение. — *Феофил Коридаллевс*, биографические сведения о нем, его речь в Константинополе в похвалу Лукариса и его «Исповедания», волнения из-за нее и торжественное ее опровержение; он делается митрополитом; характеристический анекдот о нем, другие сведения, свидетельствующие о его протестантских стремлениях. — *Максим Каллиполит*, его простонародный перевод Нового Завета, оппозиция против перевода в Константинополе, основания считать этот перевод делом, имевшим протестантские тенденции. — *Нафанаил Канопий*, протосинкелл патриарха Лукариса, письмо его к кальвинисту Лежеру с описанием смерти этого патриарха. — *Иоанн Кариофилл*, ученик Коридаллевса; смуты, произведенные в Константинополе его протестантскими мыслями; два собора против него в Константинополе, последующая его судьба. — Значение истории протестантской смуты в Греческой церкви XVII в. для этой Церкви.

Около Кирилла Лукариса, а несколько позднее под его влиянием в Греческой церкви XVII в. образовался кружок протестантствующих богословов, которые старались знакомить греков с протестантским учением и склонять к нему. Этот образ действий указанных богословов не имел ни определенного плана, ни твердо намеченных целей и в общем представляется явлением случайным, плодом необдуманных увлечений новизной. Да и сам кружок протестантствующих богословов был очень невелик, что и естественно, если возьмем во внимание замечательную приверженность греков к исконному у них Православию и их страх перед религиозными нововведениями. Вот главные лица, принадлежавшие к рассматриваемому кружку: Герган, Коридаллевс, Каллиполит, Канопий, Кариофилл.

*Захария Герган*. Происходил из знаменитой фамилии и был родом из Арты в Албании. По какому-то случаю он получил образование в Германии и сделался приверженцем лютеранского лжеучения. В 1622 г. видим его еще

в Виттенберге, но вскоре затем он появляется в Константинополе и возводится в сан митрополита Навпактского и Артского; есть все основания полагать, что поставление его в архиереи произошло по воле и определению патриарха Кирилла Лукариса.[1]

Протестантский дух своего учения Герган выразил в составленном им «Катехизисе». «Катехизис» этот является библиографической редкостью, так что даже ученым грекам нашего времени он известен только по названию.[2] Сообщим о нем сведения, какие нам удалось собрать.

Книга имеет такое заглавие: «Христианский катехизис во славу Человеколюбца, Бога Отца, Иисуса Христа и Духа Святого, для чести и на помощь боголюбивым грекам». Напечатан он в Виттенберге в 1622 г. Значит, он издан прежде, чем Герган сделался митрополитом. «Катехизис» открывается введением, в котором на первом месте находится обращение к герцогу Саксонскому Иоанну Георгу. Здесь говорится, что первоначальное намерение автора состояло в том, чтобы отправиться для научного образования в Рим, но что Промысел направил его во владения герцога Саксонского, и за это он воссылает хвалу преблагословенной Троице. Затем Герган в пышных выражениях благодарит герцога за то, что осыпал его милостями в то время, когда он учился в Виттенбергском университете богословским и другим наукам, причем благодарный грек указывает, что герцогом сделано немало и других благодеяний, о которых он не хочет говорить открыто. «Исповедую имя твое во языцех и воспою его», — говорит грек, обращаясь к своему благодетелю, которого он считает вправе назвать публично достойнейшим отцом греческого народа. Наконец, автор пишет, что он посвящает свой труд — «Катехизис» — герцогу в изъявление чувства благодарности.

За первым обращением следует второе, в котором речь обращена к царям Московии и Грузии, господарям Молдавии и Валахии, к патриархам, митрополитам и пр. Затем, указав на то, что Церковь имеет всегда врагов истины, автор выражает уверенность, что и его книга будет встречена враждебно. «Я не сомневаюсь, — говорит Герган, — что дьявол не преминет возбудить злых и развращенных людей, которые будут превратно судить о моей книге». Такими предполагаемыми врагами книги, по мнению автора, прежде всего станут приверженцы папства (haeretischismatopapicolae); другой род врагов составят те греки, которые открыто признают себя приверженцами греческой веры, а в тайне являются сторонниками папства. Автор считает нужным

[1] *Σάθας*. Νεοελληνικὴ φιλολογία. Ἀθῆναι, 1868. Σ. 308.

[2] Так, сейчас упомянутый грек Сафа (Σάθας) не знает даже, где был напечатан «Катехизис» и был ли вообще напечатан.

предостеречь своих читателей от тех и других врагов его книги, имеющих вредить или открыто, или прикровенно. «Вы не должны удивляться или поражаться, когда услышите, — замечает автор, — что злые люди будут худо отзываться о моей книге, ибо людям нечестивым свойственно худо мыслить о благом и спасительном деле». В книге есть еще третье обращение: «К христианскому читателю». Здесь он просит этого последнего извинить, что книга написана на народном (новогреческом) языке (barbaro stylo), «ибо, — говорит он, — мы лишились царства, а вместе с тем и мудрости: нет у греков ни гимназий, ни академий (университетов), а есть только первоначальные школы». «Наш народ, — восклицает Герган, — некогда наивысший и мудрейший, теперь занимает самое низкое место!» Интересно читать в заключении введения следующую приписку: «Этот богословский трактат, написанный Захарией Герганом, итакийским греком, воспитанником нашей академии, на смешанном, вульгарном языке ради пользы своих единоземцев, современных греков, мы читали и по содержанию его (трактата) одобрили и разрешили к печатанию. Декан, сеньор (senior) и прочие доктора и профессоры богословской коллегии в герцогском Виттенбергском университете».[1] Конечно, такое одобрение и разрешение очень странно читать при книге, именуемой «Катехизисом», написанной на греческом языке (введение, впрочем, изложено еще и по-латыни) и назначенной для православных греков; но эта странность исчезает, если припомним, что сочинение составлено было в протестантском духе.

К сожалению, «Катехизис» Гергана составляет, как мы уже упоминали, великую библиографическую редкость, а описаний его содержания мы не знаем; ввиду этого мы не можем сообщить никаких подробностей о книге указанного греческого богослова. Известно, однако, что вскоре после появления этой книги вышло в свет ее опровержение. Имеем в виду сочинение Матфея Кариофилла, униата, который именовал себя архиепископом Иконийским: «Опровержение псевдо-христианского катехизиса, изданного греком Герганом» (Рим, 1631 г.). Книга посвящена папе Урбану VIII. Число заблуждений, рассмотренных Кариофиллом и найденных им у Гергана, достигает семидесяти. К сочинению приложена «Монодия о бедствиях несчастной Греции»; по своему содержанию эта монодия есть только памфлет, направленный против Греческой церкви и архиереев, к ней принадлежавших. Здесь между прочим рассказываются сплетни по поводу известного Мелетия, патриарха Александрийского.[2] В подробностях остается неизвестным и это

[1] *Legrand*. Op. cit. T. I. P. 159–166.

[2] Op. cit. T. I. P. 285–287.

«опровержение» воззрений Гергана, а потому остается неразъясненным, на какие стороны указанного «Катехизиса» наиболее нападал Кариофилл. Известно только, что этот последний относился очень строго к Гергану, именовал его змеей, волком, нечестивцем, дьяволом и, что особенно важно для нас, лютеранином, т. е. находил его изменившим Православию в пользу протестантства.[1]

«Катехизис» Гергана скоро распространился по Греции и проник в Западную Русь, без сомнения, порождая смуту в умах. Но не видно, чтобы тогдашний патриарх Кирилл Лукарис беспокоился по этому поводу. Да и можно ли было ожидать других отношений Кирилла к книге, автора которой он возвел даже в сан митрополита?

*Феофил Коридаллевс.* — Феофил, по выражению историка Мелетия Афинского, «весьма много прилежал и соглашался с Кириллом Лукарисом, будучи его единомышленником»;[2] а по выражению историка Сафы, он сделался «пригодным орудием для лютерано-кальвинистов, желавших распространения своего учения между греками».[3] Феофил родился в Афинах в 1563 г., учился сначала в Риме в Греческой коллегии, а потом в Падуанском университете, где и слушал свободомысленного профессора Кремонини, о котором мы уже упоминали, когда говорили о научном образовании Кирилла Лукариса. По окончании своего образования он возвратился на родину, в Афины, и открыл здесь философскую школу. Вскоре он приобрел славу первого и великого философа своего народа. Преподавание его не было чуждо того свободомыслия, которым отличался и вышеназванный Кремонини. В 1624 г. Феофил посылал поздравление Кириллу Лукарису, приветствуя его вторичное восшествие на Константинопольскую патриаршую кафедру. Это открыло путь к сношениям между указанными лицами. Заботясь о процветании патриаршей школы в Константинополе, Кирилл пригласил Коридаллевса занять преподавательское место в ней и принять на себя обучение Аристотелевой философии. Приглашенный охотно отозвался на этот призыв, приехав в Константинополь не позднее 1629 г. Для обеспечения нового профессора в материальном отношении ему была дана в заведование одна из столичных церквей.[4] И вот, по замечанию Досифея Иерусалимского, с прибытием Коридаллевса к Кириллу «обманщик

---

[1] *Heineccii* Abbildung. der alten und neuen Griechischen Kirche. Theil. I. Leipzig, 1711. S. 193.

[2] *Μελετίου.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Τ. ΙΙΙ. Σ. 451.

[3] *Σάθας.* Νεοελληνικὴ φιλολογία. Σ. 251.

[4] *Σάθας.* Σ. 250; *Γεδεών.* Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Κωνσταντινούπολις, 1881. Σ. 74–75; *Pichler.* Op. cit. S. 47.

присоединился к лицемеру и нечестивец — к еретику».[1] При указанном случае Феофил принял монашество и получил имя Феодосия, но к монашеству своему он относился своеобразно: то снимал его с себя, то опять принимал. В должности преподавателя патриаршей школы он оставался до смерти Кирилла Лукариса (до 1638 г.).[2]

По смерти этого патриарха Коридаллевс на некоторое время покидает столицу, но потом опять возвращается сюда (в 1639 г.), пользуясь тем, что на патриарший престол был избран новый патриарх — Парфений I, человек, расположенный к нему. Но возвращение Коридаллевса послужило к смутам в Константинополе. Наступил день, когда новый патриарх должен был торжественно воссесть на патриарший престол. По обычаю этот обряд интронизации сопровождался панегирической речью в честь патриарха. Этот долг в настоящий раз принял на себя Феофил Коридаллевс как человек, отличавшийся красноречием. Но речь была необычна. В ней он распространился о предшественниках Парфения I и с особенным внимание остановился на личности Кирилла Лукариса. Оратор при этом осмелился восхвалять его известное протестантское «Исповедание»; он говорил, что «главы» («Исповедание») Кирилла — столп благочестия, что Церковь должна утверждаться на них и что если кто не соглашается с ними, тот нечестивец, и вообще называл их точным изложением веры Восточной церкви. Из числа догматов он коснулся при этом случае учения о пресуществлении и относился к нему отрицательно. Новый патриарх и Константинопольский синод должны были все это выслушать. Разумеется, подобная речь приводила их в смущение и страх. Но они не решились прервать его и осыпать упреками. День интронизации патриарха считался большим празднеством, омрачать которое пререканиями архиереи не хотели. Оратора выслушали в молчании.[3]

Прошло некоторое время, прежде чем Коридаллевс получил надлежащий отпор своим воззрениям. Сначала почему-то ждали, что сам оратор покажет раскаяние в том, что он наговорил; но такого не последовало. А главное дело, кажется, состояло в том, что Парфений I, питая благорасположение к Коридаллевсу, желал щадить его. Но затем, под давлением общественного мнения, патриарх нашел нужным поручить какому-либо сведущему человеку публичное опровержение вышеуказанной речи. Выбор пал на константинопольского иерокирикса Мелетия Сирига, который еще предшественником Парфения I

[1] В его «Истории Иерусалимских патриархов» (на греч. яз.). Кн. 11, гл. 10, § 2. С. 1172.

[2] *Σάθας*. Σ. 250; *Γεδεών*. Σ. 76.

[3] В «Истории Иерусалимских патриархов». Там же. С. 1172; *Σάθας*. Σ. 251–252.

был вызван из Александрии в Константинополь для борьбы с религиозными идеями, рассеиваемыми Лукарисом и Коридаллевсом во вред Православию. Днем для публичного изобличения указанного лица был избран праздник (неделя) св. Отец в октябре того же 1639 г. Сириг взошел на амвон и в энергической проповеди восстал против Лукариса и тех мыслей, которые недавно были выражены его апологетом Коридаллевсом. Этого последнего он приравнивал к таким древним врагам христианства, как философ Порфирий, и к таким еретикам, как Ориген, Аэций, Евномий и Филопон, не чуждым философских познаний. Нужно при этом помнить, что Коридаллевс в свое время славился преимущественно как философ. Сириг между прочим говорил, что Коридаллевс скорее может называться «богоненавистником» (μισόθεος), чем «боголюбцем» (θεόφιλος). Он, в частности, разбирал его ложные мнения, и в особенности опровергал его лжеучение относительно таинства Евхаристии, так как Феофил не признавал пресуществления даров. Случилось так, что и сам Коридаллевс, присутствуя в храме, должен был выслушать эту неприятную для него проповедь. Мало того, возникло народное движение, направившееся против вольнодумного богослова, и последний едва спасся от народного мщения, тайно убежав из церкви. Он нашел себе убежище в доме дружественного ему архонта Димитрия Иулиана (или Гулиана) и потом снова начал здесь преподавание наук, излагая, по выражению Досифея Иерусалимского, вместо богословия кальвинизм и вместо философии — атеизм.[1]

Дальнейший факт в жизни Коридаллевса представляет собой полную неожиданность. Этот заблуждающийся человек снова принимает отринутое было им монашество и делается митрополитом Навпактским и Артским, и это произошло очень скоро, в ноябре 1640 г. Возведение Коридаллевса в архиереи стараются объяснить тем, что будто бы он принес раскаяние в своих заблуждениях, но вся последующая его жизнь не доказывает этого. Вероятнее всего предполагать, что такое явление произошло вследствие излишнего послабления со стороны патриарха Парфения I, благоволившего к Коридаллевсу и, может быть, не совсем холодно относившегося к затеям Кирилла Лукариса. Впрочем, указанное лицо недолго продержалось на митрополичьей кафедре — оно было смещено. Случилось так или вследствие того, что он оказался (чего и можно было ожидать) нетвердым в догматах, или вследствие того, что он был крайне неопытен в делах церковного управления. К тому же о нем говорят, что, принимаясь по обязанности архиерея за решение тех или других дел, хотя бы и церковных, он позволял себе смеяться над ними.[2]

---

[1] История Иерусалимских патриархов. Там же; *Σάθας*. Σ. 251–252; *Γεδεών*. Σ. 80.

[2] *Σάθας*. Σ. 253; *Γεδεών*. Σ. 78.

О Феофиле Коридаллевсе рассказывают следующий анекдот, характеризующий его вольнодумство по вопросу о пресуществлении в таинстве Евхаристии. Однажды к нему пришел какой-то архиерей, которого он пригласил к себе на обед. Дело, по-видимому, происходило в Афинах. За обедом гость спросил хозяина, почему он не употребляет рыбы. В ответ Коридаллевс сказал, что он мог бы иметь даже чернильную рыбу (σηπιά, сепия — моллюск, составлявший любимое блюдо древних афинян), если бы он захотел того. Гость на это заметил, что ведь это дорогая рыба и что ее затруднительно найти в данное время ввиду большого спроса на нее. И в ответ услышал следующее: благий владыко, ныне стоит только благословить твою подошву и отдать ее повару для приготовления, и ты будешь уже сыт. Но так как гость недоумевал, то хозяин прибавил в пояснение: не удивляйся, ибо кто обладает властью претворять хлеб в Тело Христово, тот еще легче может превратить в чернильную рыбу подошву.[1]

Лишившись митрополичьей кафедры, Коридаллевс впал в бедность и, несмотря на старость, вынужден был приняться за преподавание наук. Он умер в 1645 г. — Между его учениками встречаем некоего Стефана, сделавшегося преподавателем в Афинах и заявлявшего себя полным атеистом. В одном трактате (к ученику Евгению Этолийскому) Коридаллевс открыто защищал кальвинское учение о Евхаристии; а в первом из числа его изданных (в Лондоне) писем находятся похвальные речи относительно Кирилла Лукариса.[2]

Если при одном случае в 1644 г. Мелетий Сириг писал: «Преисполнился мир всякой смуты от лютеран и кальвинистов, смущают они бедных христиан (православных) и говорят, чтобы их догматы слушали, и простые люди им верят»,[3] то, без сомнения, он здесь имеет в виду ту смуту, какую производила проповедь Коридаллевса, направленная в защиту идей Лукариса и протестантского лжеучения.

*Максим Каллиполит.* — Как думают, Максим так называется потому, что был родом из Каллиполя. Греческие историки единогласно признают его учеником Кирилла Лукариса (так поступают Досифей, Мелетий Афинский, Сафа, Кириак), но, конечно, они так называют его не потому, что Кирилл был его учителем (Лукарис не проходил должности преподавателя), а потому, что Максим был близок к нему и был пропитан его протестантскими мнениями. По словам Сафы, Максим «был напоен ядом ереси (протестантства) и сделался пригодным органом для нее»[4]. Действительно, все, что мы знаем о Каллиполи-

[1] *Pichler.* Op. cit. S. 48.

[2] *Σάθας.* Σ. 253; *Pichler.* Op. cit. S. 48.

[3] (*Муравьев А. Н.*) Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. II. СПб., 1860. С. 306.

[4] *Σάθας.* Σ. 309.

те, свидетельствует, что он принадлежал к числу ревностных членов того протестантского кружка, какой образовался около Кирилла Лукариса. Правда, деятельность Каллиполита не обширна: он известен лишь переводом Нового Завета на простонародный греческий язык; но во всяком случае обстоятельства, при каких возник этот перевод, достаточно показывают, какие стремления заправляли ходом предприятия. История этого перевода в настоящее время, можно сказать, вполне разъяснилась. Перевод Нового Завета на простонародный греческий язык совершен в Константинополе вышеназванным Максимом Каллиполитом при участии патриарха Кирилла Лукариса, по настоянию известного Корнелия Гагена, голландского посланника при Порте, и Антона Лежера, капеллана этого посланника. Еще в начале 1632 г. Гаген писал голландскому правительству, что указанный перевод закончен. Он утверждал, что осталось только еще раз сверить перевод с оригиналом, что может лучше всякого другого сделать Кирилл Лукарис, если его многочисленные занятия позволят ему посвятить себя этому делу. Гаген предполагает, когда будет исполнено и это последнее дело, послать перевод для печатания в Женеву. Книга должна быть напечатана, по его предположению, в два столбца: в одном имелось в виду отпечатать древнегреческий текст, а в другом — его новый простонародный перевод. Так впоследствии, нужно сказать, и было сделано. В октябре голландское правительство сочло нужным обратиться к одному из профессоров Лейденского университета с такими вопросами: необходимо ли печатание вышеуказанного перевода и нет ли оснований опасаться, что перевод подобного рода вызовет споры и разделение между греками? Спрашиваемый профессор высказался в пользу печатания перевода и тем содействовал успеху предприятия. В том же октябре голландское правительство постановило такое решение: перевод напечатать и местом издания Нового Завета избрать Женеву, экземпляров изготовить 1500, которые потом переслать Гагену для раздачи, кому он заблагорассудит. Но печатание Нового Завета с переводом на простонародный греческий язык пошло не так быстро, как желали того лица, заинтересованные делом. Явилось немало препятствий. Главным из них нужно считать неожиданную смерть самого переводчика, Максима Каллиполита, умершего 24 сентября 1633 г. в Константинополе и погребенного на острове Халке. В донесении о событии, полученном в Женеве, переводчик назван ὁ παπᾶς, из чего видно, что он имел сан священника.[1] Другое препятствие к быстрому печатанию книги составляло то, что пересмотр перевода потребовал много времени. Этим делом занялся сам Кирилл, а так как свободного времени у патриарха было немного, то сверка шла медленно. Из сохра-

[1] Точнее сказать, сан иеромонаха.

нившегося до нас письма его к Лежеру видно, что советником патриарха в этом случае был этот последний протестантский пастор. В письме между прочим идет речь о наилучшем переводе некоторых изречений из Послания к Римлянам. В 1634 г. перевод был окончательно готов к печати, но тут явилась новая помеха: нужно было найти корректора для печати и послать его в Женеву, а это тоже сопряжено было с затруднениями. Расходы по напечатанию издания взяло на себя голландское правительство. В 1633 г. голландское казначейство выдало на расходы 2500 франков, а в следующем году еще такую же сумму. Потом оказалось, что всех этих денег было недостаточно для приведения дела к окончанию. Печатание шло медленно, издание появилось только в 1638 г., в год смерти Кирилла, скончавшегося прежде, чем он увидел экземпляр Нового Завета с переводом. Вероятно, кончина этого патриарха было причиной, почему замедлилась пересылка печатных экземпляров Нового Завета в Константинополь. Только весной уже в 1645 г. Корнелий Гаген получил в Константинополе шесть коробов, заключавших в себе четыреста экземпляров книги.[1] Остальные экземпляры решено было послать туда же в ближайшее время, но, однако, и в 1666 г. они еще лежали на месте, без движения. Некоторые из них в таком положении оставались до 30-х гг. XVIII в.[2] Рассматриваемый нами Новый Завет с переводом был выпущен в двух томах: в первом заключались Евангелия, а в другом — прочие новозаветные книги.

Как сказано выше, экземпляры книги были отправлены в Константинополь в 1645 г. По их получении Гаген убедил тогдашнего патриарха Парфения II пустить их в обращение. Но тут случилось событие, которое послужило к тому, что кредит перевода был подорван. Лишь только перевод начал распространяться в народе, против него выступил уже известный нам иерокирикс Мелетий Сириг. Однажды произнося проповедь в патриаршей церкви, он, взяв из рук прислужников два тома перевода, начал доказывать, что перевод этот — дело нечестивое, и громким голосом возгласил, что и переводчик, и печатавшие книгу, и читающие ее, и содействующие распространению или чтению ее православными, — что все эти лица не христиане и подлежат анафеме. Это произошло неожиданно и произвело великий соблазн. И сам патриарх был смущен и разгневался на самоволие Сирига; он сослал этого последнего на остров Хиос, принимая во внимание не только дело с переводом, но имея к тому и другие поводы. Важно, однако же, не это, а то, что после всего рассказанного

[1] Досифей, а за ним Сафа и другие утверждают, что перевод Нового Завета был распространен на Востоке в тысячах экземпляров, но, как видим, ничего такого на самом деле не было, да и быть не могло.

[2] *Legrand*. Op. cit. T. I. P. 376–388.

труд, над которым так усердно работали Лукарис и Каллиполит, сделался запретным плодом в Греческой церкви.[1] Впоследствии ни один собор, ни один греческий теолог не ссылаются на это издание.

Грек Александр Элладий, писавший в начале XVIII в., говорит о переводе с полным неудовольствием. Он находил, что от перевода многие места Нового Завета лишь затемнились, исказились, получили обоюдный смысл, т. е. он находил,[2] что перевод сделан был неправильно и неудачно. Он даже утверждает, что грек, если внимательно станет читать этот перевод, не раздумывая бросит его в огонь.[3]

Но возникает вопрос: можно ли рассматриваемый перевод относить к фактам, служащим к выражению протестантских тенденций? Ведь перевод мог служить действительной пользе православного читателя-грека, содействуя его религиозному просвещению, особенно если взять во внимание, что древнегреческий язык многим новейшим грекам представлялся недостаточно понятным? Разумеется, не всякий перевод Библии имеет в виду какие-либо задние цели. Но к такого рода переводам нельзя относить труд Максима Каллиполита. О рассматриваемом переводе хлопочут, а иногда и тратят на него большие суммы денег, все такие лица, которые очень мало заботились о просвещении греческого народа в духе Православия. Руководителями дела являются представители голландского правительства — кальвинисты, женевцы — тоже кальвинисты, Лежер, Корнелий, Гаген, Лукарис. Приписывать им желание утвердить в греческом народе начала Православия мы не имеем никаких оснований: Кирилл Лукарис и его история ясно свидетельствуют о совершенно противоположном. Нужно помнить, что протестантские сектанты, желая действовать в своем духе между людьми православными и достигнуть успеха для своей пропаганды между ними, всегда очень стараются распространять перевод Нового Завета в общедоступном для них изложении в расчете обнаружить для читателя разность между апостольским и позднейшим положением христианской Церкви и тем возбудить в нем мысль о возвращении Церкви к ее первоначальному положению; а коль скоро эта мысль возбуждена — почва для пропаганды оказалась расчищенной. Нельзя сомневаться, что именно сюда были направлены намерения руководителей простонародного греческого перевода. Впрочем, эти наши мысли имели бы лишь условное проблематическое значение, если бы мы были лишены возможности

---

[1] *Μελετίου.* Т. III. Σ. 450; «История Иерусалимских патриархов» (на греч. яз.). Кн. 11, гл. 10, § 4. С. 1173.

[2] *Helladii* Status praesens ecclesiae Graecae. P. 292 ff.

[3] Ibid. P. 295.

найти для них какое-либо подтверждение. К счастью, мы находим такое подтверждение. Перевод был издан с двумя предисловиями греческого происхождения: одно написано было Каллиполитом, а другое — Лукарисом. Оба эти предисловия заслуживают большого внимания, с нашей точки зрения. Каллиполит рассуждает о необходимости чтения Св. Писания следующим образом: по изречению апостола, все, что проистекает не от веры, есть грех, вера же проистекает от слова Божьего; поэтому каждое действие, не основывающееся на Св. Писании, проистекает не от веры и составляет грех.[1] Здесь, как видим, Св. Писание указывается в качестве единственного руководителя в жизни христианина, причем исключается руководительство Церкви. В этом же предисловии автор приводит многие изречения св. отцов Церкви, например Василия Великого, Златоуста и отчасти Афанасия Великого; но из этих изречений дается читателю извлекать мысль, что чтение Св. Писания и его понимание не требуют помощи со стороны предстоятелей Церкви. При одном случае, со ссылкой на Василия Великого, автор прямо навязывает читателю протестантское воззрение, что неясные места Св. Писания совершенно достаточно уясняются другими местами в нем, более ясными, причем святоотеческая экзегетика намеренно оставляется в тени.[2] В таком же роде и предисловие Кирилла Лукариса. Здесь он раскрывает мысли, которые были им выражены в известном его «Исповедании». Он говорит, что в Св. Писании мы находим все события из жизни Господа, учение и предписания, данные Им для нашего спасения; все, чему необходимо научиться верующему, все учение Господа заключается в Евангелиях. Рассуждения эти делают почти излишним участие Церкви в совершении своего спасения человеком: из чтения Св. Писания этот последний узнает то, что ему потребно знать в этом случае. Затем Кирилл добавляет, что в Св. Писании все ясно и понятно, потому что Дух Святый научает избранных всему.[3] Здесь повторяется мысль, находящаяся во втором вопросоответе его «Исповедания», причем под именем «избранных» здесь имеются в виду не представители Церкви, а люди, предопределенные ко спасению в смысле протестантского учения. И Каллиполит, и Лукарис — оба выставляют Гагена главной пружиной, заправлявшей предприятием по изданию Нового Завета, и оба они за это испрашивают ему милостей от Бога: первый пишет, что Гаген получит заслуженную им мзду от Бога при втором пришествии Христа, а второй (Лукарис) призывает благословения Христа на это благое и богоугодное дело голландского по-

[1] *Legrand*. Op. cit. T. I. P. 363–364.
[2] Ibid. P. 369.
[3] Ibid. P. 371.

сланника.[1] Таким образом, вообще есть достаточно оснований считать дело перевода за известного рода обнаружение протестантских тенденций. Так думала и Греческая церковь XVII в. Перевод должен быть поставляем рядом с «Исповеданием» Кирилла: он должен был служить как бы восполнением этого последнего и, во всяком случае, шагом вперед на том пути, на котором стоял уже Кирилл Лукарис.

*Нафанаил Канопий.* — Он был родом с острова Кипр и был протосинкеллом при патриархе Кирилле Лукарисе. Подобно этому последнему, он показывал себя приверженцем протестантизма. Посещал Англию и Голландию, но это было, кажется, уже по смерти Кирилла. В Голландии, прельстившись дарами и лестными обещаниями, Канопий принял на себя труд перевода на греческий язык богословских наставлений Иоанна Кальвина (т. е. Institutiones Кальвина)[2] с тем намерением, чтобы потом распространить это сочинение между греками. Но привел ли он это дело в исполнение, остается неизвестным. — От Канопия дошло до нас любопытное описание смерти Кирилла Лукариса, находящееся в его греческом письме к известному уже нам Антону Лежеру. «Письмо это, — по уверению Пихлера, — почитается кальвинистами как своего рода апостольское Послание». Содержание письма Канопия таково: «Страшнейшее несчастье постигло нас, так как Кирилл Контарис (сделавшийся преемником Лукариса по его смерти. — *А. Л.*), это дьявольское орудие, еще раз разбойнически низверг с патриаршей кафедры святейшего и православнейшего патриарха и — ужаснись, солнце, подвигнись, земля, возрыдай, учитель (так наименован здесь кальвинист — пастор Лежер. — *А. Л.*), смешай свои слезы с нашими — убил праведника, мужа благочестивого, который столь долгое время был убежищем благочестия (т. е., конечно, кальвинизма. — *А. Л.*); увы, кто даст главе моей воду и очам моим источники слез, чтобы я мог непрестанно оплакивать этого мужа, которого погубили нечестивые паписты (сам Кирилл тоже любил выставлять папистов крайними интриганами. — *А. Л.*); увы, увы, исчезли мои телесные силы и моя душа не в теле моем». Затем повествуется, при каких обстоятельствах Кирилл Контарис возвел обвинение на патриарха в политическом преступлении и султан дал приказание умертвить его. После этого Канопий продолжает так: «Пятеро палачей с Ахметом-агой во главе неожиданно схватили престарелого патриарха и повели его в укрепленный замок на западном берегу Босфора. Я посетил его здесь и выпросил у него позволение спастись бегством в Англию (симпатии

[1] Ibid. P. 370, 375.

[2] *Ζαβίρα.* Νέα Ἑλλὰς. Ἀθῆναι, 1872. Σ. 476. По словам Сафы (Σ. 403), Канопию поручали перевести «Наставления» Лютера, но это, очевидно, ошибка.

Лукариса всегда склонялись в пользу протестантской Англии, сюда же они склоняются и у его протосинкелла. — *А. Л.*); но так как из боязни перед стражей он не решился писать письмо, то отправил меня к английскому посланнику. Едва я счастливо избежал стражи, как около девяти часов пришли к нему 15 янычаров, два судьи и палач, и так как Варавва (т. е., конечно, Кирилл Контарис. — *А. Л.*) получил свободу, то Иисуса (!) повели на смерть (автор, очевидно, дерзает проводить параллель между Господом Христом и Лукарисом! — *А. Л.*). Под тем предлогом, что у семибашенного замка в Сан-Стефано приготовлен корабль, на котором его отправят в ссылку, они посадили патриарха на лодку. Блаженный патриарх не верил их словам, а потому пал на колени и со слезами вознес молитву Богу. Когда на заходе солнца прибыли они в назначенное место, сделан был роздых, а с наступлением ночи патриарх был удавлен рукой палача. Они сняли с него одежды и разделили между собой (опять уподобление Христу. — *А. Л.*) и продали их на следующее утро на городском рынке, говоря, что это одежды патриарха. Но как скоро народ, турки (!), иудеи (!), христиане и армяне (!) услыхали об этом, поднялся плач и восстание против нового узурпатора (т. е. Кирилла Контариса. — *А. Л.*), который, не довольствуясь тем, что незаконным образом захватил кафедру, погубил законного патриарха. Многие христиане пошли к убийце и взывали: Пилат, отдай нам мертвого для погребения (опять приноравливание к евангельскому рассказу. — *А. Л.*). Но преступник делал вид, что он ничего не знает о случившемся: напрасно они просили так же и каймакана (турецкий сановник. — *А. Л.*), благорасположением которого пользовался убийца. В следующую же ночь было приказано бросить тело убитого в море. Однако же чудесная тень, которая вздымалась над святым телом, указала его христианам, и они тайно извлекли его из моря и погребли в монастыре св. Андрея, пока, по изгнании Контариса, преемник последнего (Парфений I. — *А. Л.*) торжественно не отдал ему погребальных почестей. Так исповедник истины, — заканчивает Канопий, — воспринял венец мученичества 26 июня 1638 г.».[1] Из предпоследних слов о том, что преемник Контариса воздал почести телу Кирилла Лукариса, открывается, что описание сделано несколько после события. — В устах протестантствующего богослова описание страданий Кирилла за истину и его исповедничества имеет один смысл, и очень ясный.

Других каких-либо сведений о Канопии не имеется.

*Иоанн Кариофилл.* — Он родился в начале XVII в. в селении Карии, принадлежавшем к Дерконской епархии, близ Константинополя. Происходил

[1] *Pichler.* Op. cit. S. 175–177; *Арсений, архим.* Патриарх Кирилл Лукарис. С. 180–182.

из бедного семейства, а потому в очень молодом возрасте был отправлен в Константинополь и отдан одному ювелиру для изучения этого рода мастерства. Но имея очень хорошие умственные способности, он занялся также и наукой, а впоследствии прошел курс патриаршей школы в Константинополе. Главным руководителем его в науке был известный уже нам Феофил Коридаллевс. Утверждают, что этот греческий ученый не только обогатил Кариофилла научными познаниями, но и передал ему некоторые протестантские идеи, усвоенные самим Коридаллевсом. Вследствие этого последнего обстоятельства, по выражению одного греческого историка, он сделался «соблазном и искушением для (Греческой) церкви Божьей». Дело началось с того, что Кариофилл написал какое-то сочинение касательно таинства Евхаристии, проводившее протестантские воззрения; это сочинение в рукописи он давал читать греческим христианам на соблазн им. Несмотря на скрытность, известие о распространении вышеуказанного сочинения дошло до слуха тогдашнего патриарха Парфения II, который призвал автора к себе и, изобличив его в неправомыслии, хотел отлучить Кариофилла от Церкви. Но до отлучения его дело не дошло. За него перед патриархом заступился очень почтенный человек, эконом Великой Церкви, доводившийся тестем Кариофиллу; да и сам автор отрекся от своего сочинения, осудив его и заключавшееся в нем учение.[1] Затем Кариофилл занял место преподавателя в патриаршей школе (в 1646 г., а может быть и ранее). А впоследствии он сделался так называемым великим логофетом. В первой должности он состоял до 1665 г., а во второй — до 1691.

Мы указали выше, что Кариофилл отказался от усвоенных им протестантских воззрений на Евхаристию, но едва ли это отречение было искренно с его стороны. Во всяком случае, с течением времени он опять возвращается к прежнему учению, вследствие чего в Константинополе возникает много смут. Начало смут было положено следующим обстоятельством: один любознательный иеромонах из Яннины прибыл в Константинополь (это было в 1689 г.) с тем, чтобы попросить у Кариофилла, бывшего в то время великим логофетом и слывшего за человека очень мудрого, разрешения некоторых недоуменных церковных вопросов. Логофет удовлетворил любознательного священнослужителя, но при этом дал ему список небольшого рассуждения, в котором доказывалось, что «великое препятствие для спасения христиан заключается в допущении пресуществления в таинстве Евхаристии». Рассуждение это было написано в софистическом духе, а потому многие стали его списывать, считая

[1] *Гедеών.* Σ. 87; *Ζαβίρα.* Σ. 361–362; *Δοσιθέου πατριάρχου.* Ἐγχειρίδιον κατὰ Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλη (*Legrand.* Op. cit. T. III. P. 32–33).

его очень полезным. Патриарх Иерусалимский Досифей, находясь в то время в Адрианополе и услышав о распространении Кариофиллом вышеуказанного лжеучения, написал ему, чтобы он перестал распространять противное Православию учение, но последний не послушался этого вразумления. Мало того, когда сам Досифей прибыл в Константинополь для борьбы с новым учением, Кариофилл, пользуясь своими связями в столице, вынудил Иерусалимского патриарха опять поспешно удалиться в Адрианополь. Затем Кариофилл написал еще какие-то тетради, в которых он хотя и доказывал, что восстает собственно только против выражения «пресуществления», как выражения, обязанного своим происхождением римо-католикам и вообще неправильного, но на самом деле, как утверждает Досифей, намерение писателя клонилось к отрицанию самого учения о пресуществлении. Нужно сказать, что и эти тетради Кариофилла тоже многими списывались и распространялись в народе. Опять поднималась смута. В учении относительно Евхаристии Кариофилл был приверженцем мыслей, выраженных его учителем Коридаллевсом, который в одном письме к своему ученику (священнику) Евгению Этолийскому писал, что в учении о таинстве Евхаристии он держится общепринятых воззрений, отличаясь всецело лишь тем, что понимает это таинство в духовном смысле.[1]

Что отрицательное отношение Кариофилла не ограничивалось выражением «пресуществление», но простиралось и на сущность таинства, это видно из тех устных ответов, какие он давал беседовавшим с ним по этому вопросу. Так, если его спрашивали: что приемлет праведный и благочестивый человек, принимая Евхаристию, он отвечал: истинное Тело и Кровь Господни. А если затем его спрашивали: а что приемлет грешник, то он давал такой ответ: простой хлеб, т. е. кусок хлеба, лишенный всякой святости. В подобных ответах современники усматривали обнаружение протестантских заблуждений Беренгария и Кальвина.[2]

Чтобы положить конец смуте, в 1691 г. Константинопольский патриарх Каллиник II решился собрать собор, который и действительно был созван в субботу первой недели Великого поста и состоял из патриархов, митрополитов и прочих священных лиц. На этом соборе Кариофилл, как это было с ним и раньше, отрекся от своего учения и произнес осуждение на свои сочинения, о которых мы упоминали. Ввиду такого скорого и миролюбивого окончания собора на другой день в неделю Православия патриарх в церкви всенародно объявил о результате соборного деяния, разорвал одну из тетрадей, написанных Кариофиллом, и подверг анафеме всякого, кто будет их списывать,

---

[1] *Δοσιθέου.* Ἐγχειρίδιον... (*Legrand.* Op. cit. T. III. P. 34); *Ζαβίρα.* Σ. 362–363.

[2] *Δοσίθεου.* Ἐγχειρίδιον. Σ. 34–35.

а не предавать огню.[1] Вышеуказанный собор между прочим высказал следующие мысли относительно Евхаристии: «В каждой частице евхаристического хлеба и вина заключается не какая-либо часть Тела и Крови Христовых, но всецело Господь Христос, по Его сущности, то есть с душой и Божеством, — одним словом, совершенный человек и Бог. Одно и то же Тело Христово находится на небе и присутствует в таинстве, но оно не снисходит с неба, а хлеб и вино существенно претворяются в Тело и Кровь Христовы, и поэтому Тело и Кровь Господни истинны и действительны, оставаясь, однако, незримыми в таинстве. И хотя во Вселенной приносится много евхаристических жертв, но Христос пребывает один». Собор защищал и употребление выражения «пресуществление».[2]

Но и после этого собора, как сейчас увидим, Кариофилл не изменил своих воззрений. Вскоре к нему пришли некоторые из заинтересованных делом лиц, желая посетить его. И они услышали такие речи: «Знаете ли, почему я молчал на соборе? Да потому же, почему и Христос молчал перед Пилатом, ибо сила побеждает». И вообще он не воздерживался от порицаний на собор. Поэтому в непродолжительном времени был созван второй собор в Константинополе против Кариофилла. На этом соборе он уже не молчал, а напротив, насколько это возможно, защищал себя, причем он свидетельства древних Отцов старался перетолковать по-своему, а о новых церковных писателях говорил, что они погрешительно рассуждают о пресуществлении, и о Церкви замечал, что она находится в состоянии обольщения. Собор было решился предать его отлучению, но опять пощадил его ввиду того, что он соглашался принять определения собора и подписаться под ними.[3]

Во всяком случае, Кариофилл должен был покинуть Константинополь (в 1693 г.). Он переселился в Болгарию, где и проходил должность священника. Есть основание полагать, что и в это время он продолжал держаться прежних своих неправославных воззрений, от которых он отказывался лишь лицемерно. Рассказывают, что однажды митрополит Адрианопольский спросил Кариофилла: может ли лицо, не имеющее посвящения, совершать таинства (по-видимому, речь идет об Евхаристии)? Кариофилл дал такой ответ: может, потому что не священство, а только вера христианская соделывает таинства. Эта мысль справедливо была признана явным кальвинизмом. — Кариофилл в Болгарии и скончался. — Одним из самых сильных его противников был Досифей Иерусалимский, издавший в 1695 г. сочинение под заглавием «Меч

[1] Ibid. Σ. 35–36; *Ζαβίρα.* Σ. 363.

[2] *Heineccii* Abbildung der Griechischen Kirche. Anhang. S. 41, 46.

[3] *Δοσιθέου.* Ἐγχειρίδιον. Σ. 36; *Ζαβίρα.* Σ. 363.

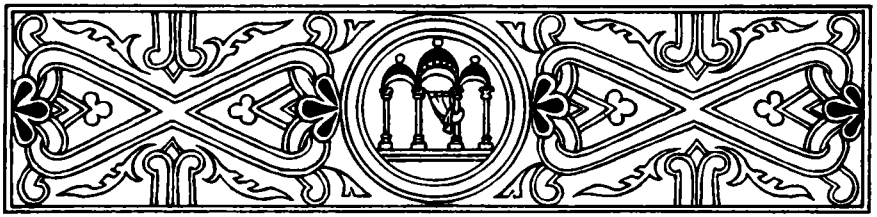
(ἐγχειρίδιον) на Иоанна Кариофилла»; в этом сочинении он отводит ему место наряду с Лютером, Кальвином, Кириллом Лукарисом и Коридаллевсом.[1]

Таким образом, мы видим, что и в самом конце XVII в. протестантская смута, поднятая Лукарисом, не совсем прекратилась, хотя и доживала в это время свои последние дни на почве Греческой церкви.

* * *

В древние времена Константинопольская церковь, как бы отдавая дань времени, видела на своей кафедре немало патриархов, зараженных тем или другим заблуждением. Она видела на своей кафедре и ариан, например Евсевия Никомидийского, Македония, и главу несторианства — Нестория, и явных монофизитов вроде Акакия, и явных монофелитов: Сергия, Пирра, а также иконоборцев — Анастасия, Константина; видела она здесь и патриархов-униатов, преклонивших главу в послушание римо-католицизму, разумеем, например, Германа III, Иоанна Векка, Иосифа II. Чем болели другие, переболела и она. Что же удивительного, если оказалось, что она не была застрахована и от возможности протестантских увлечений? Кирилл Лукарис протянул руку протестантизму и заразился этим лжеучением; около него и под его влиянием создался кружок протестантствующих греческих богословов. Явление, не представляющее ничего необъяснимого... Все это дело естественное. Протестантизм привлек и увлек очень многих христиан, представляя собой немало обольстительного. Лукарис и другие с ним отдали лишь дань времени. В истории Греческой церкви это явление было как бы болезненным кризисом, перенеся который она сделалась невосприимчивой к этой болезни, укрепилась для борьбы с этим врагом ее благополучия. И в самом деле, после XVII в. протестантизм не имел уже никаких успехов в Греческой церкви. Ее самостоятельность с этой стороны сильно защищена. Западное новшество не стало прельщать и увлекать. «Jamais, depuis lors, la Réforme n'a pu sérieusement entamer l'Orthodoxie grecque», — замечает Эмиль Легран (С этого момента реформа уже никогда не смогла серьезно пошатнуть греческое Православие. — *Ред.*) (T. IV. Préface. P. X).

[1] *Δοσιθέου.* Ἐγχειρίδιον. Σ. 31. Из этого сочинения Досифея, поскольку оно напечатано в оригинале у Леграна, мы приводили отрывки выше; *Ζαβίρα.* Σ. 364.



# Религиозная жизнь и нравы греко-восточных христиан[1]

## (Из истории Греко-Восточной церкви от падения Константинополя, в 1453 г., до настоящего времени)

## I

Численность храмов, — их благоустройство, — наблюдение за ними, — колокола и звон в них, — била и клепала, — церковное пение. — Совершение богослужения и свойства этого совершения, — посещение храмов народом, — благоповедение в храмах. — Богослужение: перечень многочисленных, но небольших по своему значению особенностей в практике литургийного богослужения; — мелкие бытовые отличия в совершении таинств крещения и миропомазания; — практика таинства покаяния: разрешительные грамоты патриархов (индульгенции?), а также чтение ими разрешительных молитв без предварительной исповеди разрешаемого; свидетельства об указанных разрешительных грамотах от XV до конца XIX в.; обряд отлучения тяжкого грешника и обряд воссоединения его с Церковью, после смерти; — функции священства: учить и пр., и замечания о приведении их в осуществление в истории изучаемых времен (проповедничество и особое учреждение духовников); — бытовые особенности в практике остальных таинств. — Особые обряды и обычаи при погребении в XVII и XIX вв., — обычай изъятия костей покойников из земли и пр. — К вопросу о приумножении лика Святых. — Обычай при водоосвящении в день Богоявления. — Из области суеверий. — Посты и их соблюдение. — Домашнее благочестие. — Отзыв проф. Кириака о греческом благочестии.

Число храмов в Византийской империи до времени ее падения при Магомете II было очень значительно: греки отличались религиозностью. Но владычество турок, как и естественно было ожидать, привело к весьма заметному

[1] Преимущественно в бытовом отношении.

уменьшению числа храмов в Православной Греко-Восточной церкви. Это удобнее всего наблюдать на истории главнейшего из городов Греции — Константинополя. В Константинополе во время его завоевания турками было до 86 храмов, посвященных Христу, Богоматери и ангелам, а сколько было посвящено святым, не известно.[1] Часть этих храмов завоевателями обращена в мечети. Остальные с течением времени за ветхостью или недостатком материальных средств начали разрушаться; этим объясняется, что чем дальше шло время, тем больше убавлялось число храмов в бывшей Византии. В конце XVI в. в Константинополе монастырей оставалось только четыре: из них один в честь св. Георгия Победоносца и три в честь Иоанна Предтечи; да в ближайших окрестностях города было тоже четыре монастыря: из них три — на острове Халки. А церквей в Константинополе в это время в руках христиан оставалось 46.[2] К концу XVII в.[3] у христиан в Константинополе было всего лишь 26 храмов. Затем число это к середине XVIII в. еще уменьшается: по известиям одного путешественника, в это время православные греки владели в столице Турции лишь двадцатью церквами.[4] — Хотя в 30-х гг. XIX в. известный русский путешественник А. Н. Муравьев[5] насчитал не более 25 церквей, но, очевидно, в этом веке число церквей здесь начинает прибывать. В настоящее время число это и еще несколько возросло.[6]

По общему и единогласному свидетельству путешественников и повествователей, как прежних, так и нашего века, греческие церкви бедны и некрасивы.

---

[1] *Масловский, прот.* Внешнее состояние Православной Церкви в Турции. С. 230–231 // Духовный Вестник. 1864; *Дмитриевский А. А., проф.* Современное богослужение на Православном Востоке. Киев, 1891. С. 86.

[2] Хождение Трифона Коробейникова, 1593 г. // Палестинский сборник. Т. 27. С. 85–89, 91–94.

[3] *Дмитриевский А. А., проф.* Современное богослужение... С. 87.

[4] Путешествие отца Игнатия в Царьград и пр., 1766–1776 гг. // Палестинский сборник. Т. 36. С. 4.

[5] Путешествие по св. местам в 1830 г. Ч. I. СПб., 1840. С. 62.

[6] Впрочем, в некоторых греческих провинциях Турецкой империи число храмов было очень велико. Вот что, например, известно о Морее и островах. «В Морее и вообще на континенте деревня состояла из 7 или даже 3 домов, но имела церковь и могла иметь священника. Но так как менее 50 семей не могли пропитывать священника, то бóльшая часть этих храмов оставалась без службы и священника. А на островах было еще более храмов. Так, на островах Эгейского моря, в области теперешнего Греческого королевства, при греческом народонаселении в 17 тыс. семей было 502 церкви и 630 священников; следовательно, на 26–27 семей приходился один священник. В особенности на островах было очень много часовен; так, на небольшом о. Скиросе в середине XVIII в. находилось 365 часовен» (Feldkirchen). См.: *Maurer.* Das Griechische Völk. Heidelberg, 1835. Bd. I. S. 408–409.

Вышепоименованный русский путешественник А. Н. Муравьев говорит, что иногда «невозможно было различить снаружи церковь от простого *сарая*, и даже внутри их беднейший иконостас едва удостоверял, что это дома молитвы».[1] Сами греки сознают, что их храмы весьма бедны и жалки, и сравнивают их по виду со «складскими магазинами» и даже «погребами». Даже кафедеральные соборы не блещут великолепием.[2] Один грек свой невзрачный собор именовал пренебрежительным именем большой таверны или казармы.[3] Иногда эта беднота и запущенность храмов достигала, по крайней мере, в прежнее время, невероятной степени. Наш знаменитый путешественник Григорович-Барский (XVIII в.) видел в Яффе вот какую церковь; она была так бедна, как только возможно. В ней не было никаких украшений внутри: ни образов, ни светильников. Мало того, в церкви не было ни потолка, ни дверей, ни окон. Спрашивается: что же было? Только три каменные стены, да и те были не целы, а четвертая стена была полуразрушена; кровля тоже развалилась, осталась только небольшая часть ее над алтарем, и та была подперта бревном. На месте иконостаса виднелась небольшая каменная стенка, такая же ветхая, как и церковь. Словом, говорит повествователь, это не церковь, а «аки един пуст вертеп». Для служения литургии в этой церкви приносились со стороны и священные одежды, и свечи, и книги — все это по окончании службы относилось опять обратно.[4] Разумеется, владельцы такого изумительного храма[5] обвиняли во всем турок, хотя часто турки

[1] Путешествие по св. местам. Т. I. С. 9.

[2] Кстати сказать, что и «великолепие» греческих храмов на человека с изысканным вкусом производит неприятное впечатление. Известный архим. Антонин (Капустин) говорит, что греки любят загораживать алтарную абсиду «тяжелым и безвкусно вычурным, с драконами и птицами, иконостасом, с выступающими верхними частями и как бы падающим, сажённым поверх всего крестом»; что они любят «навешивать сотни, если не тысячи, стеклянных лампад и целых люстр, болтающихся на цепях и цепочках, прутиках и веревочках, утвержденных или в самых мозаиках купола, или в брусьях, торчащих из стен или пересекающих диаметрально и сегментально, и всячески пространство храма по всем направлениям», причем подсвечники и канделябры греки считают «вольнодумством и нечестием». См.: Поездка в Румелию. СПб., 1879. С. 90–91.

[3] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. СПб., 1886. С. 554.

[4] *Григорович-Барский В.* Странствование по св. местам Востока (1723–1747 гг.). Ч. I. СПб., 1885. С. 279–280.

[5] В 40-х гг. XIX в. преосв. Порфирию (Успенскому) довелось обозревать две следующие необыкновенные церкви в Иерусалимском патриархате. Первая церковь была построена недавно (в 1836 г.), но что она собой представляла? «Я вошел, — пишет автор, — и не понимал, куда вошел. Точно, недавно построена небольшая четвероугольная комната, но в ней нет ни алтаря, ни иконостаса, ни одной иконы; вместо престола стоит какой-то каменный столбец, и на нем лежат грязные тряпки, коими, вероятно,

в этом вовсе не виноваты. Туркам, кстати сказать, иногда даже воздают чуть не похвалы за их умение сохранять замечательнейшие христианские археологические памятники. Греки сами по себе совсем не ценители достопочтенной древности. Чтобы не быть голословными, мы приведем свидетельство человека достопочтенного, архимандрита Антонина, начальника Иерусалимской миссии, известного ученостью. Путешествуя по Румелии в 60-х гг., он только там встречал интереснейшие христианские древности, где та и другая христианская церковь перешла в руки турок. Под влиянием таких впечатлений путешественник, обозрев одну мечеть, переделанную из христианского храма, замечает: мы «усердно пожелали минарету не упасть немедленно по нашем уходе, нет, а, напротив, стоять и держаться прямо *до скончания язык* (курсив в подлиннике. — *А. Л.*), охраняя христианский памятник от конечного разорения. Живя на Востоке, — прибавляет о. Антонин, — иногда вынужден бываешь пожелать того, о чем противно и подумать на севере — долголетия Магомету».[1] Кому не известно, замечу я от себя, что Св. София в Константинополе только потому и сохранилась в своем древнейшем виде, что она Магометом II обращена в мечеть. Что турки весьма мало были причиной бедности и запущенности греческих храмов — это отчасти видно из следующего наблюдения Григоровича-Барского.[2] Он в свое время видел на острове Хиосе множество греческих церквей, прекрасных по архитектуре и красиво разукрашенных, хотя остров Хиос также находился во власти турок, как и другие места, где храмы, однако, находились в совершенно другом виде.

Беднота и отсутствие красоты в греческих храмах еще не составляют всего, что должно быть сказано не в похвалу их. Христиане греко-восточного испове-

---

завернуто Евангелие...». Вторая «церковь эта есть длинная яма, накрытая иссохшими ветвями, свету Божьего не видно в ней. Священник засветил свечку, и я, нагнувшись, — говорит очевидец, — полез в эту *яму*. Ничего там нет: ни икон, ни утвари, ни риз; для обозначения царских дверей складены из камней два кривых столба и обмазаны глиной пополам с мякиной. Если бы в этой яме было, по крайней мере, подметено, но...». См.: Книга бытия моего. Дневники (1844–1845 гг.). Т. II. СПб., 1895. С. 197, 204.

[1] Из Румелии. С. 63. — Впрочем, подобный результат получается у турок больше всего вследствие их индифферентности и халатности. Турки мало интересуются, например, и тем, что происходит в христианских храмах их государства. В церковных книгах встречается следующее молитвенное воззвание: «Агарянская чада, ты, Отроковице, покори императору нашему молитвами твоими» (Октоих, гл. 4, пят. канон, песнь 9). Но оказывается, что турки долго не знали, что есть такие места в православных богослужебных книгах, и только спустя много времени по падении Константинополя указал кто-то турецкому правительству на подобную аномалию. См.: Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского, по делам Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 361.

[2] Странствования... Т. I. С. 209.

дания содержали свои храмы неряшливо и грязно. В этом уж турки, конечно, не виноваты. Вот что пишет наш соотечественник Арсений Суханов, посетивший Грецию и другие страны Востока после середины XVII в. и имевший возможность видеть празднование Рождества Христова в самом Вифлееме. Он нашел, что храм Вифлеемский при этом случае был превращен в постоялый двор и даже хуже того. «Тут в церкви, — рассказывает он, — народ ночует по разным местам и огни раскладывают во многих местах великой церкви, тут и спят, и есть варят, и ветхая испражняют. Церковь великая обратилась как бы в съезжий дом; и крик, и шум; и хлеб продают, и в дудки играют; и ребята шумят, кричат, играют; скачут по всей церкви всякие люди, и так поступают два дня, а иные и на третий остаются». Арсений замечает, что христиане в Вифлееме «из церкви сделали конюшню», добавляя при этом, что никак не следует верить грекам, если они в свое оправдание ссылаются на притеснение турок: «Иные греки лгут на турок и тем вымогают милостыню». «Христианам, — продолжает он, — не было необходимости превращать храм в место ночевки с его естественными последствиями, когда в Вифлееме было 150 домов, где легко могли найти себе ночлег богомольцы».[1] — Безобразие в иных случаях увеличивалось еще оттого, что греки иногда совсем забывали, что такое храм и какое различие его от обыкновенных домов. Иерофей Монемвасийский, писатель конца XVI в., указывает как на общие явления на следующие случаи: «Клирики завели при церкви покои для себя, мясных и молочных яств, жилья с женской прислугой и другие бесчинья, Богу и людям ненавистные». Иерофей знал, что в некоторых местах женщины свободно могли приходить в храм, как будто это были их кухни.[2] Даже в XIX в., полстолетия тому назад, по достоверному рассказу епископа Порфирия (Успенского), на крыше храма Гроба Господня был устроен гарем Алемидского шейха. Повествователю был известен и план этого гарема. Конечно, гарем мусульманского шейха всегда можно было бы согнать с крыши храма Гроба Господня, если бы у греков было побольше усердия к храму Божьему.[3] (Впрочем,

---

[1] Проскинитарий//Палестинский сборник. Т. 21. СПб., 1889. С. 57–59. Ср.: *Белокуров С. А.* Арсений Суханов. Т. I. М., 1891. С. 278–279. — Здесь указаны варианты, не принятые во внимание редактором вышеупомянутого «Проскинитария».

[2] *Малышевский И. И., проф.* Патриарх Мелетий Пигас. Т. I. Киев, 1872. С. 258.

[3] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. СПб., 1891. С. 69. — Арсений Суханов в XVII в. на одном острове нашел греческую церковь в следующем виде: «Церковь та пуста, вся засорена сором и птичьим навозом, а престола нет и только поставлен камень, и тут священник на голом камне положил антиминс и служил» (Проскинитарий. С. 59). Но особенно красноречив в описании крайне неряшливого отношения восточных христиан к храмам епископ Порфирий. 1) Церковь в Газе: «Вся церковь содержится нечисто. В алтаре и везде валяются кувшины, бутылки, черепки; все везде покрыто пылью

нет сомнения, указанные нами факты должны быть рассматриваемы как дело прошлое.) — И в настоящее время многое такое — уже, вероятно, навсегда — перешло в область предания.[1]

Церкви в греко-восточных странах, впрочем, не по вине греков, до последнего времени лишены были некоторых выразительных принадлежностей, к которым мы так привыкли. По законам Магомета II, христианские церкви не должны были иметь ни крестов на куполах, ни колокольного звона. И вот церкви в Турции с тех пор лишились и того, и другого. Правда, были исключения, но они встречались редко. Так, надглавные кресты сохранялись даже в XVIII в. в одном уединенном монастыре, именуемом Кикос, на острове Кипр.[2] Несколько чаще, чем эти кресты, при некоторых христианских церквах сохранился, несмотря на запрет, колокольный звон. Арсений Суханов[3] на острове Хиосе видел колокольню с небольшим колоколом; Григорович-Барский[4] встречал сельские церкви на острове Патмосе с одним или двумя колоколами;

---

и грязью» (Книга бытия моего. Т. II. С. 66). 2) Сельская церковь в Иерусалимском патриархате: «Ужас мой — вонь, всякая всячина, полати на палочках, заваленные дрянью. Кабак лучше этого храма. Пошли к мощам св. Феклы, путь весь залит нечистотами» (Там же. Т. I. С. 233). 3) Там же, в деревне Яфе: «Отперли церковь. Нас поразила не столько скудость ее, сколько нечистота. Земляной пол грязный, в углах лежал хлам. Царских дверей нет, вместо завесы висит нечистая тряпица. Престол кое-как сделан из камней, и на нем столько навозу, пыли, сору и пролитого масла с лежавших черепков, что я изумился и заплакал. На жертвеннике тоже неопрятность. Оловянные сосуды крайне нечисты. Когда я вынул губку из потира и понюхал, то меня обдал несносный запах». 4) Церковь в селении Меджелел в том же патриархате: «Это убогая и крайне неопрятная хижина, покрытая землей. Горшая неопрятность, нежели в Яфе. Церковь была не метена со времени ее постройки. Солома валялась на полу. А что на престоле и жертвеннике? Нечего и говорить. Ужасно, страшно!» 5) Церковь в деревне Магул там же: «Внутренность церкви достойна оплакивания. На престоле, устроенном в стенной нише, мерзость запустения — лежат бутылки, черепки; вдобавок в пустых толщах стены лежит солома и ячмень. Судя по грязному полу, думаю, что поп заводит иногда свою лошадь или корову в свою церковь» (Там же. С. 521–523).

[1] Но в полный порядок рассматриваемое дело не пришло еще и теперь. И теперь «греки кладут на св. престол посторонние предметы, под престол сторож иногда убирает разные вещи, туда же кладут сорочки с разных больных для исцеления болящих» («Христ. Чтение». 1891. Т. II. С. 145). Да притом же нужно сказать, что если теперь поубавились некоторые беспорядки, зато завелись другие. В Греческом королевстве, например, «в храмах совершаются выборы (в парламент?), и потому храмы много терпят от безобразий» («Церковный Вестник». 1891. № 50).

[2] *Григорович-Барский В.* Странствования. Т. I. С. 401.

[3] Проскинитарий. С. 22.

[4] Странствования... Т. II. С. 180.

а в одной местности, находящейся в Эпире, заселенной греками и называемой славянским именем Загоры, всегда были колокола, несмотря на то, что Эпир всегда был турецкой провинцией.[1] Разрешение иметь кресты на куполах и звонить в колокола христиане Востока получили недавно, только после 1856 г., после нашей Севастопольской войны. Разрешение это туркам, в особенности в глухих провинциях, очень не нравится, и они говорят: «Погибнем все, а проклятого звона гяурского не услышим».[2] И нужно много хлопот провинциальным христианам, чтобы добиться и в последнее время фактического разрешения иметь колокола. Что же касается больших городов, например Константинополя, то здесь в настоящее время на церквах стоят кресты и имеются небольшие звонницы с двумя-тремя небольшими колоколами. Причты некоторых константинопольских храмов уже начинают подумывать о сооружении настоящих колоколен, и на этот предмет уже делаются сборы пожертвований.[3]

Но, кажется, прежде чем строить колокольни, грекам следовало бы сначала поучиться звонить, так как этого рода инструментальная музыка грекам совсем не дается. Не представляет исключения даже и Афон, где колокольный звон, если мы не ошибаемся, никогда не был запрещаем турками. Колокола у греков, даже на Афоне, скорее издают глас скорби, чем глас радости. Но зато афонские звонари — нужно это признать — неподражаемые музыканты, когда они имеют дело с древними билами и клепалами. Один русский путешественник в следующих живых чертах описывает свои приятные впечатления от этой последней музыки на Афоне. «Ударили на колокольне в большое било, стучали в него сначала медленно, потом скоро и живо, с повышением и понижением звуков, с их игривой перестановкой, с быстрым переходом от низших к высшим и наоборот, или медленным их переводом с постепенным замиранием до совершенного прекращения звуков и с неожиданным воскресением их к новой живости и силе. Такой звон или стук возобновлялся — на тот раз, когда слушал его путешественник, — троекратно после остановок для отдыха художника, как называли звонаря греки. И каждый раз он позволял им слышать новые звукосочетания, разнообразные от первого удара молота до последнего».[4]

Как не удается грекам музыкальное церковное искусство — звон в колокола, — так же нельзя похвалить и их вокального церковного искусства. Греки

---

[1] *Леонтьев К. Н.* Из жизни христиан в Турции. Т. II. М., 1876. С. 127.

[2] Там же. С. 277.

[3] *Дмитриевский А. А.* Современное богослужение на Востоке. С. 88–89. — Нужно помнить, что сочинение этого автора напечатано в 1891 г.

[4] Там же. С. 108–109 (слова архим. Антонина). Подобный же отзыв об искусном употреблении била см. у преосв. Порфирия в «Книге бытия моего». Т. I. С. 305.

поют в церквах преотвратительно. Вот свидетельство нашего знаменитого путешественника по Востоку преосв. Порфирия. Свои впечатления от греческого пения он описывает при одном случае с таким юмором, на какой способен был только этот неистощимо веселый и остроумный писатель. «Я был приглашен к вечерне (речь у преосвященного автора идет о посещении им одной церкви на острове Халки. — *А. Л.*). Мой спутник, монах Григорий, начал петь по-гречески "Господи возвах" и в нос выводить верхние, нижние и всякие ноты и рулады, к каким способны только греческие и болгарские носы, да так громко, с такой трескотней, что я, грешный, — замечает о себе повествователь, — избалованный европейским мелодическим пением, едва сохранил присутствие духа и внутренне смеялся, как ребенок. Взгляну на о. Григория — и вижу, как нос его надувается, точно волынка; зажму глаза — так трещат в ушах дроби носового голоса; начну молиться — не могу докончить крестного знамения от какой-нибудь новой неожиданной рулады».[1] Показания другого русского путешественника, А. Н. Муравьева, в таком же роде. Он говорит: «Жители Востока совершенно не постигают гармонии нашей — по организации ли своего духа или по невежеству. Можно по этому судить об их хоровом пении. Регент (в церкви), всегда гордый своим знанием, закрыв глаза, затягивает пронзительную ноту, которую наперерыв подхватывают остальные певчие, по большей части из мальчиков, раздражающих нервы своим криком». Но дальше у путешественника следует замечание, которое невольно возбуждает улыбку: так оно неожиданно. «Но греки, — пишет А. Н. Муравьев, — так привыкли к своему пению, что в Адрианополе и Молдавии, слыша в церквах стройный напев наших певчих, они советовали этим последним доучиться у своих».[2]

Самое богослужение совершается у греков и других православных восточных христиан не с тем благоговением, с каким происходит оно у нас. Греческие священники привыкли не отличать церкви от своего дома и действуют слишком по-домашнему. Небрежное служение бросается в глаза всякому, знакомому с другим порядком церковного служения. Они так спешат окончить службу, как будто бы кто погоняет их. По словам наблюдателя греческой жизни XVII в., «священники так же спешат окончить службу, как школьники свои уроки. Они с такой быстротой лепечут слова, что едва ли эти последние могут быть признаны членораздельными звуками»[3]. Если греческие священники начинали кадить, то

[1] Книга бытия моего. Т. I. С 197–198. Этот рассказ повторяется у автора и в его статье «Афонские книжки»//Чтения Об-ва Любителей Духовного Просвещения 1883. Т. I. С. 295–296.

[2] Путешествие по св. местам. Т. I. С. 66–67.

[3] *Ricaut.* Histoire de l'église Grecque. Amsterdam, 1710. P. 319.

получалось впечатление быстрых прыжков. Один зритель, передавая свое впечатление от каждения греческого священника, говорил, что они кадят так: «Вот тебе Христос» — и прыжок направо, «Вот тебе Айяни» (св. Предтеча) — и прыжок налево.[1] Иногда греческие священники позволяют себе вставлять в чтение молитв словечки от себя, имеющие значение увеселительной шутки. Чтобы понять один из таких рассказов, какой мы сейчас приведем, нужно помнить, что в греческих церквах устрояются стасидии, т. е. отдельные огороженные местечки, иногда со скамьей, для помещения богомольцев. Раз один греческий священник (бывший впоследствии даже ректором семинарии) оканчивал литургию и, не видя никого за ней из богомольцев, вместо того, чтобы возглашать: «Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое», произносит: «Спаси, Боже, стасидии Твои и благослови подсвечники Твои». И замечательно, что потом священник сам рассказывал всем о своей проделке, как будто он сделал что-то похвальное.[2] Особенным неблагообразием церковное служение отличается во св. граде, в храме Гроба Господня. Свидетельства об этом идут непрерывной чередой от XVII в. до самого нашего времени.[3] Приведем лишь свидетельство, принадлежащее предпоследнему десятилетию XIX в. Наблюдатель не без изумления пишет: «Нигде в мире так не профанируется христианство, нигде служители последнего не пали так низко, хотя они и предстоят Гробу Господню. Весь храм Воскресения носит следы такой запущенности, какой не встретишь в любой деревенской церкви (у нас). Небрежность греков в отправлении богослужения поражает всех; не только простые попы, но даже сами архиереи позволяют себе смеяться и пересмеиваться во время совершения Божественных служб, даже в торжественные минуты... Тяжело, но приходится сознаться, что при обзоре святых мест радуешься тому, что та или другая святыня находится в руках не только католиков, но даже мусульман».[4] — Само собой понятно, что не везде и не всегда так именно совершается богослужение у греков. Но это не мешает наблюдателю порицать общие порядки греческого духовенства.[5]

Сыны Восточной церкви никогда не отличались и теперь не отличаются усердием к посещению храма. Не только греки, но и армяне, и грузины, и арабы

---

[1] *Леонтьев К. Н.* Из жизни христиан в Турции. Т. II. С. 281.

[2] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 582.

[3] (*Муравьев А. Н.*). Путешествие... Т. I, предисловие. С. LXI.

[4] *Елисеев А. В.* С русскими паломниками на Св. Земле. СПб., 1885. С. 205–207.

[5] А как возмутительно относится духовенство к храму во время не богослужебное, можно судить по тому факту, что священники позволяют себе вступать сюда с трубкой во рту и курить, не стесняясь присутствием посторонних, даже иностранцев, и притом духовного сана. См.: *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. С. 523–524.

любят заходить в церковь лишь на самое короткое время. Один, впрочем, небеспристрастный свидетель в следующих чертах описывает религиозный индифферентизм константинопольских греков XVI в. «Церкви посещаются греками чрезвычайно небрежно; принятие таинств многими совершенно оставлено, и знатные люди крайне небрежно относятся к этим же таинствам»[1]. Если несколько смягчить это свидетельство, то оно будет возвещать настоящую истину. Что посещение православных храмов на Востоке действительно совершается весьма небрежно, на это можно найти заслуживающее доверия показание у нашего Арсения Суханова, посещавшего Восток в XVII в. Вот, например, что рассказывает он о жителях Палестины, главным образом арабах. «На литургии в день Пасхи, в храме Гроба Господня, причащались многие Телу и Крови Господней, причем происходила давка: мужчины, женщины и младенцы смешались между собой. Некоторые из них в давке попадали в самые царские двери. Причащавший их митрополит Вифлеемский хотел было затворить царские двери и прекратить преподачу таинства. Но причастники зашумели криком великим, с угрозами. Митрополит стал продолжать причащение через северные двери, но давка не прекращалась. Пошли бабы в алтарь, а митрополит, прижавшись к престолу, раздавал дары, не зная, кто из них исповедовался, а кто нет, кто православный христианин, а кто — еретик». Чтобы объяснить, отчего происходило такое скопление причастников и такое безобразие, Арсений Суханов далее замечает: «Все эти мужи и жены, девицы и младенцы из разных мест и разных деревень только на Пасху приходят в Иерусалим и тут причащаются, так как у них нет ни церкви, ни попа».[2] Нет сомнения, что этого рода христиане мало чем отличались от язычников. — В некоторых местах, вероятно, под влиянием турецких обычаев, возникали странные обыкновения, которые делали совершенно невозможным частое посещение храмов для немалой части христианок. Так, в Эпире лишь только девушка подрастала, так что можно было идти ей замуж, запирают ее в доме, и она никуда не смеет выходить — даже в церковь. Все подобные девушки посещают храм раз в год — для причастия. Самый акт причастия происходит так: причащаться девушки собираются в одну церковь ночью; кроме священника и певцов в церкви нет ни одного мужчины, а митрополит требует от турецкой стражи, чтобы на эту ночь церковную дверь стерегли.[3] Конечно, все это странно и не соответствует здравым понятиям о благочестии.

---

[1] *Pichler.* Geschichte des Protestantismus in der Orientalischen Kirche im XVII Jahrhundert. München, 1862. S. 31.

[2] Проскинитарий. С. 88–89.

[3] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 15.

Но таким понятиям о благочестии не соответствует и еще кое-что в быте рассматриваемых нами христиан. Можно, кажется, считать, к сожалению, общим правилом, что восточные христиане не умеют вести себя в храме за богослужением так, как подобало бы. Архимандрит Антонин (Капустин), этот тонкий знаток христианского Востока, описывая при одном случае свое посещение румелийского храма, затем замечает: «Молящихся в храме было сравнительно немного (в Петров день!), но... тишины, строгого порядка, благоговения и сосредоточенного внимания, *как везде на Востоке*, недоставало».[1] Впрочем, наблюдатели Востока иногда отмечают и приятные исключения из вышеуказанного правила. Например, один русский странник видел в Болгарии, что мужчины «стоят в церкви чинно, подобно монахам, а женщины все стоят на хорах и стоят там благочинно».[2] Нужно сказать, что нарушению тишины и благоговейной настроенности немало способствует сам церковный клир. «Церковники (на Востоке) беспрестанно ходят с тарелками (за богослужением), собирая подаяние, иногда следует за ними священник, записывая имена (!) платящих и, таким образом, отвлекая от молитвы».[3] Как недостаточно восточные христиане понимают, что храм молитвы есть храм Божий, это видно из прежде чуть ли не *всеобщего* их обыкновения стоять за богослужением, по выражению Суханова, «в чалмах и шапках».[4] В Греческом королевстве греки входили и стояли в церкви в шапках и во время появления здесь христианского правительства, и только потом обычай этот упразднился. Что же касается греков турецких областей, то там, не исключая и Константинополя, весьма нередко мужчины, особенно старики, стоят за богослужением в фесках, которые они снимают на короткое время лишь в самые важные моменты службы.[5] Мало того, некоторые из мирян доходят до такой дерзости, что «во время богослужения с покрытой головой, т. е. в фесках и шляпах, входят в отверстые царские двери».[6] Еще менее, конечно, церемонятся греческие христиане с часовнями, которые у них называются «агиазмами», так как устраиваются они при святых колодцах. Здесь можно не только помолиться, поставить свечку, записать кого угодно на поминовение, но еще разрешается здесь же «полакомиться мастикой (опьяняющий напиток) с рахат-лукумом и даже потанцевать,

---

[1] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 553.

[2] *Парфений, инок.* Сказание о странствии по Молдавии, Турции и пр. Ч. II. М., 1855. С. 52.

[3] (*Муравьев А. Н.*) Путешествие... Т. I. С. 67.

[4] Проскинитарий. С. 21.

[5] *Дмитриевский А. А.* Современное богослужение на Востоке. С. 143.

[6] Христ. Чтение. 1891. Т. II. С. 143.

не говоря уже о питье кофе». «Целая, так сказать, святая афера!» — восклицает описатель восточного христианства.[1]

Обращаемся к обзору совершения таинств в Греко-Восточной церкви, причем будем иметь в виду особенности не богослужебно-уставные, а созданные обычаем и практикой, или особенности бытовые. Какие же особенности в совершении таинств можно находить там по сравнению с тем, что принято и вошло у нас в обыкновение?

Обратим прежде всего наше внимание на образ совершения таинства Евхаристии или литургии. — Литургия в греко-восточных странах редко совершается на пяти просфорах; вместо пяти особых просфор употребляется одна просфора, имеющая лишь изображение пяти крестов, так что каждая часть просфоры, отмеченная крестом, идет за особую просфору; в настоящее время эти просфоры очень обычны в Греческой церкви.[2] Просфоры, необходимые для богослужения, а равно и приносимые верующими к алтарю, составляют предмет свободного хлебопекарного производства, и в больших городах, вроде Константинополя, можно слышать возгласы торговцев: «Хорошие просфоры — купите!» Просфора, впрочем, не представляет необходимой принадлежности литургии в рассматриваемой Церкви. Здесь позволяется совершать ее на булке. «Немалой новостью было для нас видеть, — говорит один русский путешественник, — что просфорой для совершения таинства служила простая базарная булка, на которой священник сам копьецом начертал изображение креста, обозначавшего пределы вынимаемой части *агнца*».[3] Злоупотребление по части богослужебных просфор простирается там так далеко, что иногда просфоры приготовляются не из пшеничной муки, а из какой-то другой, конечно, низшего достоинства. Церковная власть, впрочем, не остается безмолвной при виде такой небрежности. В греческой Кормчей книге говорится: «Нужда не может быть предлогом к приготовлению просфор не из пшеницы, что трудно предположить, чтобы там, где есть люди, не было пшеницы; и священники, дерзающие совершать литургию не на пшеничных просфорах, смертно согрешают».[4] Верующие, приходящие к литургии, кажется, не имеют обыкновения присутствовать в храме во время проскомидии; во время этой последней они любят сидеть вне церкви и «болтать друг с другом». Но зато в Греческой церкви существует следующее прекрасное обыкновение. Когда священник окончит совершение проскомидии,

---

[1] *Антонин (Капустин), архим.* Поездка в Румелию. С. 303–304.

[2] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I. 2-я половина. М., 1881. С. 309.

[3] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 553.

[4] Πηδάλιον καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας. Ἀθῆν., 1841. Σ. 410. Примечание к 8-му прав. св. Феофила.

он особым знаком дает знать находящимся в храме, что это действие им окончено; а вслед за тем все присутствующие выступают из своих стасидий на открытое пространство и про себя поминают имена своих родителей и родственников, причем священник, находясь внутри алтаря, повторяет слова: «Помяни, Господи», пока не окончится это поминовение и присутствующие не возвратятся в свои стасидии.[1] Знак, которым возвещается верующим о наступлении времени указанного их поминовения, обыкновенно дается колокольчиком. Нужно сказать, что колокольчик, имеющий форму наших кабинетных колокольчиков, нередко употребляется за литургией как средство к возбуждению особенного внимания верующих. Так, принято звонить в него при архиерейском служении во время пения «Иже херувимы», когда епископ начинает совершать поминовение в отделении жертвенника; при перенесении Св. Даров с престола на жертвенник в начале литургии преждеосвященных, при обратном перенесении с жертвенника на престол во время пения «Ныне силы небесные»; при чтении Евангелия на Пасху и в некоторых других случаях.[2] Великий выход с Дарами совершается там весьма торжественно, по всей церкви, в сопровождении креста на длинной рукояти, со свечами, кадилами, рипидами, мощами, а народ сгибается в дугу, крестится, бьет в перси свои, прикасается перстами к священникам и гудёт: «Господи помилуй, помяни нас, Господи, во царствии Твоем».[3] В менее торжественных случаях кандильнафт (вроде пономаря) идет во время великого выхода перед Св. Дарами со свечой и кадит, обратясь лицом к этим последним, причем пятясь все время задом, осторожно обходит больных детей, которых матери кладут на дороге священнику, чтобы он перешагнул через них со Св. Дарами.[4] Во время этого выхода принято поминать о здравии важных лиц, находящихся за богослужением, и в особенности именитых пришельцев или гостей. Наш русский знаток церковного Востока, проф. А. А. Дмитриевский рассказывает о себе следующее: во время совершения литургии в храме на вершине Синайской горы, за чашей, во время великого выхода архиепископ этой горы с коленопреклонением поминал имена его самого и его родственников, живых и умерших.[5] — На Востоке Символ веры нигде не поется, а везде читается, что, конечно, вполне гармонирует со смыслом Символа. «Во-первых,

---

[1] *Дмитриевский А. А.* Современное богослужение на Востоке. С. 143.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 71.

[3] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. III. М., 1876. С. 287.

[4] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 263.

[5] *Дмитриевский А. А.* Новоизбранный патриарх Александрийский Фотий//Труды Киев. Духовной академии. 1900. Т. II. С. 133.

помяни Господи» (имярек) произносится всеми служащими, сколько бы их ни было, как присяга. Особенно поражают непривычного слушателя литургии следующие ее особенности, причем присутствующему пришельцу кажется, как будто он слушает какую-то особую литургию. Во-первых, после возгласа «Станем добре» вся служба совершается почти безмолвно; только один голос певца речитативом, негромко произносит: «Милость мира...» «И с Духом Твоим...» «Имамы ко Господу...» «Достойно и праведно есть». «Песнь Богородицы» поется, а «Отче наш» читается. По замечанию преосв. Порфирия, «зато все внимание молящегося народа в эти моменты устремлено в алтарь; и он, так сказать, сослужит с иереем или епископом».[1] Конец литургии проходит иногда не совсем благообразно. Случается, что причастный стих поется очень скоро, и за неимением что петь, псалмы (певцы) с особенным искусством напевают ничего не значащие слоги: «не — не», «най — най». На вопрос же, что значит такое пение, вопрошающий получал ответ: «Так баюкала Божья Матерь Младенца Иисуса». Но на самом деле эти ничего не значащие звуки употребляются певцами тогда, когда пение должно быть длинно, а, между тем, слов недостает (это же приходится слышать в богослужебном пении русских раскольников). Литургия, можно сказать, кончается для народа с перенесением Даров на жертвенник; тогда никто более обыкновенно не стоит на месте и никто ничего не слушает: одни идут лобызать местные св. иконы, другие выходят вон. Отпуст совершенно незаметен.[2] Следует упомянуть еще, что во всех восточных церквах, по словам преосв. Порфирия, во время священнослужения патриархов ни митрополиты, ни епископы не носят митр, а покрываются своими кукулями и становятся на линии священников по обе стороны престола.[3] Интересным представляется также тот факт, что еще в недавнее время некоторые греческие священники не считали противозаконием совершать литургию дважды в день.[4]

Теперь сообщим относящиеся к нашей задаче сведения о других таинствах Церкви, и прежде всего — о крещении и миропомазании. — В Греко-Восточной церкви принято воду для крещения подогревать и наполнять ее благоухающими

---

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 71.

[2] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. М., 1886. Т. IV. С. 431. — В некоторых епархиях, более или менее отдаленных от Константинополя (но не в самом Константинополе), имеет место такой обычай: архиерей, делая отпуст после литургии и подняв крест в правой руке, возглашает, обращаясь к народу: такому-то Ζήτω, т. е. «ура», возглашает в случае присутствия за богослужением какой-нибудь важной особы, и вся церковь кричит: Ζήτω («Христ. Чтение». 1891. Т. II. С. 143).

[3] *Порфирий (Успенский) преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 70.

[4] Πηδάλιον. Σ. 50. Примеч. к 68-му прав. Апост.

цветами для придания ей приятного запаха.[1] Через настоящее, или полное, погружение греки крестили и крестят только взрослых. Что же касается младенцев, то ввиду опасности утопления, или, как выражаются наши русские служебники, залития, они большей частью крестили и до сих пор крестят их через неполное погружение: младенец помещается в купели, погруженный в воду по шею, а на его голову священник трижды возливает воду горстью правой руки. (Это, впрочем, не есть латинское обливание, которое совершается таким образом: одетого младенца держит в руках восприемник или восприемница, а священник открывает голову младенца и трижды крестообразно льет на нее немного воды, ранее освященной и принесенной им с собой в небольшом сосуде.[2]) Но иногда, кажется, дело обходится без погружения младенца по шею в купель, ибо иногда купели у греков устрояются столь малые, что «в них едва может быть погружена только некоторая часть ног (?) крещаемых детей».[3] Разумеется, в подобных случаях крещение по необходимости ограничивается орошением. — Относительно миропомазания сделаем лишь следующие немногие замечания. На Востоке, по крайней мере, в прежнее время, приготовление мира для таинства происходило почему-то редко. Вследствие чего священники крайне нуждались в нем и позволяли себе в сосуды с малым остатком мира вливать простой елей, и таким образом у них получалось «миро, состоящее почти из одного елея» (Πηδάλιον. Σ. 274. Примеч. к 6-му прав. Карфаген.). В Греции встречалось очень странное обыкновение: некоторые священники помазывали миром христиан, впавших в блуд с еврейкой, турчанкой, католичкой и вообще еретичкой. (Кстати сказать, некоторые священники вместо Даров позволяли себе причащать каким-то миром св. Димитрия. — Πηδάλιον. Σ. 256. Прим. к 48-му прав. Лаодик.) Встречаются случаи противозаконного миропомазания покойников. Так, прежде положения во гроб миропомазуют архиереев, священников и других лиц.[4]

Больше сведений мы имеем об особенностях совершения таинства покаяния в Греко-Восточной церкви, а потому остановимся на них с надлежащим вниманием.

Восточные патриархи присваивают себе права раздавать народу разрешительные грамоты от грехов, вроде тех индульгенций, какие известны на Западе. Более ранние известия о подобных разрешительных грамотах относятся к XV в.

---

[1] *Christophori Angeli* Enchiridium de statu hodiernorum Graecorum. Lipsiae, 1671. P. 469.

[2] *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1896. С. 25.

[3] Πηδάλιον. Σ. 36. Примеч. к 50-му прав. Апост.

[4] *Никольский И. И.* Греческая Кормчая книга. С. 178. М., 1888.

Патриархом Иерусалимским Иоакимом была послана «прощенная грамота» русскому великому князю Василию Васильевичу при жизни последнего. Об этом же патриархе известно следующее. С целью сбора денег на нужды патриархии он отправился в Россию, но на пути заболел и скончался;[1] в Москву же приехал лишь сопровождавший его великий протосинкелл Иосиф, нареченный Иоакимом на митрополию Кесарии Филипповой и посвященный почему-то в России. Этот Иосиф привез с собой в Москву послание патриарха Иоакима, в котором патриарх писал: «Иосиф, нареченный на митрополию Кесарии, да даст прощение грехом требующим от него и *грамоту отпустную* еже о гресех человеком». Другими словами, патриарх уполномочил своего поверенного раздавать от его (патриарха) имени разрешительные грамоты, нечто похожее на западные индульгенции. Указанное послание было написано в 1463 или 1464 г.[2] Точно так же в XVI столетии известен случай присылки в Москву в 1585 г. разрешительной грамоты из Иерусалима патриархом Софронием. Этот патриарх писал царице Ирине, супруге царя Феодора Ивановича, предпосылая ей благословение свыше, и по власти, данной от Господа ученикам Своим вязать и решить, прощал и разрешал ее, если что согрешила перед Богом. «Одним словом, — говорит А. Н. Муравьев, — это полная разрешительная грамота».[3] Гораздо богаче фактами рассматриваемого рода история XVII в. Константинопольский патриарх Афанасий III (Пателларий) был очень щедр на раздачу разрешительных грамот. Прибыв в Россию для обычного сбора милостыни, патриарх обратился с прошением к царю Алексею Михайловичу, в котором между прочим читаем: «Мне, богомольцу твоему, вели, государь, напечатать на своем дворе 500 разрешительных грамот, потому что как я ехал к тебе к Москве, через войско запорожских казаков, в то, государь, время приходили на исповедь многие черкасы и просили у меня разрешительной грамоты, и мне было в те поры послать в Киев напечатать разрешительные грамоты некого; а как я из Москвы поеду назад, запорожские казаки начнут у меня разрешительных грамот просить. Царь государь, смилуйся, пожалуйста».[4] Дело очевидное, что в начале XVII в. Афанасий раздавал разрешительные грамоты, ничтоже сумнясь. Еще более известий по этому же

[1] Основываясь на некоторых соображениях, проф. Е. Е. Голубинский думает, что известие о смерти Иоакима на пути в Россию есть «миф» (История Русской Церкви. Т. II. 1-я половина. М., 1900. С. 530). Но остается неясным, кем измышлен этот миф (не самим ли Иоакимом?) и с какой целью.

[2] *Кобеко Д.* Разрешительные грамоты Иерусалимских патриархов // ЖМНП. 1896, июнь. С. 271, 274.

[3] Там же. С. 278. Ср.: *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком. Т. I. С. 161.

[4] Житие св. Афанасия, патриарха Цареградского. (Составленное, как думают, А. Н. Муравьевым). Лубны, 1896. С. 28.

вопросу находим в истории известного Антиохийского патриарха Макария, дважды посетившего Москву в середине указанного столетия. Он раздавал разрешение от грехов со всей готовностью. О Макарии мы прежде всего знаем, что он читал некоторым лицам разрешительные от грехов молитвы, хотя они не были у него на исповеди. Так было неоднократно в Валахии. «По окончании литургии в Неделю слепого патриарх, по просьбе господаря, прочитал над всеми вельможами, находящимся налицо народом и отсутствующими жителями Валашской страны разрешительные молитвы».[1] Подобное же происходило и спустя несколько лет в той же Валахии. «Начиная с пятницы до воскресенья Сырной недели вельможи, их жены, купцы и простолюдины толпами стекались к патриарху Макарию, чтобы испросить у него разрешение грехов и чтобы он прочел над ними разрешительные молитвы, причем они падали ниц перед ним. Что касается самого господаря, то он пригласил патриарха (в воскресенье) пополудни в церковь дворцовую и повергся перед ним на землю вместе с высшими сановниками, и Макарий прочел над всеми ними разрешительные молитвы».[2] Еще более интересные сведения находим о раздаче разрешительных грамот тем же патриархом. Такие грамоты в изобилии им раздавались и в Валахии, и в Малороссии, и в Москве. Валашскому государю и его жене он давал разрешительные грамоты, облекшись в епитрахиль и омофор, причем оба разрешаемые простерлись на земле. Из числа других жителей Валахии с особенным рвением старались запастись разрешительной грамотой купцы.[3] Из русских стран особенно хороший сбыт разрешительные грамоты Макария находили в Малороссии. Киевские ученые держались будто бы той мысли, что грамоты Антиохийского патриарха предпочтительнее и действеннее таких же грамот прочих восточных патриархов, так как этот патриарх есть-де наследник апостола Петра, обладателя власти вязать и решить, и есть-де древнейший из патриархов; а потому в Малороссии «брали листы отпущения с великой верой».[4] Действительно, с необыкновенной верой принимали разрешительные грамоты, например, киевляне. Павел Алеппский пишет: «При звоне всех колоколов патриарх отправился в (Софийский) собор. Сюда стеклись все жители города, и никто из них, ни вельможи, ни священники мирские и монашествующие, ни женщины, ни девицы, ни даже маленькие мальчики — никто не преминул прийти, чтобы получить от патриарха разрешительную грамоту. Некоторые женщины, у которых мужья были пьяницы и маловеры,

[1] *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в середине XVII в. Пер. с араб. Г. А. Муркоса. Вып. I. М., 1896. С. 147.

[2] Там же. Вып. V. М., 1900. С. 16.

[3] Там же. Вып. I. С. 127, 149.

[4] Там же. Вып. II. С. 65.

обнаруживали заботу об их душе и брали разрешительные грамоты не только для себя, но и для своих мужей, ибо считали такой дар величайшим».[1] Подобная же раздача грамот происходила и в Москве, но, кажется, менее торжественно. Тот же Павел пишет: «При прощании с патриархом Макарием царь попросил у него для себя разрешительных грамот из тех, которые были напечатаны в Киеве по-русски, и велел также раздавать их вельможам. Что касается царя, то Павел Алеппский отправился к нему, взял для него девять грамот, на которых золотом были написаны имена царя, царицы, их сына, дочерей и его сестер; а что касается вельмож, то, по приказанию царя, тот же Павел обошел их дома и им раздал грамоты».[2] Нужно ли прибавлять, что этого рода грамоты служили источником доходов для патриархов? — В XVIII в. наш русский паломник Барский получил прощенную грамоту от Иерусалимского патриарха Хрисанфа (в 1725 г.), написанную по-славянски. В конце XIX в. некоторым приходилось встречать разрешительные грамоты, выданные Иерусалимским патриархом Никодимом и напечатанные в типографии патриархии.[3]

Замечательнейшее явление в покаянной дисциплине греков представляет особый обряд отлучения от Церкви и снятия этого отлучения. В Греко-Восточной церкви подвергают отлучению от Церкви прежде всего тяжких грешников, проступки которых оскорбляют общественную нравственность, в особенности если эти грешники остаются упорными и нераскаянными; затем той же каре подлежат лжесвидетели, причинившие своим поступком большой вред ближнему; наконец, подвергаются отлучению воры и грабители, даже в том случае, если они остаются неизвестны: в подобном случае отлучение произносится безыменно. Во всех же других случаях акт отлучения от Церкви происходит публично и с провозглашением имени лица, подлежащего церковному суду.[4] Сообщим сведения о самом акте отлучения. Если какой-нибудь православный христианин позволил себе учинить лжесвидетельство или какую-либо другую очень серьезную обиду против ближнего, то преступника приводят к священнику или епископу. Священник или епископ убеждает грешника сознаться в своей вине, и если он не показывает раскаяния, то в церкви или вне церкви подвергается отлучению, причем духовное лицо облекается в принадлежащие его сану священные одежды. Прежде всего, в присутствии грешника читается псалом 108: «Боже, хвалы моея не премолчи: яко уста греш-

[1] *Павел Алеппский.* Указ. соч. Вып. IV. С. 186.

[2] Там же. С. 158.

[3] *Кобеко Д.* Разрешительные грамоты. С. 278–279.

[4] *Heineccii* Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche. Theil. III. Leipz., 1711. S. 417; *Ricaut.* Op. cit. P. 275; *Christ. Angeli* Enchiridium... P. 521.

нича...»; затем читаются некоторые молитвы и наконец произносится формула отлучения. Священнослужитель говорит, что в силу власти вязать и решить, данной Господом Церкви, он отлучает его от общения с Отцом, Сыном и Святым Духом, а также от общения с 318 отцами Никейского собора и со всеми святыми; часть его будет с дьяволом и Иудой, а тело его по смерти пребудет неразложившимся, но навсегда останется твердым, подобно камню и железу, во свидетельство его нераскаянности.[1] Как видим, формула отлучения очень сурова и даже жестока. По другому свидетельству, к вышеприведенным словам совершитель отлучения присоединял еще следующие угрозы: «Да поразит тебя проказа Гиезия, да поглотит тебя земля, как Дафана и Авирона, да будешь ты трепетать перед гневом Божьим, подобно Каину, да обнищаешь ты и имение твое да рассеется, как прах, пусть тебе никто не выкажет сожаления — не даст тебе хлеба, и не станет есть, пить, работать и встречаться с тобой, и да пребудешь ты непогребенным по смерти».[2]

По верованию греко-восточных христиан, отлучение, произнесенное над грешником, не остается без действительного значения. Яснейшим признаком силы отлучения они считают неразложимость трупа отлученного христианина. По их рассказам, труп человека, умершего под церковной клятвой, остается не предающимся тлению; причем этот труп или имеет вид почти живого человека в такой степени, что он «только что не говорит», в нем сохраняется кровь, которая брызжет ключом, если сделать на нем насечку, или же труп имеет ужасный и омерзительный вид: бывает черен, но с белыми ногтями, а случается — и темно-красен, надуваясь, как барабан (отсюда название этого рода трупов: τυμπανιαῖος), если бросить в него камень, то последний отскакивает от него, как от всякого другого твердого тела, а если приставить его к стене, то труп не падает, а стоит, точно бревно, и пр.[3] Но спрашивается: каким образом узнают, что известный труп не превратился в прах и имеет указанный вид? Во-первых, у греков существует обыкновение вырывать из земли прах покойника по истечении года или нескольких лет и затем помещать кости покойника в общую усыпальницу; а во-вторых, неразложившийся труп отлученного грешника, по верованию восточных христиан, обнаруживает себя разного рода вредоносными последствиями для живых людей или же вызывает в них страх и ужас известного рода таинственными явлениями.[4]

---

[1] *Christophori Angeli* Enchiridium... P. 521–522.

[2] *Ricaut.* Op. cit. P. 275–276.

[3] Перечисленные признаки указываются в «Turco-Graecia», у Ricaut, Christophora Angelius'a, Heineccius'a и т. д.

[4] *Christophori Angeli* Enchiridium... P. 522; *Ricaut.* Op. cit. P. 281–282.

Отсюда возникает естественная потребность, с одной стороны, доставить мир душе почившего грешника, а с другой — избавить живых людей от неприятного и даже опасного соседства. То и другое достигается посредством особого церковного акта, который можно назвать снятием отлучения с умершего грешника. Обыкновенно происходит это очень торжественно. Чин снятия отлучения совершается архиереем и только в крайнем случае предоставляется священнику, или, точнее, духовному отцу. Неразложившееся тело грешника, по изъятии его из могилы, в гробу приносится в церковь. Совершается литургия, во время которой с великим умилением возносятся положенные на этот случай молитвы. Молитвы эти читаются дважды: во время проскомидии они возглашаются всеми иереями, участвующими в литургии, а потом во время великого выхода они же произносятся архиереем коленопреклонно и со слезами.[1] В этих молитвах испрашивается у Господа разрешение от грехов почившему, говорится о снятии клятвы, тяготеющей на нем, и с особенным усердием испрашивается от Бога даровать тление неразложившемуся трупу. В молитвах говорится: «Преблагий царю, прости раба Твоего, разрешив лежащую на нем клятву, благоволи душе его со святыми быть, телу же, от Тебя созданному, естеству датися». «Преврати несчастное тело его в то, из чего оно создано...». «Разреши тело его всесовершенно...». «Да настанет истление по естеству» и пр.[2] Если при совершении указанной разрешительной литургии присутствовало потерпевшее лицо, т. е. лицо, которому был причинен вред или обида умершим, то оно во всеуслышание возвещало: «Господи, прости (его)».[3] Следствием такого богослужения бывает, как утверждают греко-восточные писатели, разложение трупа: или моментальное, совпадающее с окончанием богослужения и сопровождающееся необычайным шумом и треском (как удостоверяли прежние писатели), или же происходящее обычным путем, но неукоснительно (как разумеют дело писатели новейшего времени). Нужно еще прибавить, что «разрешительные молитвы» на предмет неразложившегося тела находят себе место в греческом Евхологии и в настоящее время.[4]

Встречаем еще следующий любопытный факт: в правление Иерусалимской церковью патриарха Софрония (в XVI в.?) решено было похоронить одного благочестивого и заслуженного христианина в склепе великой церкви св. града, но когда вошли туда, то нашли в нем двадцать неразложившихся священнических тел. Потом оказалось, что эти священники наказаны неразложимостью их тел

---

[1] *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Восточной церкви. Т. II. Одесса, 1894. С. 282.

[2] Там же. С. 283, 287; *Heineccius*. Op. cit. S. 421–423.

[3] *Christophorus Angelius*. P. 526.

[4] *Алмазов А. И.* Указ. соч. С. 284.

за то, что небрежно относились к своим обязанностям, не исполняли предписанных последований, вроде утрени, часов, вечерни, молитвы на сон. Тогда все священнослужители Великой церкви дали зарок в течение 20 лет неопустительно исполнять вышеуказанные последования, как бы взамен умерших собратий. В передаваемом нами рассказе замечается, что по истечении этих 20 лет неразложившиеся тела предались тлению. Здесь неразложимость тел приписана не отлученным, а тяжким грешникам, причем живые, так сказать, возлагают на себя добровольную епитимью, вместо умерших, и соблюдение этой епитимьи, по рассказу, благодетельно отражается на судьбе умерших.[1]

Отметим некоторые особенности, встречаемые в Греко-Восточной церкви и относящиеся к остальным таинствам. — Коснемся прежде всего проповеднической функции, составляющей необходимую принадлежность лиц, посвященных в иерархические степени. Разумеется, нет ничего удивительного в том, что в отдаленные от нас века проповедничество не особенно процветало в Греко-Восточной церкви. Например, относительно XVI в. встречаем следующие известия о Константинопольской церкви. Проповедничеством занимался прежде всего патриарх, предлагая поучения народу в своей патриархии или в той или другой приходской церкви; кроме него тем же занимались некоторые ученые люди и более способные к этому делу монахи. Проповеди произносились единственно в посты; нередко они излагались древнегреческим языком, которого народ совсем не понимал. Если же проповедь произносилась на народном языке, по-новогречески, то и в таком случае изречения Св. Писания и места из творений Отцов опять-таки цитировались на древнегреческом языке, вследствие чего проповедь и в этом случае не вполне была доступна для народа. Время для проповеди назначалось не совсем удобное — часы пополуночи, как будто затем, по замечанию современного наблюдателя, чтобы отбить охоту слушать проповедников.[2] Действительно, у греков в прежнее время существовала какая-то ночная служба, о ней Христофор Ангел сообщает следующие сведения. Во дни Господских и некоторых других праздников все греки с женами и детьми после полуночи собираются в храме, так что в домах остается по одному мальчику или девочке для наблюдения за домом. Пришедшие в храм пребывают здесь до утра, воспевая гимны, а потом расходятся.[3] За этим ли богослужением или же за ранней литургией произносилась вышеупомянутая проповедь, решать не беремся. Во всяком случае, можно утверждать, что не везде и не всегда так велось дело проповедничества, как указано нами выше. Константинопольские духовные ораторы —

[1] Πηδάλιον. Σ. 267. Прим. к 12-му прав. Сардикийского собора.

[2] *Heineccius*. Op. cit. T. III. S. 276.

[3] *Christophorus Angelius*. P. 157.

монахи XVI в. — для выразительности своей речи любили прибегать к жестикуляции, но эта последняя производила очень странное впечатление. Герлах говорит: «Оратор то поднимал свои руки кверху, то опускал и как будто бы собирался фехтовать, потом он крестообразно складывал их одна на другую, а затем снова распростирал их и высоко закидывал голову, собираясь как бы лететь, а вся проповедь заканчивалась с сильным телодвижением»[1]. Несомненно, все это предание старины, и чем дальше шло время, приближаясь к нашему, тем больше совершенства приобретало проповедничество в изучаемой нами Церкви. — Нельзя к тому же умалчивать, что в Греческой церкви с давних времен существует очень почтенный институт так называемых иерокириксов, или священнопроповедников. В каждой греческой епархии, которые у греков очень невелики и, пожалуй, равняются нашим благочинническим округам, епископ заботится, чтобы в ней был один или несколько проповедников, иерокириксов; в эти иерокириксы выбираются и назначаются лица, которые или уже заявили и доказали свою наклонность и способность к проповедничеству, или же сами явятся к архиереям добровольно, с предложением своих услуг и признаны будут способными к указанной должности. Обязанность иерокириксов состоит в том, чтобы своим умелым словом возмещать неумение вести дело проповеди у приходских священников. Такими проповедниками бывают и священники, и иеромонахи. Они переходят из села в село, из деревни в деревню в известной епархии, истолковывая истины веры и христианской нравственности. Кроме этих, так сказать, окружных иерокириксов в Греческой церкви встречаем еще странствующих иерокириксов, переходящих по своей доброй воле из епархии в епархию, из одной страны в другую. И нужно сказать, что эти бродячие иерокириксы иногда достигают замечательного влияния и великого уважения, не менее нашего о. Иоанна Кронштадтского. Таков, например, был странствующий иерокирикс иеромонах Косьма в XVIII в. О нем можно найти очень любопытные сведения даже и в нашей небогатой церковно-исторической литературе.[2]

Обращаемся к исповеди, составляющей очень важную функцию иерархических лиц. В Греко-Восточной церкви духовниками не гнушаются быть не только епископы и митрополиты, но и сами патриархи; все они допускают к себе, конечно в особых случаях, своих пасомых «на дух».[3] Что же касается прочих иерархических лиц, то они не все могут быть и бывают действительными духовниками

---

[1] *Pichler.* Geschichte... oder Der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit. S. 25.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Проповедники в Греции// Труды Киев. Духовной академии. 1880. Т. I. С. 653–656; *Голубинский Е. Е.* Очерк истории просвещения у греков// Правосл. Обозрение. 1872. Т. II. С. 39–46.

[3] Проскинитарий. С. 357.

в Греко-Восточной церкви. Отправление функции духовничества организовано там таким образом: все приходы каждой епархии разделяются на бóльшие или меньшие духовнические округа, и в каждый округ назначается в духовники иеромонах, который постоянно живет при одной из церквей округа, а в посты или вообще во дни, назначенные для исповеди, он объезжает желающих прийти на исповедь. Отсюда само собой возникает правило, соблюдаемое там, по которому каждый православный имеет одного духовного отца и не может менять его по своему произволу. Указанные духовники (которыми могут быть и белые священники, но обыкновенно отдается предпочтение монашествующим) получают от архиерея власть совершать исповедь посредством особых грамот. Многие архиереи поставляют духовников не только простым дозволением и грамотой, но и присоединяют к этому возложение рук на поставляемого, что считается лучшей гарантией добросовестного исполнения им своего долга.[1] Духовники пропитываются за счет своих духовных детей, получая от них вознаграждение за совершение исповедной требы, почему на Востоке о них принято выражаться, что они «добывают заработок епитрахилью».[2] Существование духовнического института не служит, однако же, знаком того, что греко-восточные духовники — люди вполне безупречные. Греческая Кормчая книга очень строго осуждает таких духовников, которые из-за корысти допускают до св. Причастия даже лиц, совершенно недостойных этого.[3] Значит, они не всегда стоят на высоте своей задачи.

Таинство брака на Востоке совершается иногда архиереями, не исключая самих патриархов, а также архимандритами. Нередко встречается, что брак благословляют два или три архиерея сразу или же многие священники вместе. Брак редко заключается в храме, а обыкновенно на дому, потому что на Востоке все таинства, кроме священства, дозволяется совершать в домах. Венцы вступающие в брак приготовляют себе сами из живых или искусственных цветов, а также покупают в магазинах. Эти венцы новобрачные берут потом к себе на дом. Во время обхождения около аналоя браковенчающие и венчаемые соединяются руками друг с другом. Браки считается позволительным венчать и в посты, кроме св. Четыредесятницы.[4] Заключение браков сопровождается, как и везде, разными обрядами народного происхождения. Например, во время обручения жениха и невесту поят вином и угощают вареньем из одной ложки, связывают

---

[1] Πηδάλιον. Σ. 25. Прим. к 39-му прав. Апост.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 70.

[3] Πηδάλιον. Σ. 135. Прим. к 23-му прав. VI Вселенского собора.

[4] Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета. Т. IV. С. 433; *Дмитриевский А. А.* Указ. соч.//Труды Киев. Духовной академии. 1891. № 9. С. 132, 142.

их друг с другом подвязкой, качают их вместе.[1] Впрочем, о подобных обычаях нет надобности много распространяться. — Касательно таинства елеосвящения сделаем лишь одно замечание. Это таинство на Востоке имеет более широкое применение, чем у нас. Например, известно, что воспитанники Халкинской духовной школы, обязанные говеть четыре раза в год, в посты, по уставу школы должны каждый раз при этом принимать таинство елеосвящения, как об этом нами уже было сказано в своем месте.

Обрядовая сторона погребения умерших имеет на Востоке много отличительного от того, что наблюдается у нас. Вот как происходили похороны в XVII в. Когда оканчивал жизнь глава семьи, то в комнате, где находился покойник, собирались жена его, дети, родственники и друзья с растрепанными волосами и в разодранном платье, причем они ударяли себя в грудь и царапали свое лицо ногтями. Слышался ужасный плач и невероятный шум. При выносе покойника из дома в церковь вдова покойного обнаруживала все признаки безутешного отчаяния: слезы лились ручьем, и она поднимала такой вой, что казалось, как будто бы она употребляет все усилия к тому, чтобы и ее душа отлетела вместе с душой почившего. В храме по окончании службы все целовали крест, а также покойника в лоб и уста; наконец, каждый же в самой церкви съедал кусок хлеба и выпивал стакан вина.[2] А вот перечисление главных особенностей похорон на Востоке, соблюдавшихся в XIX в. Погребение людей знатных совершается с большой пышностью. Духовенство обязано иметь при этом белое облачение, и всякий священник и диакон, хотя бы и не был приглашен, может облачиться в собственную ризу и сопровождать покойного до могилы. Из церквей берутся хоругви, кресты, иконы и пр.; музыка почти необходима при погребении всякого довольно знатного человека; а если лицо находилось на государственной службе, то идут войска и артиллерия (последние обычаи, конечно, имеют место в Греческом королевстве). При погребении часто случается видеть на проповеднической кафедре людей светских: всякий образованный родственник или знакомый умершего, а иногда и муж усопшей жены или отец сына имеет право, с благословения предстоятеля, почтить их своим похвальным словом. Если погребение совершается на общем кладбище, то одежда на умершем изрезывается на части вся, не исключая и самой обуви, в предосторожность от похитителей. Бедные хоронятся без гробов. Женщины прощаются с умершим в доме, и ни в церкви, ни при могилах не бывают, хотя бы умерший был самым близким родственником. По окончании литии священник четыре раза бросает землю на

[1] *Ricaut*. Op. cit. P. 310. Ср. описание брачных обычаев в Константинополе, сделанное нами выше, или «Богосл. Вестник». 1900. Т. I. С. 286–287.

[2] *Ricaut*. Op. cit. P. 296–298.

гроб: от главы могилы, от ног, с правой стороны и с левой, образуя таким образом крест.[1] В Греции существовал и теперь существует не новый обычай — еще при жизни заказывают по себе сорокоуст.[2] Греческая церковь отличается от нашей следующей особенностью похорон. У нас зарывают покойников в землю и в ней оставляют навсегда. В Греции же сначала зарывают покойников в землю, а потом через три года, а иногда раньше или позже, кости их выкапывают из земли и полагают в особом помещении — кимитирии, или усыпальнице. Отрытие и перенесение костей в кимитирий составляют особый обряд, служащий как бы продолжением и завершением похорон: приглашается священник, и при совершении им обычной панихиды кости изымаются из земли, обмываются водой и вином, слагаются в небольшой ящик и вносятся в церковь, где и служится заупокойная литургия и великая панихида; после всего этого относятся в кимитирий. Кимитирием называется небольшой дом или сарай при церкви, в котором открывается перед зрителем большая яма посередине или большой ящик для помещения костей бедных людей, а затем шкафы с полками для костей богатых людей, в последнем случае на черепах делаются надписи, кому они принадлежали и когда эти покойники скончались. Вышеописанный обычай проистекает, вероятно, из экономических расчетов, из стремления занимать поменьше места кладбищами в густонаселенных странах (как Греческий Восток и Италия, где тоже встречается этот обычай). На Афоне тоже существует этот обряд, но с тем различием, что черепа всех почивших с надписью их имени ставятся на полках в хронологическом порядке, а черепа и даже кости заслуживших особенную память помещаются на полках в сосудах. Если кости обретены чистыми и светлыми, то афониты принимают это как свидетельство блаженного состояния души почившего в загробном мире.[3]

Во многих странах Греции, особенно на островах, архиереи и священники до последнего времени очень свободно позволяли погребать богатых людей в церквах, но делалось это крайне небрежно, так что в церкви появлялась вонь, и посетители, зажимая рот, должны были бежать от этих храмов, как от огня, напутствуя проклятиями погребенных здесь. С этим безобразием рука об руку шло дикое обыкновение, по которому родственники умершего не хотели ходить в ту церковь, где погребен последний; так они поступали из-за гнева на Бога (?), отнявшего у них любимого или дорогого человека. Греческая Кормчая очень сильно восстает против таких дурных обычаев и таких превратных понятий.[4]

[1] Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета. Т. IV. С. 432–433.

[2] Πηδάλιον. Σ. 314. Прим. к 120-му прав. Карфагенского собора.

[3] *Дмитриевский А. А.* Очерк жизни игумена Пантелеимоновского монастыря Макария. СПб., 1896. С. 371–372.

[4] Πηδάλιον. Σ. 168. Прим. к 83-му прав. VI Вселенского собора.

Скажем еще об одном предмете, имеющем отношение к греческому богослужению. Как происходит у нас приумножение лика святых, это всем известно. Не совсем так совершается то же дело в Греции. Там к лику новых святых причисляются почти лишь одни мученики, принявшие венец за исповедание веры. Одним из чтимых новоявленных мучеников нужно считать Георгия Нового, или Яннинского (от имени города Яннины). Георгий пострадал в 30-х гг. текущего века в Яннине. Он был болгарин, по своему занятию сеис, т. е. конюх. Служба его протекла в турецких домах. В свое время он женился на гречанке и прижил с ней сына Иоанна. В это время, не известно по какой причине — по злобе или ошибке, — один хадж (мусульманское духовное лицо. — *Ред.*) объявил своему начальству, что Георгий сначала был турком, а потом сделался ренегатом. Напрасно обвиняемый оправдывался. Его заключили в тюрьму, долго мучили, домогаясь отречения его от христианства. Наконец, он был повешен. Толпа христиан, окружавшая мученика, вдруг заметила неожиданный свет, окружавший его голову, и объявила Георгия прославленным мучеником. Турки, в свою очередь, всполошились и тем еще увеличили силу впечатления от необыкновенного явления. Погребение новомученику было сделано торжественное. Отпевали его два архиерея: яннинский и другой. В маленькой церкви на дворе в Яннинской митрополии стоит его высокая мраморная гробница.[1] Вдова новомученика долго жила после него, пользовалась почтением и пропитывала себя доброхотными приношениями верующих. Сын новомученика Иоанн обзавелся хорошеньким беленьким домиком и красиво обставил его. Одна большая комната увешана иконами и лампадами, как церковь. В нее, как и ко гробу Георгия, заходят христиане помолиться и жертвуют что-либо на свечи и масло, а частью и на домашние нужды. — Сын Георгия Нового женился на молодой красавице — женился к прискорбию некоторых лиц, находящих, что сыну мученика пристойнее было бы пойти в монахи, чем жениться. Действительно, как-то странно слышать о женатом сыне мученика, имеющем у себя в доме молельню в честь своего отца и молодую жену, одну из первых красавиц в Яннине.[2] — Интересно, что современные греки изображают Георгия Нового на иконах вполне сообразно тем сенсационным обстоятельствам, при которых происходило мученичество последнего в действительности. В таком виде изображены Георгий, его суд и страдания в Яннине на картине, висящей на его гробнице. Один русский зритель этой иконописи справедливо замечает: «При-

[1] См. еще очень любопытные рассказы преосв. Порфирия под заглавием «Мученикотворство на Афоне»//Первое путешествие в Афонские монастыри. Ч. I, отд. 2. Киев, 1877. С. 318, 328–341.

[2] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 263–265; *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 241–245.

выкнув видеть в подобных изображениях мучителем языческого игемона в костюме римского воина или самого языческого царя, вдруг видишь в качестве мучителя изображенным современного турецкого пашу со всей современной обстановкой и не знаешь, чему дивиться больше — смелости ли живописца или равнодушию местного (магометанского) начальства, которое хотя и не привыкло заглядывать в христианские храмы, но все же не может не знать, что здесь оно выставлено на позор и на проклятия христиан».[1] Как, в самом деле, объяснить, что турки нимало не обращают внимания на то, что их суд и управление подвергаются осмеянию в христианских храмах в их собственном государстве, их собственными подданными? Мыслимо ли это и возможно ли это еще где-нибудь, кроме Турции? Мы поймем это явление, если узнаем, что и греки, и славяне, подчиненные туркам, уверены в благодушии и замечательной терпимости своих поработителей. Они сами в минуту откровенности говорят: «С турками не только можно жить, но и любить их можно иногда сердечно: ибо до тех пор, пока в них не возбуждено до исступления их религиозное чувство, они добры, уступчивы, великодушны, ласковы», в особенности в последнее время. А об отдельных наиболее добрых турках у греков и славян турецких даже сложилась поговорка: «Если родится добрый турок, то добрее его нет уже доброго человека на свете».[2]

В заключение сообщим несколько сведений о таких предметах, которые хотя и имеют не столь близкое отношение к собственно богослужению греко-восточных христиан, но все же ярко характеризуют их религиозную жизнь.

Здесь прежде всего упомянем о некоем обыкновении, сопровождающем освящение воды в день Богоявления. Чин освящения воды в Богоявление представляет замечательную особенность в том, что в конце священнодействия в Константинополе патриарх, а в других местах митрополит или священник, совершающие водоосвящение, бросают крест в воду — в море или реку. Вслед за тем мужчины из зрителей, совершенно нагие, бросаются в воду, чтобы достать крест; кто в этом первый успеет, тот получает право ходить с этим крестом по домам целый день для сбора подаяний в свою пользу. Когда крест тяжелый (бывает и легкий, деревянный) и погружается на дно, особенно многие бросаются, чтобы найти его; причем случались даже убийства между соперниками, боровшимися под водой из-за креста.[3] Как бы мы ни судили об этом обычае, во всяком случае нужно помнить, что рассматриваемое явление принадлежит к числу древних и встречается в XVII в.[4]

---

[1] *Антонин (Капустин), архим.* Указ. соч. С. 261.

[2] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 245; Т. III. С. 12.

[3] Христ. Чтение. 1891. Т. II. С. 143.

[4] *Павел Алеппский.* Путешествие Макария... Вып. V. С. 119.

Известно, что греческие иерархи в прежнее время нередко снабжали своих почитателей разного рода святынями сомнительной подлинности. Таких примеров очень немало. Вот один из них. Константинопольский патриарх Парфений I прислал в дар нашему царю Михаилу Феодоровичу «миро от I Вселенского собора 318 св. Отцов»;[1] но история не знает, чтобы на I Вселенском соборе происходило освящение мира. Другой патриарх, Сильвестр Александрийский, берет на себя превышающую силы человека задачу предсказать на основании будто бы «Откровения» Иоанна Богослова, что у нашего царя Феодора Иоанновича непременно будет законный наследник престола; а для того, чтобы это предсказание осуществилось, он послал супруге этого государя какую-то «землю Иорданскую», которую и приказал ей вкушать со святой водой. Тот же патриарх вручил русскому посланнику, возвращавшемуся в Россию к вышеназванному царю, «хлебец пресвятой Богородицы» и дал ему такой совет: «Если Божьим судом учинится в море буря (по дороге), то пусть он кинет часть от этого хлебца в море, и море утишится».[2] Нужно иметь слишком много веры в себя, чтобы поступить так, как поступил в данном случае патриарх.

После этого не будет ничего удивительного в том, что некоторые греческие священники впадали даже прямо в суеверие. Так, священники ради врачевания больных читают над ними какую-то суеверную хартию (τῆς Γιαλους); они же ради волшебных целей среди гор и долин при зажженных смоляных факелах читают апокрифическую Соломонову книгу, которую наш источник обзывает дьявольской.[3] Само собой понятно, что подобные священники сквозь пальцы смотрят на суеверия народа, а таких суеверий у него очень много. В народе, например, сохраняются остатки отдаленного язычества. Христиане на Востоке отправляют какие-то курмбании (турецкое название), представляющие большое сходство с языческими жертвами. Курмбанисты покупают живых овец, сами закалывают их, зажигая свечи на их рогах, окуривая фимиамом, затем зажаривают их цельными и изжаренных и еще дымящихся кладут перед святыми иконами, а кожу отдают в дар церкви или монастырю.[4] Пример другого суеверия. Миряне, с разрешения священников, раскапывают гробы умерших, чтобы найти в них и умертвить так называемых Βρικολάκους (т. е. вампиров). Вампирам этим народное легкомыслие приписывает разного рода несчастья, случающиеся с людьми.[5] Христиане Востока, как и в других странах, справляют суеверные и полуязыческие

[1] (*Муравьев А. Н.*) Сношения с Востоком... Т. II. С. 261.

[2] Там же. Т. I. С. 151–152.

[3] Πηδάλιον. Σ. 156. Прим. к 61-му прав. VI Вселенского собора.

[4] Ibid. Σ. 177. Прим. к 99-му прав. VI Вселенского собора.

[5] Ibid. Σ. 373. Прим. к 65-му прав. Василия Великого.

обряды на святках (календы), предаются шумным гаданиям в день рождества Предтечи. У них же встречается очень странное поверье, что будто бы турецкие бани обладают свойством вытягивать св. миро из тела христианина,[1] и пр.

Но если религиозность греко-восточных христиан не чужда мутных примесей, то как бы взамен этого они отличаются очень верным соблюдением церковных уставов. Как строго соблюдали и соблюдают они посты, на этот счет можно привести много самых достоверных свидетельств. Историк Рико, описывавший состояние Греческой церкви XVII в., заявляет, что греческий христианин даже в тяжкой болезни или в крайности не позволял себе нарушить пост и согласен был лучше умереть, чем оскоромиться.[2] Приблизительно того же времени греческий писатель Элладий замечал, что греки избегали принимать во время поста даже лекарства, прописанные врачом, невзирая на разрешения архиерея со спокойной совестью вкушать изготовленное в латинской кухне.[3] Другой греческий писатель, описывая XVII в., говорит, что греческие христиане, мужчины и женщины, ни в чем не желают уступать монахам по части соблюдения постов. Он же говорит, что греки называют посты, и в особенности великую Четыредесятницу, «десятиной души», т. е. таким делом, в котором как бы приносится в жертву Богу часть самой души.[4] Даже пост, называемый Петровским и считающийся у нас, не исключая простолюдинов, сравнительно неважным, и этот пост христиане на Востоке соблюдают очень строго. Архимандрит Антонин, описывая при одном случае «разговенье» на Востоке по истечении этого поста, пишет: «Разговенье это было встречено совершенно с тем же чувством, как и у нас, пожалуй, даже с более живым, потому что на Востоке известная святцевая заметка о "разрешении вина и елея" принимается ни к одному только сведению, как у нас, а прямо к кухонному режиму».[5] В греческих церквах есть обыкновение читать в Сырное воскресенье наставление патриарха о строгом соблюдении наступающего поста, и это слово не остается пустым звуком. Во всех константинопольских храмах в течение всего этого поста все ярко блестящие предметы бывают задрапированы в черное, т. е. как бы облечены в траур, напоминая о днях плача и покаяния.[6] Посты в Греции соблюдаются во всей точности и по настоящую пору. Вот свидетельство очевидца, чуждого всякого пристрастия. «В постные дни здесь никто решительно, ни из священников, ни из мирян, не

---

[1] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. III. С. 57.

[2] *Ricaut.* Op. cit. P. 144.

[3] *Helladii* Status praesens ecclesiae Graecae. Пб., 1714. P. 168.

[4] *Christophori Angeli* Enchridium... P. 32, 73.

[5] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 552.

[6] *Парфений, инок.* Сказания о странствии. Т. III. С. 137.

позволяет себе оскоромиться».[1] Заслуживает внимания то обстоятельство, что знатные греки в прежнее время говели по четыре раза в год, в четыре известных поста.[2] Возможно, что то же правило соблюдается и ныне.

Наконец, сделаем несколько замечаний относительно домашнего благочестия рассматриваемых христиан. У греков не принято держать икон в приемных и жилых комнатах; для икон отводится особая моленная в помещении обеспеченного грека, уединенная и удаленная от уличного шума; она уставляется часто дорогими иконами в несколько рядов со многими лампадами. В этой моленной можно найти и аналой с церковными книгами, и шкафы, в которых хранятся частью богослужебные книги, частью наследственные святыни. Здесь совершают молитву домашние. В некоторых помещениях вместо моленной устраиваются небольшие домовые церкви.[3] В Греции есть обычай принимать к себе священника для совершения водосвятия в первое число каждого месяца. Кропят при этом не только людей, но и стены домов; кропление производится миртовой веткой. Чем сильнее и обильнее производится кропление, тем оно считается действеннее и полезнее для здравия. Водоосвящение происходит в вышеупомянутых молельнях или домовых церквах. В бедных помещениях дело ограничивается окроплением принесенной с собой священнослужителями святой водой. По окончании окропления хозяин кладет деньги в чашу со св. водой, которые и поступают в пользу клира.[4] — В Греции, находящейся под владычеством турок, как известно, все христианские школы подлежат ведению и власти патриархии. Поэтому в интернатах этих школ введены некоторые религиозные обычаи, напоминающие порядки наших духовно-учебных заведений и, пожалуй, вообще монастырей. Так, там введено чтение чего-либо назидательного вслух во время обедов. Например, прочитывают по порядку священную историю на новогреческом языке. Совершается чтение утренних и вечерних молитв для всех питомцев вместе. К сожалению, указанный обычай иногда превращается в пустой формализм. Преосв. Порфирию раз пришлось присутствовать на вечерней молитве учеников народного училища на острове Халки, и вот что привелось ему наблюдать при этом. «Мальчики стояли лицом к иконе, а начальник и учителя молились на них (?). Стоя сзади, я заметил, что ни один воспитанник не перекрестился; одни из них стояли, как статуи, другие смеялись потихоньку, иные дремали, облокотясь на стены. Это

[1] *Карлова* (псевдоним известного А. Ф. Гильфердинга). Турецкая провинция// Вестник Европы. 1870, июль. С. 157.

[2] *Christophori Angeli* Enchridium... P. 297.

[3] *Парфений, инок.* Сказания о странствии. Т. III. С. 9–10.

[4] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. III. С. 286, 288.

зрелище опечалило меня. Наконец комедия (?) была выполнена. Каких плодов, — замечает автор, — можно ожидать от такого воспитания, которое не только не развивает, а еще подавляет религиозное чувство в самом раннем детстве?»[1] Но можно полагать, что наблюдение почтенного автора встретилось лишь с печальным исключением.

Греческие ученые нашего времени скептически взирают на религиозное состояние греческих христиан. Благочестие греков, по их мнению, часто лишь ограничивается суровым, по монастырскому образцу, соблюдением постов, посещением служб и вообще обращено на внешнюю сторону религии; благочестие народа вследствие недостатка образования часто перемешано с предрассудками и суевериями и запечатлено фанатизмом по отношению к иноверцам. Такого мнения держится профессор церковной истории Афинского университета Диомид Кириак.[2]

## II

Сведения относительно нравов высшего духовенства. — Приходское духовенство и несколько замечаний о его нравах. — Народ и его отношение к высшему и приходскому духовенству, — поучительные известия в этом случае; — краткая характеристика народных нравов: семейная жизнь, — вдовье положение женщины, — привитие добрых навыков детям, — обычай побратимства. — Благотворительность и странноприимство.

Наш русский востоковед епископ Порфирий (Успенский) пишет: «На Востоке много архиереев. В Палестине, где едва ли есть 20 000 православных христиан, святительствуют, кроме патриарха, восемь архипастырей. В Сирии на 70 000 православного народонаселения считается десять-одиннадцать иерархов. Константинопольскому патриарху подведомы сто пятьдесят епархий.[3] Итак, Восточная церковь есть как бы многоочитый Херувим». «Восточные архиереи, обозревая свои епархии, в селах посещают каждый дом и каждую овцу оглашают по имени. Такой близостью их к народу отчасти объяснятся беспрекословное повиновение им мирян».[4]

---

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. С. 200.

[2] Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Т. III. Ἀθῆναι, 1898. Σ. 79–80.

[3] Нужно помнить, что автор писал эти строки в 1846 г. Теперь же число архиереев на Востоке еще более возросло.

[4] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 90–91.

Действительно, не только епархиальные архиереи, но и сами патриархи принимают на себя на Востоке труд продолжительного и неспешного обозрения и объезда подчиненных им пасомых. Так, о патриархе Антиохийском Евфимии II (1635–1648) рассказывается, что «пася народ свой со страхом Божьим, он по прошествии трех лет посетил все епархии престола своего и возвратился восвояси и опять по прошествии трех лет посетил их и возвратился».[1] Подобное же известно и о другом патриархе — Макарии (1648–1672). Раз его путешествие по Антиохийскому патриархату продолжалось почти год, от 16 июля 1659 г. до 1 июня 1660 г. Заметки об этом путешествии были сделаны в свое время очевидцем, сыном Макария, архидиаконом Павлом Алеппским. Вот некоторые из этих заметок. «Патриарх выехал из Дамаска с целью собрать положенные денежные взносы и обозреть положение своей паствы. Он отправился в ближайшие к Дамаску города. В этот день (день выезда) он переночевал в деревне Димас... Прибыл в Сидон, где оставался 12 дней». Затем перечисляются различные города и селения, какие обозревал патриарх. Повествователь при этом отмечает, где именно в пути совершал богослужение патриарх. «Мы прибыли, — пишет он, — в монастырь пророка Ильи, где совершили службу, и отправились в Бисканту под горой Ливаном, и служили в ее церкви. Затем приехали в Кафр-Акаб и служили в его новой церкви после того, как мы ее освятили и привели в порядок ее алтарь. Это было в воскресенье в начале октября. Мы возвратились в Мхедзе и тут также служили два раза».[2] Нет сомнения, такого рода обзоры патриархата, сопровождавшиеся совершением архиерейской службы в разных захолустных местах, благоустроением храмов и, весьма естественно, собеседованиями архипастыря с пасомыми, собеседованиями, служившими к утверждению веры и благочестия, должны были приносить большую пользу местной Церкви.

Жизнь даже высших иерархов, т. е. патриархов, протекала среди простоты и при самой незатейливой обстановке. Один историк, описывающий состояние Греческой церкви начала XVIII в., пишет о патриархе Константинопольском: «Лучше всего то, что патриархи эти носят скромную одежду, которая у них одинакова с прочим духовенством, — это черная шляпа и черное же платье. В их помещении все бедно (schlecht), к посещающим их они относятся любезно и смиренно, позволяют им садиться. Их скромность хвалят даже иезуиты. Стол их очень умерен, к столу обыкновенно приглашаются один или несколько архиереев. Когда патриарх и его гости встают из-за стола, за него

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Восток христианский (Сирия). Киев, 1874. С. 95.

[2] *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию. Вып. V. С. 196–197.

садятся монахи (свита патриарха) и пользуются остатками. Если патриарх едет в город, то садится на лошадь в обыкновенной своей одежде, в правой руке он держит узду, а левой посылает благословение. Позади него следуют несколько диаконов, из которых один несет его жезл, а впереди едут двое кавасов. Для прогулок его служит небольшой сад, находящийся позади патриарших покоев. Часто он отправляется в селения или водой на небольшие острова, лежащие вблизи Константинополя, где есть сады и виноградники, принадлежащие патриархии или его добрым друзьям. Если он скуп или отличается строго точным хозяйствованием, то он может кое-что сберечь из своих доходов и оставить наследство своим родственникам».[1] Разумеется, патриархи остальных восточных патриархатов проводили жизнь приблизительно по тому же образцу, беря пример с Константинопольского патриарха. Известный патриарх Иерусалимский Досифей (1669–1707) говорил: «Расходы наши суть равны с единым игуменом наименьшего монастыря, и на все наши одежды не изойдет (в год) и пятисот асперов (мелкая монета)» и прибавляет: «Платья дорогие духовным людям непристойны и носили такие платья иконоборцы». По его же словам, «патриархи наипаче пеши ходят». Тот же патриарх Досифей говаривал: «У него книги (каких он имел более тысячи) вместо вотчин, которые имеют в Московском государстве патриарх, митрополиты и монастыри».[2] И нужно сказать, что Иерусалимские патриархи в самом деле не чужды были библиофильства; основанная ими библиотека при Святогробском подворье в Константинополе до сих пор продолжает оказывать очень ценные услуги богословской науке.

Патриаршие помещения вообще на Востоке незатейливы. На нашего русского путешественника Арсения Суханова резиденция Константинопольского патриарха производила впечатление чего-то скромного. «Дворы патриаршии, — пишет он, — с малыми воротцы, якобы калитка».[3] Патриаршее помещение в Константинополе и впоследствии сохраняло вид очень непритязательный. Александрийский патриарх долгое время не имел сколько-нибудь приличного обиталища, и только в середине XIX в. на средства русского императора устроен патриарший дом, вполне соответствующий своему назначению.[4] Впрочем, восточные

---

[1] *Elssner*. Neueste Beschreibung derer Griechischen Christen in der Türckey. Berlin, 1737. S. 71–73, 87.

[2] *Каптерев Н. Ф.* Сношение Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. М., 1891. С. 58, 181, 183.

[3] Проскинитарий. С. 17.

[4] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия (Сборник материалов, исследований и записок). СПб., 1898. С. 378.

патриархи не отказывались от устроения себе даже красивого помещения, когда открывалась к тому возможность. Так, известный Павел Алеппский рассказывает, что часть денег, привезенных патриархом Антиохийским Макарием из Московского государства, была употреблена на сооружение новой патриархии в Дамаске. Павел говорит: «Мы построили новый дворец (патриарший), приличествующий нам. С передней стороны дворца я облицевал его черным и белым камнем с основания до вершины и устроил при нем фонтан и водоем из пестрой мозаики и цветного мрамора, выбрасывающий воду, которая, рассыпаясь в своем падении, чарует своим журчанием». Особенные заботы были приложены к украшению зала дворца. «Зал мы выстлали, — говорит Павел, — материалами разного рода и разных цветов, и я посылал в Алеппо за желтой и зеленой черепицей. Красота зала с его водоемом и водометом сделалась предметом разговоров, — прибавляет он, — в городе Дамаске, и многие из именитых людей нередко приходили посмотреть на него». Все устроено было сообразно лучшим образцам. Вообще, по словам Павла Алеппского, как бы имелось в виду опровергнуть мнение, что «мастера новых времен не способны производить работы, подобные древнему искусству». Как ни хорошо была устроена патриархия во дни патриарха Антиохийского Макария, представляя из себя «восхитительный вид», тем не менее Павел Алеппский сознается, что при большем обилии денег он мог бы устроить многое и еще лучше. «Конечно, — замечает он, — если бы в нашем обладании была целая сокровищница золота, она подверглась бы в наших руках полному израсходованию, и это сооружение стояло бы памятником для будущих поколений, ибо хотя деньги, имевшиеся у нас, составились из даяний христиан, но употребление их на эти хорошие дела, несомненно, есть весьма похвальное деяние».[1]

Вместе с простотой и неприхотливостью в жизни греческие иерархи отличались значительной толерантностью в религиозных отношениях. Что в других странах, например в России, могло бы возбуждать недоумения, сомнения и даже соблазн, то со спокойной совестью свободно допускалось в Греции. Об этого рода толерантности могут свидетельствовать и те ответы, которые дает нашему путешественнику Арсению Суханову Александрийский патриарх Иоанникий на его недоуменные вопросы. Арсений, например, спрашивал этого последнего: «Аще в пустыни просфиры не будет, можно ли изрезав простой хлеб в части и над тем служити?» И в ответ получил: «Можно, вырезав из хлеба часть и назнаменовав крест и надписав IC XC и над тем служить». Арсений предлагал патриарху другой вопрос: «Достоит ли погребать мертваго в воскресенье или Господний праздник?» И получил такой ответ: «Во вся дни

[1] Путешествие патриарха Антиохийского Макария. Вып. V. С. 150–152.

достоит погребати, и в воскресный день, и в Господский праздник, только пред обеднею не достоит погребать, если служить ему, кто погребает». Арсений далее предлагает тому же патриарху вопрос, который немало смущал совесть древних русских людей: «Егда, где купели не случится в церкви или в дому, можно ли крестить обливанием или и покроплением, если будет иноземец болен или и младенец, а поднять к погружению нельзя?» Но патриарх не видит и не находит никаких затруднений там, где усматривает их мысль, стесненная обрядовым направлением; Иоанникий заявляет: «Можно и в дому крестить и без купели, аще в церковь не можно вынести» и прибавляет: «Аще и оздравеет, то крещение есть право, и снова крестить не подобает».[1] Греческие иерархи и духовенство не находят ничего противного своей совести в том, что они принимают самое непосредственное участие в погребении неправославного архиерея, например копта. Преосв. Порфирий был очевидцем следующего случая в Каире. В 60-х гг. XIX в. здесь умер коптский патриарх Кирилл. В его погребении приняло участие и православное духовенство города. «Наступил час выноса тела в церковь, — повествует указанный автор. — Синайский архиепископ в мантии, омофоре и митре, все греческое и коптское духовенство в ризах двинулись туда под осенением хоругвей с возженными свечами. В старом храме (православном?) усопший в сидячем положении на кресле поставлен был на середине против царских врат; и тут его отпело греческое духовенство по своему обряду и провозгласило ему вечную память. Копты же молчали, потому что раньше отпели его дома».[2]

Если в религиозных отношениях, как видим, высшее духовенство на Востоке отличается толерантностью и мягкостью правил, то в административном отношении то же духовенство иногда бывает властительно и сурово. Известно, что турецкое правительство облекло, в особенности первенствующих греческих иерархов большой властью гражданского характера в отношении к их подчиненным. Эта власть дает им возможность карать религиозные преступления, неповиновение, смутьянство и пр. Есть власть; естественно, что она проявляется и на практике. Представим несколько примеров применения к делу указанной власти. В 1882 г., за смертью патриарха Иерофея, опросталась Иерусалимская патриаршая кафедра. На место скончавшегося иерарха был избран ему в преемники популярный в среде святогробского духовенства архимандрит Фотий. Но у русской дипломатии давно созрела мысль возвести на Иерусалимское патриаршество лицо, наиболее расположенное к России и хорошо известное у нас. Выбор нашей дипломатии остановился на Фаворском архиепископе Никодиме,

[1] Проскинитарий. С. 43–44, 47.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. С. 397.

долго проживавшем в качестве управляющего подворьем Св. Гроба в Москве. Никодим как русский ставленник (хиротонисан в архиереи в Петербурге) подавал большие надежды на улучшение иерусалимских дел во всех сферах, а потому русская дипломатия обратила на него свои взоры и постаралась, затормозив канонические выборы, добиться перед султаном утверждения на патриаршестве своего излюбленного кандидата. Новый патриарх, как навязанный святогробскому духовенству извне, был встречен в Иерусалиме с недоверием и даже прямой, плохо скрываемой враждой. Недовольные клирики стали группироваться около архимандрита Фотия, которые не только не примирился с совершившимся фактом назначения Никодима в патриархи, но и титуловал себя «нареченным патриархом Иерусалимским», протестовал против его незаконного вступления на патриаршую кафедру. Чтобы положить конец такому порядку вещей и чтобы уничтожить гнездо всяких враждебных начинаний, Никодим решился на такую меру: явных сторонников архимандрита Фотия изгнал из патриархии, а его самого под строгим турецким конвоем отправил в заточение в Синайский монастырь с наказом архиепископу Синайской горы держать его в суровом режиме. Фотий пробыл здесь в ссылке семь лет.[1] Другой пример: в начале XVII в. патриарх Александрийский воспретил синайскому монастырю, именуемому Джувания, совершить богослужебные действия для каирских христиан, находя в этом ущерб для своих доходов.[2] Что касается отдельных христиан, то не только патриарх, но и архиерей того, кем они недовольны, наказывали ссылкой, заточением в монастырь в качестве исправляемого или в качестве сумасшедшего, и т. д.[3]

Скажем о приходском духовенстве и его нравах; но, к сожалению, наши сведения в этом отношении очень ограничены.

Священники, особенно в селах, часто имеют не очень многочисленную паству. Случается, что не более пятидесяти домов. Но вот что замечательно: имея такие маленькие приходы, священники умеют жить прилично и не испытывают недостатка в материальном отношении. Это обстоятельство возбуждает истинное удивление у некоторых наблюдателей.[4] Но дело это отчасти объясняется

---

[1] *Дмитриевский А. А.* Новоизбранный патриарх Александрийский Фотий // Труды Киев. Духовной академии. 1900, май. С. 116–118.

[2] *Воронов А.* Синайское дело. Киев, 1872. С. 28–29.

[3] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 91; *Сырку П. А.* С. 22. — Другие подробности о нравах высшего духовенства см. в нашем очерке «Нравственный облик Константинопольской патриархии» (выше, глава «Константинопольская патриархия», § 2, или «Богосл. Вестник». 1895. Т. I и III).

[4] *Антонин (Капустин), архим.* Из Румелии. С. 205.

тем, что священники не избалованы в своих потребностях, а пасомые вообще охотно делятся с ними своими достатками.

В Греко-Восточной церкви в священническом сане состоят без различия как люди женатые, так и неженатые, что, конечно, вполне сообразно с канонами. Но несмотря на такое различие, те и другие одинаково требовательны в отношении материальной помощи со стороны паствы. Женатые, конечно, оправдывают себя в этом случае тем, что у них жена и дети. Оправдание — естественное, тем более что священники и их семьи в Турции не могут рассчитывать ни на пенсии, ни на щедроты от архиерейских кафедр и должны сами, как они там знают, устраивать свои семейные дела. И нужно отдать им справедливость: священники привыкли не возлагать надежд на других, а больше всего надеяться на самих себя. На Востоке не редкость видеть, что сыновья священников, воспособляемые от своих отцов, заводят торговлю и ведут ее не хуже настоящих купеческих фирм.[1] Быть может, поэтому в народе там (как и у нас) существуют грубо-иронические поговорки насчет детей священника, поповичей, вроде поговорки: «Сын попа — племянник дьявола».[2] А безбрачные лица из числа священников, часто нося имя игумена (будет ли он священствовать в монастыре, обращая последний в приходскую церковь, или же живя с таким титулом в приходе, а это не редкость), тоже стремятся к приобретению бренного металла: или для того, чтобы на деньги купить архиерейство, или же для того, чтобы, нажив деньги, сбросить с себя игуменство, жениться, переехать на жительство в большой город, вроде Афин, и заняться какой-либо свободной профессией.[3]

Есть русская пословица: «От трудов праведных не наживешь палат каменных». Она приложима и к греческому духовенству, священникам. Так как священники находятся в Турции в податном состоянии по отношению к епископам, т. е. несут разнообразные и нелегкие повинности,[4] то естественно, что они должны изобретать разные способы и удовлетворить архиерея, и обеспечить свое личное положение. При подобных обстоятельствах очень разборчивым в способах добывания копейки быть невозможно. В Греции существовала строго определенная такса, сообразно которой взимались деньги за совершение всех церковных треб. Особенно выгодную статью дохода составляли долгие и строгие посты. Если пасомый, исповедываясь перед духовником, объявлял,

---

[1] Там же. С. 206.

[2] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. III. С. 215.

[3] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. С. 60.

[4] См. об этом выше: «Материальное положение Константинопольской патриархии», на что уже было указано.

что он в том или другом отношении нарушил пост, то духовный отец прощал ему грех только под условием известной платы за нарушение церковных предписаний. Говорят, что священники имели списки, в которых точно обозначалось, за какую сумму денег мог быть отпущен тот или иной грех. Вообще о материальном состоянии священников иногда приходится читать такое замечание: доходы священников прямо пропорциональны порочности пасомых.[1] Так, по крайней мере, было в старые времена. Едва ли нужно прибавлять, что священники из-за прибыли не гнушались никаким житейским занятием, обещавшим им выгоду и доход.

Один старинный немецкий историк, Гейнекциус, говорит: «Не существует такого народа, который имел бы больше любви и уважения к своей Церкви, как греки». Эта любовь и уважение к Церкви выражаются у греков очевиднее всего в их почтении к духовенству. Историк Рико говорит, что «уважение греков к духовенству можно назвать фундаментом и опорой их Церкви». А известный нам греческий писатель Элладий прибавляет, что «они охотнее сами помрут от голода, чем позволят претерпевать недостатки своей Церкви и духовенству».[2] Такое отношение греко-восточных христиан к своему духовенству объясняется главным образом тем, что духовного сословия, как понимают его русские, там нет, а все степени церковной иерархии и церковно-служительские звания доступны на Востоке каждому, без различия сословий и общественного положения. Знание грамоты, умение читать, писать и петь по нотной богослужебной книге, окончание курса в народной или церковно-приходской школе, диплом об окончании курса в гимназии — вот что открывает путь для молодых людей ко вступлению в клир, позволяет им становиться диаконами, священниками, а со временем, благодаря личным дарованиям и заслугам, достигать высших иерархических степеней. Одним словом, там все приходское духовенство «избирательное», а потому духовного юношества там не было, нет и (вероятно) не будет.[3]

Народ с особенным почтением относится к высшему духовенству — архиереям. Наш паломник Арсений Суханов с истинным удовольствием рассказывал о следующем явлении, которое ему привелось наблюдать. Если богослужение совершал сам патриарх, то по его окончании он первый выходил из церкви; в противном же случае первым выходил отсюда служивший иерей или игумен. «А преж патриарха, — замечает Арсений, — ни из церкви, ни от церкви отнюдь

[1] *Pichler*. Protestantismus in der Orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert. München, 1862. S. 29; *Idem*. Geschichte der kirchlichen Trennung. Bd. I. S. 427. München, 1864.

[2] *Ricaut*. Op. cit. P. 13; *Helladii* Status ecclesiae Graecae. P. 64.

[3] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. С. 73.

никто не пойдет... преж служащего иерею отнюдь никто не пойдет из церкви ни из иноков, ни мирских людей; и тако творят везде у греков». Вслед за патриархом из церкви выходили священники «и прочии вси по ряду», а затем и миряне, все поклонялись малым поклоном патриарху и становились по его сторонам. Когда же все выходили, патриарх отправлялся в свои келии и, взойдя на лестницу, обращался лицом к народу и «осенял рукою на весь мир»; только уже после этого посетители церкви и службы расходились по своим домам.[1]

В частных сношениях с архиереями народ отличался и отличается крайней к ним внимательностью и предупредительностью. Вот прежде всего свидетельство из XVII в. Когда известный патриарх Антиохийский Макарий, возвращаясь из России, достиг побережья Черного моря в Малой Азии, то был встречен здесь народом с замечательным вниманием и любовью, несмотря на то, что это было за пределами его патриархата. Например, когда Макарий и его многочисленная свита остановилась в городе Эносе, то путникам этим «ни разу не пришлось покупать чего-либо на рынке, ибо женщины и мужчины наперебой приносили им обеденные припасы — хлеб, разного рода кушанья, одно за другим, водку и вино и другие напитки, и все это в таком количестве и столь похвальных качеств, что превосходило всякое описание. Все они, днем ли, ночью ли, были готовы к услугам Макария и его спутников».То же повторилось, когда этот же патриарх потом приехал в один из значительнейших городов, принадлежащих к его патриархату, — в Алеппо. «Собрались все с большой торжественностью, чтобы выразить честь патриарху, которого они наперерыв, один перед другим угощали обедом и ужином, условившись между собой, что, когда он пообедает в одном месте, ужинать будет в другом, и так горячо добивались чести принять его, что иногда случалось, что двое или трое в одно время готовили угощение. Не менее многочисленны были их подарки и милостыни».[2] А вот и свидетельство из второй половины XIX в. Посещая архиерея, «архонты» (т. е. сановные лица) почтительно целуют руку архиерея, низко ему кланяются, подают ему туфли, беспрестанно говорят: «Отче святый». А если сановный посетитель застает владыку предающимся отдыху на софе, то поправляет ему одеяло на ногах, с поспешностью принимает из рук его чубук, не давая времени прислужнику принять последний, когда архиерей сделает лишь одно движение...[3]

---

[1] Проскинитарий. С. 216–217. Ср.: *Белокуров С. А.* Арсений Суханов. Ч. I. С. 313–314.

[2] *Павел Алеппский.* Путешествие патриарха Макария. Вып. V. М., 1900. С. 124, 147.

[3] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 275; Т. III. С. 57.

Но, без сомнения, важнее всего — покорность и послушание, какое обнаруживает христианский народ на Востоке, распоряжениям и требованиям, исходящим от «архиерейской» власти. Преосв. Порфирий пишет: «Восточное духовенство сумело приучить православных мирян к покорности ему. Вот тому доказательства. По тесным обстоятельствам времени цареградские патриархи повелели читать тихомолком в алтаре моления об оглашенных, дабы сократить литургию; и никто не прекословил им. А Вселенский же патриарх Герман в 1843 г. предписал всем своим архиереям, напротив, громко сказывать ектеньи об оглашенных; и все единодушно отвечали: "Да будет". В том же году греческие служебные Минеи были исправлены так, что целые речения прежние заменены в них новыми, будто бы лучшими; и оттого никакого раскола, даже никакого волнения не было в клире и народе. Вся тяжесть взносов (на церковно-общественные и архиерейские нужды) падает на народ, но он безропотно несет ее (ради блага своих душ), исполняя свой долг. Пойдите вы, владыка, постучитесь в двери русаков, составляющих вашу паству, и попросите себе годового подаяния или подарка. Получите? Дается вам? Нет. Почему же?» Вслед за этим наш писатель присовокупляет: «Во всех патриархатах священники избираются из среды народа, а потому народ слушает тех, которых сам поставил своими вождями, а вожди эти, пользуясь народным доверием к себе, имеют ту смелость, какой не имеем мы».[1]

Разумеется, мы не можем ожидать того, чтобы и приходское духовенство пользовалось бы таким же почтением и встречало бы такое же послушание со

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 89–90. — Кстати скажем, что народ на Православном Востоке питает большое уважение и доверие к своим монастырям. Вот что, например, пишет проф. А. А. Дмитриевский об отношении жителей Патмоса к их Иоанно-Богословскому монастырю: «Отношения патмосцев к их монастырю проникнуты самыми искренними и неподдельными чувствами благоговения и почтения, а населяющие его монахи окружены высокими знаками внимания, глубокого уважения и преданности. С этим уважением к монастырю патмиот родится и воспитывается, им переполнена его жизнь, и о нем он не забывает в час смерти. Именем св. Иоанна Богослова, как величайшей святыней, патмиот клянется, прославляет его в народных песнях, и ради монастыря его для патмиота нет жертвы, на которую бы он не решился. Доверие и уважение к монастырю у патмиотов, можно сказать, просто поразительные для нашего времени. Патмосские купцы, путем удачных операций скопившие большие капиталы, не отдают их под проценты в европейские банки, а стараются передать их на хранение в свой родной монастырь». Таким образом, монастырь сделался для них, так сказать, «духовным» банком. Сначала монастырь давал небольшие проценты своим клиентам, но когда последовало чрезмерное скопление капиталов, он отказался платить проценты, — и тем не менее прилив денег не сократился. См.: Иоанно-Богословский монастырь на о. Патмос//Труды Киев. Духовной академии. 1892. Т. III. С. 350–352.

стороны народа, как сами архиереи. Некоторые греческие архиереи, по-видимому, не совсем довольны отношениями паствы к приходскому духовенству, находя, что первая недостаточно послушна голосу своих непосредственных пастырей. Так, от иного архиерея после того, как им совершен объезд его епархии, можно услышать такие речи: «Всякое путешествие поучительно чем-нибудь. Видел и я нечто полезное, видел людей (т. е. священников), которые пасли овец, и других людей (опять же священников), которые за свиньями смотрели. Думал я, какая благодать пасти кротких овечек! Все они вместе, все согласны, куда бежит одна, бегут и другие. Пастырю доброму радость. Совсем иное дело свиньи. Пасти свиней — это мука; с утра выгнали их вместе, а к вечеру уже и собрать их нельзя; они все разбежались по роще. Тогда что должен делать бедный пастух? Он расщепляет небольшую палочку, ловит одну свинью и ущемляет ей ухо. Услышав только визг этой свиньи, вся остальная скотина сбегается в ту сторону».[1] Понятно, что хочет сказать этими словами архиерей. Он хочет сказать, что строгое наказание какого-либо грешника священником возбуждает гвалт и неудовольствие со стороны других греховодников. Так! Но все же архиерей не отвергает того факта, что иногда ревностный пастырь может поучить зазнавшегося человека. А это очень важно! Возможно ли, например, у нас схватить за ухо «свинью»? Нам кажется, что нет оснований серьезно жаловаться на недостаток послушания там, где возможны такие случаи, как тот, какой мы сейчас расскажем и какой отмечен на страницах греческой Кормчей книги. «Один умный духовник таким способом врачевал бесчувственного скотоложника: "Вот ты, грешник, — говорил он ему, — приобрел себе новое родство с телицей (δάμαλις) и сделался сам, подобно ей, неразумным животным. Итак, в течение месяца каждый вечер заключайся в ее хлеве и там, среди припадающих к земле, как животное, возлагай на свой хребет ярмо своего осла и в таком виде со слезами проси у Бога отпущения твоего страшного греха". Поступая таким образом, — заключает рассказ Кормчая, — этот несчастный пришел в чувство и исправился».[2] Рассматриваемая книга при этом хвалит строгость и находчивость духовника.

В нравах народа сохранилось много следов старозаветной простоты и некоторой грубоватости. Укажем хоть некоторые черты народных нравов. Семейная жизнь греков в значительной мере напоминает таковую же жизнь нашего простонародья. Муж не обнаруживает своей нежности к жене, хотя бы и крепко любил ее: в обращении с ней он почти всегда принимает суровый вид. Такой муж обыкновенно говорит о себе: «Я деспот (владыка) дома, в семье я хочу быть

[1] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 275.

[2] Πηδάλιον. Σ. 219. Примеч. к 16-му прав. Анкир. собора.

гордым аристократом». Жена отличается покорностью мужу, служит ему, она не сядет в его присутствии, пока он не скажет ей: «Сядь». Жена не вмешивается в управление хозяйством и часто совсем не видит того загородного сада, какой принадлежит их дому. В знак подчинения мужу обыкновенно невесты целуют руку у своих женихов (а не наоборот). Положение женщины в семье поэтому иногда бывает очень тяжело. А развод для замужней женщины устроить очень трудно, потому что развод не в обычае. Самое верное средство для женщины добиться развода, это объявить перед архиереем, что если ее не разведут с мужем, то она обратится в турецкую веру. Этот аргумент оказывает свое действие. Кстати, нужно сказать, что к этому же аргументу иногда прибегают и мужчины, если желают избежать какого-либо наказания, налагаемого на виновного архиерейским или народно-общественным судом.[1] Но еще тяжелее замужнего положения вдовья доля женщины. Вдова в греческом обществе — истинно несчастное существо. Все вдовы обязательно должны носить очень долгое время одни лишь черные цвета, почти не выходить из дому, не посещать даже церквей. Участь молодых вдов еще может перемениться к лучшему от нового замужества; но пожилые вдовы, по крайней мере в Эпире, осуждены общественным мнением до гроба носить один черный цвет и не покидать жилища своего ни в каком случае: ни для дружеского пира, ни для свадьбы близкого, ни для молитвы, ни для простой прогулки, разве только для посещения больного и умирающего. «Что вдова? — рассуждают иногда гречанки. — Вдова разве человек? Тихо пойдет по улице, люди скажут: "Она нарочно так ломается", скоро пойдет, люди скажут: "Она мужа хочет, за мужем бежит". Да, и так дело противное, и этак дело худое. Несчастье!» Если встречаются хулители такого бессердечного отношения к вдовам, то защитники обычая замечают им в ответ: «Нужно хранить народное, народное — святыня».[2]

Дети у греков приучаются не только к подчинению родителям, но и к почтительности старших возрастом. Дети редко едят вместе с родителями, и если когда это случится, то никогда не едят из одного блюда с ними, если они не взрослые. По большей части они знают мать, и что она им даст, то и едят. Им не дозволяется много говорить за столом, и обыкновенно они молчат, если только не имеют сказать чего-либо необходимого. Когда присутствуют за обедом родители или гости, то, поднося ко рту первый стакан вина (которого и детям дают немного), произносят молитву: «Молитвами Святых Отец наших Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Аминь» и прибавляют: «Благородие твое да сохранит Господь Бог на многие и добрые лета. Аминь». Если

[1] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 29, 54, 77, 176.

[2] Там же. Т. I. С. 269–270; Т. III. С. 63.

же за столом находится лицо духовное, то говорят (вместо «благородие») «священство твое», если епископ — «святыню твою», если митрополит — «всесвященство твое», а если патриарх — «архиерейство твое, владыко».[1] Эти молитвы имеют обычай говорить не только дети, но и другие сидящие за столом, ибо греки пьют не все разом (как делает скот, по замечанию нашего источника), но чаша начинает ходить от первого и по порядку доходит до последнего. Дети и юноши отпивают из первого стакана не прежде, как перецеловав по порядку руки у всех сидящих. Не позволяется им выходить из-за стола, прежде чем будут прочитаны молитвы; если нет гостей за обедом, греки недолго остаются за столом. Те дети, которые обедают не вместе с родителями, располагаются в другой комнате, находящейся поблизости; однако и они не освобождаются от вышеуказанных обязанностей.[2] В некоторых торжественных случаях иногда за пиршеством провозглашается тост... за Православие! Приблизительно в таких словах: «Да здравствует Православие! Пусть оно идет вперед, развивается на погибель всем врагам своим!» Затем чарочка идет по столику.[3] Но возвращаемся к греческим детям. Если дети идут или, точнее, бегут из школы домой и на дороге встретят почтенного человека или таковую же женщину, то целуют их руки; это же делают и дома, приходя из школы и принимая благословение от родителей. Юноши, занимающиеся играми на улице, если увидят проходящего старца или известного человека, то приветствуют его по обычаю древних лакедемонян: если сидят, то встают, а если играют, то приостанавливаются, пока те не пройдут. (Это делают и вообще все греки.) Если же дети увидят, что идет духовное лицо, то приветствуют его словами: «Прости, владыко», а оно отвечает: «Благословение Бога моего с вами» или: «Бог простит вас». (Интересно, что если, в свою очередь, духовное лицо заходит в чей-нибудь дом, то оно обменивается теми же самыми приветствиями с хозяином, но только в обратном порядке.) Дети греков не чуждаются игр и с турецкими детьми, причем в случае ссор и вообще взаимных обид, столь обычных между детьми, турки благоразумно говорят: «Они дети, пусть играют».[4] Детям греков все спускается, лишь бы они не глумились над верой своих повелителей.[5]

---

[1] Так было, во всяком случае, в прежние времена.

[2] *Helladius*. Op. cit. P. 24–25.

[3] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 124.

[4] *Helladius*. Op. cit. P. 23, 26–27.

[5] Нужно сказать, что турки не всегда стесняют и религиозную свободу своих женхристианок (к сожалению, примеры таких смешанных браков встречаются): некоторые из них позволяют своим женам ходить в церкви, соблюдать посты и пр., даже принимать к себе в дом престарелых священников. См.: *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 279.

Из народных обычаев заслуживает упоминания обычай побратимства. Греки, желающие сделаться побратимами, призывают священника, который читает над ними молитву, после чего они перевязываются кушаком вместе и клянутся друг другу в вечной дружбе и согласии. И эта клятва не остается без последствий. Если один из побратимов терпел обиду и не мог постоять за себя, то другой из побратимов считал долгом чести разделаться, как следует, с обидчиком: дело в этом случае принимает характер даже кровавой мести.[1] Конечно, это грубо, но так.

Нравственная жизнь греков стоит на обычном уровне христианских народов. Из недостатков их в этом отношении можно отметить их жадность к деньгам. О греках говорят, что когда кто из них «заспорит о деньгах, то хоть сам король иди — не обратит внимания и не будет интересоваться им; он смотрит, как бы свои полпиастра выиграть», т. е. не потерять.[2]

В ряду явлений нравственного характера с особым вниманием мы должны указать на благотворительность греко-восточных христиан, которой они отличаются, начиная от иерархов и кончая самым простым православным человеком. Весьма любопытно то, что пишет по этому поводу писатель, сторонний для нас, немец Гейнекций. Вот его слова: «Обычай, существовавший в древней Церкви, собирать за богослужением деньги в пользу неимущих, сохраняется и ныне в Греческой церкви (писано в начале XVIII в. — *А. Л.*). Несмотря на скудость, какую греки претерпевают, находясь под игом турок, нужно отдать им великую честь за то, что они не забывают бедных и своей благотворительностью очень пристыжают западных христиан. Мы могли бы привести самые замечательные свидетельства в доказательство наших слов, но в этом, — говорит автор, — нет надобности. Удовольствуемся лишь словами достохвального мужа Томаса Смита. Последний пишет: "Их (греков) молитва за утренним богослужением сопровождается благотворительностью на пользу неимущих, причем они делают почти более, чем сколько позволяет им делать их скудость; эта благотворительность простирается на тех, кто вследствие какого-либо несчастья впал в нищету и имеет письмо от патриарха, приглашающее верующих к пожертвованию". При этом случае Смит с удивлением указывает на то, что милостыня христиан распространяется даже и на их поработителей — турок». Приводя эти слова Смита, наш автор замечает: легко понять, как велико должно быть щедролюбие греков к своим беднякам.[3] Может быть, кто-нибудь подумает, что так было прежде, а теперь стало не так; но это несправедливая мысль. Греки настоящего времени

---

[1] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. III. С. 306, 314.

[2] Там же. Т. II. С. 11.

[3] *Heineccii* Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche. Theil. III. S. 280.

не получают ни гроша из какого-либо казначейства и, однако же, в каждом селе и городе содержат приходские училища и гимназии, а в больших городах — Константинополе, Александрии, Смирне — больницы и богадельни; содержат свое многочисленное духовенство.[1] И все это путем общественной благотворительности, при посредстве христианской милостыни. — На христианском Востоке очень развит тот вид благотворительности, который проявляется в странноприимстве, столь свойственном восточным странам. Читайте известные многотомные «Странствования» нашего знаменитого паломника Григоровича-Барского, и вы найдете здесь весьма много поучительного в указанном отношении. Барский путешествовал по Востоку с 1723 по 1747 г., без копейки в кармане, и, однако же, более 20 лет имел и кров, и дом, и одежду, и пищу, и карманные деньги; мало того, проходил курс наук в двух лучших греческих школах того времени — Венецианской и Патмосской. С какой благодарностью вспоминает он об этих школах! Правда, жилось ему в этих школах нелегко, но это не мешает ему писать о времени, проведенном в них, как о лучшем времени своей жизни. Приходилось ли кому-либо встречать подобного же рода воспоминания, вышедшие из-под пера тех сербов, болгаров, арабов, эфиопов, которые так комфортабельно воспитываются в наших русских школах? Нет. Да это и неудивительно. Они смотрят на Россию, как на дойную корову, и более занимаются слежением за модой в платье, чем воспитанием благородных чувств у себя. Но обратимся к Барскому. Почитаем хоть немного его удивительный дневник. Вот он добрался до Яффы. Заплатил деньги за перевозку с корабля на берег. Здесь его пригласили поместиться в метохе или «странноприимнице иерусалимской», в которой уже находились ранее его прибывшие богатые купцы, благородные люди и духовные особы. Метох этот был построен Иерусалимским патриархом Хрисанфом «угождения ради христиан, путешествующих тамо», и стоил много трудов и денег. Здание было так прекрасно устроено и расположено, что все хвалили и благодарили названного патриарха. Оно имело вид монастыря, в котором было много келий и домов «к препочиванию странных». В каждой келии помещалось по 3–4 человека. Барский вступил сюда на правах нищего, но имел не только прекрасное помещение, а и нескудный стол.[2] Но вот Барский во св. граде. Путников во множестве встретили жители Иерусалима. Сейчас же монахи всех путников, мужчин и женщин, отвели в главный патриарший монастырь. За отсутствием патриарха архиерей-епитроп приказал дать всем «гостинные келии к упокоению — и бисть тако». После того как они здесь немного заснули, их пригласили

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. III. С. 89–90.

[2] *Григорович-Барский В.* Странствования... Т. I. С. 277.

за трапезу и накормили по причине пятничного дня постными блюдами и маслинами, а кроме того, монахи угостили из своих рук вином всех, кто желал этого напитка. После трапезы богомольцам показали весь монастырь, «строение зело лепое и расположение премудрое». На другой день происходил умилительный чин омовения ног всем странникам, духовным и мирским, и даже женщинам, растрогавший Барского до слез. Всех богомольцев пригласили в какую-то «умывальницу», здесь они чинно расселись, певец запел стихиру «умиленным гласом», появилось шестеро монахов с большим тазом, теплой благовонной водой, полотенцем; началось омывание ног. Оно происходило так: по очереди подходили к каждому паломнику, двое монахов подставляли медный таз, третий поливал воду, четвертый брал в руки правую ногу паломника, мыл ее с мылом, и когда еще другой монах отирал ее «лентием», омывавший «лобизаше» ногу и целовал также голову омытого, если это монах, затем омывалась левая нога, но без лобзания. Все это было проделано и с Барским, хотя он сидел «на последнем месте». Потом еще другой монах окропил духами правую руку каждого богомольца, после того как они все предварительно вымыли руки чистой водой; богомольцы прикладывали свою надушенную руку к лицу и таким образом сообщали и ему благоухание. Но это еще не все. Всем подали по чашке кофе, и когда паломники пили его, патриарший наместник держал к ним речь, сообразную с целями богомольцев. Наконец пригласили их за трапезу, угостили хорошим обедом ради субботы «и чествоваху довольно вином». Мы насытились, замечает Барский, во славу Божию и благодарили Бога. Это происходило 1 октября, которое на Востоке нигде не считается праздником.[1] Но так хорошо и внимательно принимали Барского не в одной Палестине, этом сосредоточии паломничества, а и в других местах Востока. Он задумал посетить Дамаск, резиденцию Антиохийского патриарха, и привел в исполнение свое намерение; наш паломник остался доволен этим посещением. В Дамаске ему бросился в глаза «многолепно созданный» патриарший дом, в котором, за отсутствием хозяина, проживал тогда патриарший наместник с монахами. И какова же была радость Барского, когда ему в этом красивом помещении и отвели квартиру. «Прият и аз бих, яко странен и пребих во дворе патриаршем седмицу едину, пищию и питием довольствуем и постелю к спанию имий», — замечает Барский.[2] Но вот он попадает на остров Хиос, ничем не известный в церковном отношении и мало посещаемый паломниками, но и здесь он нашел гостеприимство и немало такого, на что он и рассчитывать не мог. На Хиосе с ним произошло следующее. Спутник Барского, тоже русский, какой-то отец

[1] *Григорович-Барский В.* Указ. соч. С. 309, 314.

[2] Там же. Т. II. С. 100.

Рувим, внезапно и тяжко захворал. Положение Барского с больным спутником было печально. Но оказалось, что христианская благотворительность предусмотрела возможность подобных несчастных случайностей. На Хиосе была устроена «греческая странноприимница», в которой имел право помещаться всякий заболевший путник православной веры, находя здесь пропитание и врачевание впредь до полного выздоровления. Приняли в странноприимницу и болящего Рувима, но он, к сожалению Барского, не поправился, а умер. На похороны явилось пятнадцать священников, отпевание совершено «с великим надгробным пением», останки почившего погребены были в склепе («под спудом») одной прекрасной церкви в честь св. Виктора. После покойного остались деньги, с которыми поступили так. Половину их смотрители странноприимницы отдали местным священникам на помин души почившего да еще с добавлением денег от себя лично, а другую половину «мне, — говорит Барский, — дадоша, нужди ради подорожной». Мало того, ему позволили оставаться и кормиться в вышеуказанной больнице до времени отъезда его с острова, «да не погублю оние денги купуючи яству, но да сохраню на путь», причем ему было обещано выхлопотать даровой проезд на корабле. Но и этим дело не ограничилось по части благотворительности. Один местный молодой купец (Маврокордатос), заметив, что Барский одет очень плохо, одел его, да еще как одел: «от глави до ногу одеждою новою, яко ничтоже на себе прежняго не имех, кроме сандалии».[1] Но довольно. Вправе ли мы были бы желать и ожидать большего? — Приведем еще одно свидетельство. Русский инок Парфений, совершивший паломничество в Турецкой земле около середины XIX в., посетил и Болгарию, и вот какое впечатление вынес он касательно страннолюбия жителей. «Народ здесь столь добрый и страннолюбивый, что во всем моем путешествии не случалось еще видеть таковых; мы от самого Мачина по всему Дунаю до Рущука, как у родных в гостях гостили, вперебой каждый нас к себе желал, и не знали, чем нас угощать. И пастыри их, христолюбивые священники, часто нас от своих овец уводили к себе и угощали нас неизреченно». В некоторых болгарских церквах ктиторы позволяли ему обходить присутствующих за богослужением с блюдом, и он набирал «милостыню довольну».[2]

В заключение упомянем о двух следующих фактах из области нравов восточных христиан. Греческие разбойники (православные христиане) поймали раз еврея и обобрали; затем приказали ему сказать: «Верую во единого Бога Отца», еврей охотно повиновался; затем приказали ему сказать еще: «и в Сына», но он уперся, тогда ему отрубили ухо — еврей повиновался; но не удоволь-

[1] Там же. Т. I. С. 212–213.

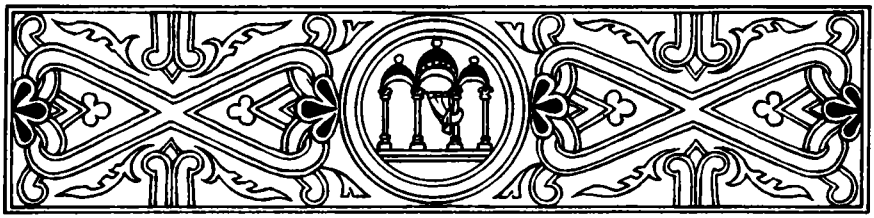
[2] *Парфений, инок.* Сказание о странствии... Т. II. М., 1856. С. 45, 56.

ствовавшись и этим, разбойники потребовали, чтобы он прибавил: «и в Духа Святого», истязуемый опять отказался, тогда ему отрезали другое ухо — еврей исполнил требование. Когда все это кончилось, греческие разбойники сказали: «Вот мы спасли (?) его, но он может отречься», а потому ради вечного спасения его души его пристрелили.[1] Другой факт. Некоторые из греков, не только юноши, но и взрослые, отправляясь в день Пасхи в церковь, приносят за пазухой яйца и сыр, и лишь только услышат пение: «Христос воскресе», то и другое спешат отправить себе в рот.[2] О чем свидетельствуют, на что указуют эти факты? Они свидетельствуют и указуют, что нравы греко-восточного народа не отличаются той чистотой, какая требуется христианскими правилами; но осуждать его за это мы не имеем права, когда подобное же встречаем в быту всех православных народов нашего времени.



[1] *Леонтьев К. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 97.

[2] Πηδάλιον. Σ. 171. Примеч. к 89-му прав. VI Вселенского собора.



# Краткие сведения об Александрийском, Антиохийском и Иерусалимском патриархатах[1]

## (Из истории Греко-Восточной церкви от падения Константинополя, в 1453 г., до настоящего времени)

### I

Официальные титулы патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского, — насколько они соответствуют действительному положению вещей? — Число епархий, церквей и количество православного населения в каждом из трех патриархатов. — Избрание патриархов Александрийских в разное время. — Избрание патриархов Антиохийских: перемена имени при этом, порядок избрания этих патриархов в XVI и в бóльшую часть XVII в., — появление двоевластия (патриарх и антипатриарх), — печальные следствия двоевластия; вторая половина XVII в.: новый случай появления двоевластия при новых обстоятельствах, последствия двоевластия: возникновение унии и нестроения из-за нее; — дальнейшая история выборов Антиохийских патриархов до настоящего времени. — История избрания патриархов Иерусалимских: появление на патриаршей кафедре греков, — перенесение акта этого избрания в Константинополь, — переведение патриаршей резиденции в Константинополь же; — к вопросу об избрании патриархов Иерусалимских в последующее время.

Александрийский патриарх имеет следующий титул: «Блаженнейший и достопочтеннейший отец, папа и патриарх великого града Александрии, Ливии, Пентаполя, Эфиопии и всей земли Египетской, отец отцов, пастырь пастырей,

---

[1] При изучении истории названных патриархатов очень существенное пособие могут оказывать следующие книги и издания. 1) Для патриархатов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского вместе: *Арсений, еп.* Летопись церковных событий. 3-е изд. СПб., 1900. 2) Для патриархатов Антиохийского и Иерусалимского: а) *Базили К. М.*

архиерей архиереев, тринадцатый Апостол и судья вселенной». Быть может, в ознаменование такого высокого титула этот патриарх во время совершения литургии носит две епитрахили, одну так, как принято по церковному уставу, а другую сверх саккоса, и употребляет две митры — одну обычную всем восточным архиереям, а другую — в виде высокой скуфьи из красного бархата с шитыми золотом херувимами. Последнюю он надевает, когда принимает дискос и потир в царских дверях, во время великого выхода.[1] Почти такой же пышный титул отличает и Антиохийского патриарха. Вот этот титул: «Блаженнейший, божественнейший (!) и святейший патриарх великого Божьего града Антиохии, Сирии, Аравии, Киликии, Иверии, Месопотамии и всего Востока, отец отцов, пастырь пастырей, тринадцатый из Апостолов, господин и владыка». Сравнительно меньшей пышностью отличается титул патриарха Иерусалимского: «Блаженнейший, божественнейший и святейший отец и патриарх св. града Иерусалима и всея Палестины, Сирии (?) и Аравии за Иорданом, Каны Галилейской (!) и св. Сиона господин и владыка».[2] Титулы эти провозглашаются за богослужением во время возглашения многолетия трем вышеназванным иерархам. Известный Иерусалимский патриарх Досифей по поводу приведенных нами пышных патриарших титулов при одном случае писал: «Если и справедливо, чтобы патриархи употребляли в сношениях друг с другом подобные титулы и прозвища (а справедливо ли это, он отчасти сомневается, принимая во внимание то обстоятельство, что в IV и V вв. ничего такого не встречалось), то подобает употреблять их, когда пристойно время, а когда неблагополучное время, то лучше оставить

---

Сирия и Палестина под турецким правительством. Ч. 1 и 2. 2-е изд. СПб., 1875. б) «Сообщения Императорского Православного Палестинского общества» за все годы их издания (очень важны для ознакомления с современным состоянием этих патриархатов). 3) В частности, имеют значение для изучения истории: а) Александрийского патриархата: *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. Сборник материалов, исследований и записок, относящихся к истории Александрийской патриархии. Т. I. СПб., 1898; *Матвеевский, прот.* Очерк истории Александрийской церкви// Христ. Чтение. 1856. Т. I. — При теперешнем состоянии науки труд этот, впрочем, имеет второстепенное значение; б) Антиохийского патриархата: *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия (Восток христианский). Киев, 1874; *Он же.* Сирия: Антиохийские патриархи в арабском списке Иоанна Жеми. Киев, 1875; *Он же.* Сирия: список Антиохийских патриархов. Киев, 1876; в) Иерусалимского патриархата — очень многое, например *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима. Ч. 2 (главным образом по Досифею). СПб., 1844; некоторые тома «Императорского Православного Палестинского сборника» (сочинения В. Н. Хитрово, Н. Ф. Каптерева, научные издания старых памятников и пр.); *Соловьев М.* Св. Земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М., 1891, и т. д.

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. С. 377–378.

[2] *Базили К. М.* Сирия и Палестина... Ч. II. С. 177, 197.

притязания на славу и предпочтительные имена».[1] Замечание верное. Высокие титулы патриархов, которые эти иерархи продолжали употреблять и во время турецкого господства над Восточной церковью, были лишь отзвуками старины глубокой, приятным воспоминанием о временах, безвозвратно исчезнувших. Титулы эти указывают на очень широкие границы патриархатов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского, каких они давно уже не имели, объемля на самом деле иногда пределы, не превышающие размеров русского уезда; «архиерей архиереев» часто являлся единственным архиереем тех стран, которые перечислялись в титуле. У «отца отцов» дети лишены были — и это очень нередко — не только телесной, но и самой скромной духовной пищи. Вообще все упомянутые патриархи ни в каком отношении не обретались в благоприятном состоянии, для них подлинно наступило «неблагополучное время», как выражается Досифей.

До 1517 г. Египет, Сирия и Палестина находились под владычеством арабов-мамелюков. И в это время жизнь православных патриархов названных стран была не сладка; а с 1517 г., когда они вошли в состав Турецкой империи, положение этих патриархатов еще более ухудшилось. В этом, впрочем, сами турки очень мало виноваты. С появлением здесь турецкого правления Константинопольский патриарх получил в указанных патриархатах такую власть, какой он не имел раньше. Объявленный, сообразно турецким законам, ответственным главой всех православных христиан империи без различия национальностей, столичный патриарх стал в начальнические отношения к прочим патриархам. Да и могло ли быть иначе? Он отвечал перед Высокой Портой за благонадежность и верноподданническую верность всех подчиненных ему христиан, а в том числе и патриархов; только через него эти последние по всем их делам могли входить в сношения с высшей государственной властью; без его разрешения патриархи не могли приехать в Константинополь и пр. Разумеется, патриарх столицы не мог не воспользоваться и не преминул воспользоваться своим выгодным положением, имея в виду престиж и интересы своего патриаршего престола. В конце концов такие отношения первого патриарха Востока к остальным привели к тому, что не столичные патриархи стали немного чем отличаться от епархиальных архиереев его собственного, Константинопольского патриархата.

Начнем излагать нашу скорбную летопись трех патриархатов. — Сами наименования: Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский принадлежат патриархам этих церковных округов лишь с неполным правом. Патриарх Александрийский еще в конце X в. переселился из древней столицы Египта в новую —

[1] *Каптерев Н. Ф.* Сношения патриарха Досифея с русским правительством. М., 1891. Приложения. С. 61.

Каир, и здесь остается по настоящее время, а потому с бóльшим правом мог бы именоваться Каирским. В свою очередь, Антиохийский патриарх уже давно покинул свою прежнюю резиденцию. Во второй половине XIII в. магометане отняли у крестоносцев Антиохию и вконец разорили ее: изгнали жителей, разрушили церкви, изгладив самые следы их, и рассеяли ее христиан по разным странам. После этого происшествия патриархи переселились в Дамаск, где пребывают и в теперешнее время. (Иногда они оставляли и этот город, проживая в Алеппо.) А в знаменитой некогда Антиохии очень долгое время не было ни единой православной церкви.[1] С бóльшим правом носил свое древнее наименование патриарх Иерусалимский, но все же не с полным правом. Дело в том, что в течение двух столетий, принадлежавших к изучаемому нами периоду, этот патриарх имел своей постоянной резиденцией не святой град, а столицу турецкого султана, так что, по выражению одного русского писателя, он был в это время как бы «не у дел», был номинальным патриархом.[2]

Число епархий, архиереев, церквей и количество православного народонаселения трех патриархатов в течение последних четырехсот лет представляли очень мало отрадного. В особенности в жалком состоянии находился патриархат Александрийский. В конце XVI в. в Александрии было всего четыре христианских церкви и из них только одна — Михайловская — принадлежала православным. Не лучше шли дела и в патриаршей резиденции, Каире, и здесь была лишь одна православная церковь св. Николая.[3] В течение XVII в. положение дел патриархата оставалось в печальном состоянии, как свидетельствует очевидец, наш Арсений Суханов. По его свидетельству, в Новом Каире была одна церковь, в которой и происходило служение патриарха, приходившего сюда из другой местности; Арсений видел и другую церковь, находившуюся в самой патриархии, но «сказывают, — прибавляет он, — что обедни в ней не служат». В Старом Каире тоже была церковь — вот и все. Всех православных, арабов и греков, «тутошних» жильцов, насчитывалось шестьсот, а число их с включением приезжих по торговым делам достигало 1000 человек; и это на весь патриархат. При другом случае тот же Арсений замечает, что во всей «епархии» было две церкви, а митрополитов, архиепископов и епископов ни одного, так что в уме

---

[1] Даже в середине XIX в. здесь еще не было ни одной церкви (*Базили К. М.*). Сведения по сейчас изложенным вопросам находим у преосв. Арсения, у преосв. Порфирия, а также у *Павла Алеппского*. Путешествие патриарха Антиохийского Макария. Вып. V. С. 183.

[2] К этому вопросу мы еще возвратимся.

[3] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. Предисловие ред. (г-на Хр. М. Лопарева). С. LVII и LXIII.

повествователя возникал естественный вопрос: «Над кем он (патриарх) будет патриарх?»[1] Долгое время патриархат этот остается все в том же жалком виде. В 30-х гг. XIX в. наш путешественник А. Н. Муравьев вот что здесь нашел: «Малое число семей греческих в Каире и Александрии остались для поддержания бедного престола патриаршего. Бедность и беспрерывная вражда с коптами, сильными в своем отечестве, одолевают сей древнейший из престолов святительских». Из церквей он упоминает только о двух монастырских храмах.[2] Через несколько лет посетил Египет наш знаменитый востоковед преосв. Порфирий, изучал и изучил положение Александрийского патриархата. От него дошло до нас самое обстоятельное, а потому интересное описание этого патриархата. Вот сведения, собранные им и относящиеся к 1845–1846 гг. «По неисповедимым судьбам Божьим Православие, — говорит он, — почти совсем погасло в Египте и Африке. Почему из числа тамошних 16 митрополичьих кафедр и 25 епископских (вероятно, наш автор имеет в виду конец периода византийского владычества над Египтом, а раньше же здесь были сотни архиерейских кафедр) уже давно не осталось ни одной». Но, впрочем, имелось в виду открытие, по крайней мере, двух епископских кафедр, кроме одной, уже открытой в то время. При этом автор не мог не заметить: «Православная паства в Египте весьма мала, и для такой паствы довольно и одного пастыря». Действительно, «численность христиан, составлявших паству патриарха, достигало 1750 человек. Бóльшая часть из них греки, привлеченные туда промышленностью и торговлей, а остальные — туземцы (арабы)». Такова была православная паства, тогда как одних коптских христиан (монофизитов) насчитывалось там же 160 тыс. У Александрийского патриарха, по малочисленности его паствы, было мало и духовенства в указанное время. В Каире, резиденции его блаженства, весь состав клира ограничивался десятью лицами, в число которого входило несколько монахов, а также псаломщик и пономарь. Очевидно, патриаршая свита и составляла клир египетской столицы. А в других городах патриархата духовенство было, конечно, и еще меньше: в Александрии — три монаха в священном сане, в Сусе и Дамиетте — по одному священнику. Храмов в патриархате находилось не более десяти, с включением сюда монастырских, одного домового и одного строившегося.[3] В 50-х гг. число церквей оставалось то же, но количество паствы возросло: не считая значительного числа временно пребывающих (по делам торговли), количество православных достигало теперь 4000.[4] В настоящее же время Александрийский

[1] Проскинитарий. С. 38, 351.

[2] *Муравьев А. Н.* Путешествие по св. местам. 4-е изд. Ч. I. С. 187.

[3] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. С. 379–383.

[4] *Матвеевский, прот.* Очерк истории Александрийской церкви. С. 417–418.

патриархат кроме патриарха имеет трех архиереев в сане митрополита, а духовенство его достигает 38 человек; без сомнения, возросла и паства.

Во всех указанных отношениях выше Александрийского патриархата стоит Иерусалимский, но, конечно, и он далек от возможного и желательного предела. В начале XVIII в. по исчислению Хрисанфа, патриарха Иерусалимского, в его патриархате было 6 кафедр митрополичьих, 7 архиепископских и 1 епископская. Из данных, добытых нашим Палестинским обществом и относящихся к 90 гг. XIX в., открывается, что и в ближайшее к ним время в патриархате насчитывалось опять то же самое число митрополий, архиепископий и епископий и с теми же наименованиями. Отсюда видно, что здесь с давних времен состав высшей иерархии вошел как бы в определенную норму, которой и старались придерживаться в силу предания. В числе вышеупомянутых архиепископий одна была лишь номинальная — Кесарийская, ибо никакой Кесарии в Палестине в новейшие времена не существовало. Сколько знаем, титул архиепископа Кесарийского давался тому лицу, которое еще при жизни патриарха Иерусалимского назначалось в старое время ему в преемники. Епископия в патриархате была одна — Филадельфийская, да и та номинальная.[1] Полагаем, что Филадельфийская епископия появилась в патриархате единственно для декорума: духовная власть св. града желала, чтобы в Св. Земле имелась налицо вся полнота иерархических санов и наименований. Поэтому-то и появилась на свете Филадельфийская епископия, не имеющая практического смысла, но зато достойно восполняющая сонм иерархов, состоящий в Св. Земле из патриарха, митрополитов и архиепископов. В последнее время, впрочем, произошло следующее изменение в традиционном числе архиерейских кафедр патриархата: прибавилось еще несколько номинальных архиепископий, и между ними одна получила изысканное наименование Иорданской. Нужно сказать, что почти никогда не случается, чтобы все упомянутые кафедры в самом деле были заняты: часто пустует то та, то другая кафедра. Точно так же весьма редко палестинские архиереи, даже имеющие действительную, а не фиктивную паству, проживают в своей епархии. В прежнее время среди паствы проживали лишь митрополиты Птолемаидский и Вифлеемский, а в последнее время к числу таковых же присоединился и митрополит Назаретский. Все же прочие палестинские архиереи, как действительные, так и титулярные, не покидают пределов Иерусалима и не видят своей паствы, если она и существует на деле. Проживающие в Иерусалиме архиереи считаются членами патриаршего синода, совершают богослужение, исповедуют паломников, исполняют для них требы, управляют каким-нибудь иерусалим-

[1] *Арсений, еп.* Летопись. С. 704; *Базили К. М.* Сирия и Палестина. Т. II. С. 230–231; Сообщения Императорского Православного Палестинского общества за 1891 г. С. 14–15.

ским монастырем, назначаемым для проживания паломников, получают содержание отчасти от патриархии, отчасти от паломников, которые платят им за молебны, панихиды и пр. В существе дела сонм палестинских архиереев представлял собой едва ли что другое, как не свиту патриарха или его патриарший клир. По словам преосв. Порфирия, архиереи эти вовсе не охотно сидели в своем иерусалимском плену: «Если бы патриарху угодно было разослать их по епархиям, то они, — пишет наш востоковед, — с радостью поехали бы отсюда. Но ехать было невозможно уже по тому одному, что в епархиях не существовало архиерейских домов, мало было в них церквей, в особенности церквей, обладавших достаточным храмовым инвентарем».[1] Да и кроме того, некоторые палестинские епархии так ничтожны по числу пасомых, что из них нельзя выкроить даже нашего посредственного сельского прихода. Так, архиепископство Газское заключало в себе 400 православных, Севастийское — 370, а Фаворское — всего 105 (эти данные относятся к 1891 г.). Что было делать архиерею среди таких миниатюрных паств? Всех православных христиан в середине XIX в. в Иерусалимском патриархате в совокупности насчитывалось от 20 до 22 тыс.; а в конце этого века число их не превышало 27 500 человек.[2] Палестина, по своему пространству не больше нашей самой малой русской губернии — Тульской. А если эта последняя легко управляется одним архиереем, то немалочисленный штат архипастырей Иерусалимского патриархата, собственно говоря, представляет собой почти излишнюю роскошь. Следует еще прибавить, что за пределами города Иерусалима, в Палестине, храмов очень немного, да и те весьма редко соответствуют своему назначению, а в большинстве случаев это или крайняя бедность, или руины.

Если теперь рассмотрим с тех же сторон, с каких мы рассматривали патриархаты Александрийский и Иерусалимский, и третий — Антиохийский, то увидим, что положение дел здесь было лучше, хотя и оно не может доставлять много утешения историку. В начале XVIII в. кроме патриаршей кафедры насчитывалось 19 архиерейских кафедр. Правда, в цветущие времена этот патриархат имел до 200 епархий, но и указанное число нужно признать значительным, если возьмем во внимание, что Сирия уже давно подпала под власть то иноверцев, но нехристиан. В середине XIX в. здесь же встречаем 4 митрополитов (один из них, Илиопольский, был титулярным и управлял Антиохийским подворьем в Москве), 9 архиепископов (из числа которых Пальмирский — титулярный,

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. Там же; *Базили К. М.* Там же; *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. С. 418.

[2] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия. С. 81; *Арсений, еп.* Летопись. С. 796; Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1891. С. 14–15.

жил в Бухаресте и управлял там монастырем, принадлежащим Антиохийскому патриархату). Достойно замечания, что все эти архиереи, за исключением титулярных, жили не при патриархии, как было в Иерусалиме, а непременно в своих епархиях, являясь действительными пастырями душ христианских. Следует упомянуть еще, что Антиохийская епархия, ввиду незначительности ее православного населения, была присоединена в качестве приписной к Лаодикийской митрополии. В 90-х гг. XIX в. архиерейских кафедр в патриархате числилось 16 и все они были замещены; кроме того, при патриархе находилось двое титулярных митрополитов — Пальмирский и Востpийский. Сонм архипастырей в патриархате, значит, был представлен изрядно и жил с паствой и при ней, сообразно канонам.[1] Православное народонаселение в патриархате, чем дальше шло время от XVI в., тем больше падало в численности и только с середины XIX в. стало заметно возрастать. В XVI в. одна восточная часть патриархата насчитывала еще столько православных, сколько в XVIII в. осталось их в целом патриархате. В это время, а именно в начале XVIII в., в самой резиденции патриархата, Дамаске, число православных сократилось до 400 человек. К концу же XVIII в. некоторые страны Сирии так обеднели православным населением, что «во многих епархиях», когда умирал архиерей, никто не хотел быть ему преемником. В 50-х гг. XIX в. количество всех православных жителей патриархата не превышало 70 тыс. Затем оно возросло до 80 тыс., а в настоящее время, по одним данным, достигает 160 тыс., а по другим — даже 200 тыс.[2] Сколько было православных храмов в патриархате в прежнее время, мы точно не знаем, но в 1893 г., по очень точному исчислению, одна церковь приходится на 543 души. Конечно, утешительно. Но картина омрачается, если обратим внимание на то, что это за церкви! За исключением Дамаска, по уверению очевидцев, во всех остальных селениях Дамасской епархии церкви находятся в бедственном положении; в Тиро-Сидонской епархии они состоят большей частью из голых стен и не имеют икон (?), риз и богослужебных принадлежностей; относительно Аркадийской епархии читаем: несмотря на то, что в ней имеется более 40 тыс. православных, церкви здесь в самом плачевном состоянии и не имеют самых нужных для богослужения вещей. О некоторых епархиях кратко, но красноречиво пишется: во всех селениях церкви нуждаются во всем.[3] Разумеется, раньше настоящего

[1] *Арсений, еп.* Летопись. С. 704, 811–812; Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1898. С. 322.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия. С. 85, 97; *Арсений, еп.* С. 701, 861, 811–812; *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 47. СПб., 1898; Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1898. С. 336.

[3] Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1898. С. 327–337.

времени было не лучше. Например, в некогда знаменитой Антиохии до середины XIX в. не было ни одной церкви, а в это время здесь появилась единственная бедная церковь.

Как велось управление в рассматриваемых патриархатах? При изучении этого вопроса прежде всего познакомимся с порядками избрания в них патриархов. Начнем с Александрийского патриархата. Этот церковный округ был очень незначителен по численности православного народонаселения и, в особенности, обращает на себя внимание тем, что здесь почти не было других епископов, кроме патриарха. А при таких условиях могло ли иметь место законосообразное избрание патриархов? Выход из своего затруднительного положения церковь Александрийская находила в том, что патриарх при жизни указывал себе преемника, и паства принимала его волю как закон, или же патриарх в Египте назначался со стороны. Известно, например, что достойнейший Александрийский патриарх Мелетий Пигас (в XVI в.) объявил своим преемником архимандрита Кирилла Лукариса, впоследствии знаменитого Константинопольского патриарха. Патриарх Герасим (в нач. XVIII в.), умирая, назначил своим преемником Ливийского митрополита Самуила, уроженца хиосского. Или же, как мы говорили, патриарх назначался в Египте со стороны и, разумеется, из Константинополя, как центра церковной жизни на Востоке. Так, в середине XVII в. на вакантную кафедру Александрийскую был избран в Константинополе Иоанникий из митрополитов Веррийских.[1] Около середины XIX в. Константинопольский синод, не обращая внимания на желания православного клира и народа, избрал в патриархи Александрийские своего митрополита Артемия.[2] Дело избрания патриарха Александрийского принимало в Константинополе вид насильственного вмешательства. В настоящее время, впрочем, избрание этих патриархов происходит сообразно правилам и притом в столице Египта. Вот как происходило избрание нового патриарха в 1900 г. Нужно было избрать преемника почившему в 1899 г. столетнему старцу Софронию, и это дело совершено приблизительно в том же порядке, в каком происходит избрание патриарха в Константинополе. Назначены были депутаты со стороны высшего и низшего духовенства и граждан; число их далеко превзошло сотню, и они-то и составили избирательное собрание. В состав собрания вошли трое наличных митрополитов патриархата, все прочее духовенство, представители от православных греческих приходов и общин, а также уполномоченные от разных корпораций, как-то: преподавателей, православных врачей и судей. Избирательное собрание имело два заседания. Одно — в конце декабря 1899 г., когда закрытой баллотировкой (посредством записок)

[1] *Арсений, еп.* Летопись. С. 691, 651.

[2] *Сырку П. А.* Указ. соч. С. 70.

были намечены кандидаты в патриархи, причем большинство голосов получил Фотий, архиепископ Назаретский. Второе заседание происходило 10 января 1900 г. в патриаршем храме. При этом был избран, почти единогласно, вышеназванный Фотий, получив 159 голосов из 169. Баллотировка происходила так же, как и раньше. Хедив (египетский правительственный чин. — *Ред.*) утвердил избрание. Говорят, что на покрытие расходов на приезд патриарха Фотия в Египет и его водворение здесь в патриархии в Константинополе собрана значительная денежная сумма в 3000 турецких золотых.[1] Это свидетельствует, что в глазах фанариотов избрание Фотия, поборника так называемой эллинистической идеи, нашло себе полное одобрение.[2] Впрочем, в Константинополе давно уже привыкли смотреть на Александрийский патриархат как на епархию, зависимую от великого патриарха. Нужно знать, что коренное православное население Александрийского патриархата — арабы, для которых грек есть чужак.

Таких же результатов в течение 400-летнего владычества турок в Сирии Вселенская патриархия старалась достигнуть и в отношении к Антиохийскому патриархату, о котором мы и хотим говорить теперь. Как происходило избрание Антиохийских патриархов рассматриваемого времени? Каким переменам оно подвергалось? Но прежде чем ответить на эти вопросы, укажем на тот оригинальный факт, что при избрании того или другого лица здесь в патриархи избранный имел обыкновение переменять свое имя, хотя бы новый патриарх до возведения на кафедру был уже епископом. Так, например, Алеппского митрополита Мелетия при возведении его на патриаршество переименовали в Евфимия; Макария, епископа Евхаитского, нарекли Михаилом; другого Мелетия, Алеппского — Макарием (это известный в истории Русской церкви патриарх Антиохийский); Константин превратился в Кирилла, и т. д. Любопытный вопрос: почему это так? Следует припомнить, что Антиохия считает своим первым епископом первоверховного апостола Петра, а о нем известно, что Господь Иисус дал ему это имя вместо прежнего: «Иисус сказал: ты Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит Петр» (*Ин.* 1, 42). Мало того, Антиохийские патриархи изъявляли притязание взирать на себя как на «наследников ап. Петра».[3]

---

[1] Церковные Ведомости. 1900. С. 596–597.

[2] Указанную эллинистическую или, точнее, панэллинистическую идею наблюдатели иногда описывают как «стремление греков возвысить Константинопольский престол над всеми другими и придать ему первенство, подобно престолу папы на Западе, и смотреть на собственность других (восточных) Церквей как на его достояние, почему, например, греки Св. Гроб и все принадлежащее ему считают национальной собственностью греков». Слова Константинопольского посланника графа Н. П. Игнатьева (*Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 804).

[3] *Павел Алеппский.* Указ. соч. Вып. II. С. 65.

Вследствие этих обстоятельств, как мы думаем, Антиохийские патриархи пришли к мысли переменять свои имена при назначении на кафедру. Можно так же предполагать, что эти патриархи в данном случае руководствовались примером римских епископов, поступающих подобным же образом при восхождении на папский престол и опирающихся при этом, конечно, на тех основаниях.

Но обращаемся к истории выборов Антиохийских патриархов. В XVI и в бо́льшую часть XVII в. избрание патриархов в Сирии происходит вообще законно и сообразно правилам, лишь в немногом — и то не всегда — отступая от лучших церковных преданий. Представим примеры. По смерти патриарха Иоакима надлежало выбрать нового. Для этой цели собрались *все* епархиальные архиереи в Дамаск и из своей среды избрали трех митрополитов: Алеппского, Евхаитского и Триполийского, и сказали им, чтобы они трое совещались наедине и единодушно решили, кому из них быть патриархом. Тогда Алеппский взял бумагу и написал: «Объявляю, что охотно признаю патриархом моим Евхаитского Михаила. Триполийский митрополит написал то же самое. Потом все трое вошли *в собор* и показали ему свои подписи. Отцы собора с радостью подписали их выбор и рукоположили нового патриарха» (факт относится к 1576 г.). Другой пример. Патриарх Иоаким (Зеаде), пожив добре, под конец лишился зрения. Тогда привели (в нашем источнике не указано, кто именно, но судя по всему, можно думать, что речь идет о духовенстве и народе) к нему архонта Абдул-Асиса (конечно, не турка, а араба), и после того, как он рукоположил его в иеродиакона, пресвитера и *патриаршего архиерея* (очевидно, он назначался, как думал слепец-патриарх, в помощники ему по управлению, но вышло не так), приведшие архонта Абдула затем побудили Иоакима поставить его патриархом вместо себя, а потом и рукоположили его, наименовав Дорофеем (в 1613 г.). Положим, избиратели поступили грубовато с прежним патриархом, но самый акт избрания не представляет существенных отступлений от нормы. Следует, однако же, пояснить, что посвящение араба в патриархи не должно нимало смущать нас: все православное народонаселение патриархата сплошь, не исключая и высшей иерархии, состояло тогда из одних арабов. Приведем еще пример. Чувствуя приближение смерти, патриарх Евфимий собрал священников (очевидно, епископов) и весь клир и предложил им избрать себе преемника, и они избрали митрополита Алеппского, который и был посвящен собором архиереев (дело происходило в 1648 г.).[1]

Относительное соблюдение в Антиохийском патриархате в XVI и до середины XVII в. формальностей при избрании патриархов не избавило, однако, Сирию от беспорядков в управлении Церковью. Дело в том, что в эти времена нередко

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия. С. 82, 86, 96.

появлялись здесь антипатриархи, правившие делами наряду с патриархами, откуда возникало двоевластие и нестроения. Укажем случаи появления антипатриархов. С патриархом Михаилом (1576–1582) произошло несчастье: между ним и какими-то лицами началась вражда, которая привела к тому, что его вызвали на суд и обвиняли в каком-то антиканоническом поступке, представив и некоего лжесвидетеля. После этого его враги требовали от него, чтобы он отрекся от патриаршества. Но он не только не сделал этого, а еще отлучил от Церкви жителей Дамаска, очевидно, замешанных в его процессе. А последние оскорбились этим и устроили выбор нового патриарха, которым и сделался епископ Триполийский Иоаким Дов. История знает и другой случай в том же роде. Патриарх Афанасий (1617–1618), когда его избирали на патриаршество, дал неосторожное обещание ежегодно пополнять за сирийских христиан недоимки их податей султану, в чем была взята с него и расписка. Но вот наступило время условленной уплаты недоимок; стали требовать от Афанасия исполнения обещания, и, ничего от него не добившись, привлекли его к суду, а затем заточили в крепость. Наконец, низложили его и избрали нового патриарха (Игнатия). А между тем Афанасий, умирая, как-то успел посвятить себе преемника по патриаршеству (Кирилла). И вот появляется опять двоевластие.[1] Такого рода двоевластие, естественно, приводило к беспорядкам в управлении. Летописец в горьких словах описывает его плоды. «От сего, — пишет он, — увеличились соблазны и высоко разрослись: тогда отец отделился от сына, брат от брата, жена от мужа, священник от сослужителя своего, потому что произошли между ними величайшие раздоры и ужасы, достойные плача и рыдания. Тогда совершались хиротонии и молитвословия не для прославления Бога, а для отместки друг другу». Описывая же последствия вторично произошедшего двоевластия и борьбу патриарха с антипатриархом, летописец заявляет: «Оба патриарха, получая султанские указы, вооружались один против другого, пока наконец христиане Антиохийского патриархата, и преимущественно дамаскинцы, не пришли в самое жалкое состояние, почему случалось следующее: ни один (?) человек не приходил в церковь, и все бежали и скрывались, как священники, так и миряне; когда умирал кто из знатных, не отыскивался священник для его погребения; бывали и другие достоплачевные случаи».[2]

Конечно, печально знать, что такие беспорядки происходили в управлении Антиохийским патриархатом в XVI и в течение более половины XVII в. Но все же должно сказать, что указанное время было лучшим временем в жизни православных сирийцев. Вскоре наступила еще худшая пора. Церковь Сирии начинает

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия. С. 83, 87.

[2] Там же. С. 83, 89.

терять свою самостоятельность, в дела ее начинают властно вмешиваться и чуждый Сирии по национальности Константинополь, и папистический Рим. Возникают еще горшие беспорядки. Началось дело как-то неожиданно, но разрослось необычайно. Умер Антиохийский патриарх Макарий (1648–1672), известный двукратным путешествием в Россию и судом над Никоном, человек, очень любимый пасомыми как за его нравственные достоинства, так и за его попечение о благоустроении храмов и зданий патриархии: попечения этого рода были возможны для него — из России, щедролюбивой и христианолюбивой, Макарий привез к себе домой целое богатство.[1] Христиане патриархата пожелали какимнибудь осязательным образом выразить свою любовь к умершему Макарию и не нашли для этого другого способа, кроме избрания его молодого внука Константина, сына Павла Алеппского, бывшего тогда уже иереем, в патриархи. Пасомые Макария сделали это, как им казалось, доброе дело — и утешились. Но случилось то, чего никак и никто не мог предвидеть: избрание Константина, переименованного при хиротонии в Кирилла, в патриархи сделалось началом сильных болезней в истории сирийского христианства. Вскоре после возведения Кирилла, внука Макария, в патриархи — случайно или нет — проезжал через Антиохийский патриархат по пути в Константинополь Иерусалимский патриарх Досифей,[2] видное лицо в истории Иерусалимской церкви. Само собой понятно, он посетил нового Антиохийского патриарха, но вынес из этого посещения впечатления, очень неблагоприятные для Кирилла. Последний показался ему слишком юным (по одним данным, Кирилл стал патриархом в 19 или 20 лет, а по другим — даже в 16) и лишенным опытности. А поэтому, прибыв в Константинополь, Досифей обратил внимание патриарха и Константинопольского синода на то, что новый патриарх Антиохии еще юноша, ненадежен и причинит соблазн в Сирийской церкви, вообще он представил, что посвящение Кирилла антиканонично и нецелесообразно. При этом он подал мысль об устранении Антиохийского патриарха от управления Церковью и взамен его рекомендовал столичным церковным властям посвятить в патриархи Епифанийского митрополита Неофита, принадлежащего к той же патриархии, — Неофита, с которым он познакомился по дороге в Константинополь и который понравился ему и умом, и познаниями. Константинопольский синод, не раздумывая много,

[1] Знаменитое «Путешествие Макария в Россию», описанное его сыном (очевидцем) Павлом Алеппским, в настоящее время появилось в полном виде, причем прекрасный русский перевод памятника с арабского оригинала (рукописи) сделан профессором арабского языка Г. А. Муркосом. Всего издано пять выпусков (последний вышел в 1900 г.).

[2] В нашем источнике сказано «Хрисанф», но так как в это время патриархом Иерусалимским был Досифей, то мы и заменяем первое имя вторым.

вызвал Неофита в столицу и рукоположил его в патриархи. Так появились патриарх и антипатриарх. Пораженный таким ходом дел, Кирилл поспешил с поездкой в Константинополь же, разъяснил здесь синоду, что он не искал патриаршества, но что он лишь подчинился выборам, вообще он показал себя человеком умным и рассудительным. Столичный синод — как это ни странно — присудил возвратить патриаршество и Кириллу, не лишая, однако же, достоинства и Неофита. Рождалось двоевластие. Вот при каких обстоятельствах началось прямое и вредное по своим последствиям вмешательство Константинопольского патриарха в дела Антиохийского патриархата. Хотя вышеупомянутый Неофит, утомившись долгими спорами с Кириллом и завязнув в долгах, сделанных им по случаю возведения и водворения его в патриархах, добровольно сложил с себя сан, но это мало послужило на пользу Сирийской церкви, потому что вскоре рядом с Кириллом появился другой антипатриарх. Появление его произошло при следующих обстоятельствах. Христиане Алеппской митрополии пожелали иметь у себя митрополитом одного монаха, Афанасия, родом из Дамаска, и просили патриарха Кирилла возвести его в это достоинство; но патриарх по какой-то причине отказал им в этом. Тогда алеппцы, вероятно, поощряемые примером вышеупомянутого Неофита, решили отправить депутацию в Константинополь и просить тамошний синод, чтобы он поставил Афанасия не в митрополиты (это казалось им уже мало), а в патриархи, указывая в оправдание своего желания на то, что Кириллу они не хотят повиноваться как патриарху, сделавшемуся таковым не по правилам Церкви. К удовольствию алеппцев, их план осуществился. Патриарх Константинопольский вытребовал Афанасия в столицу и рукоположил его в патриархи Сирийской церкви, а Кирилла объявил низложенным. После посвящения Афанасий прибыл в Алеппо и разослал свои грамоты всем архиереям Антиохийского патриархата; из них одни подчинились ему, а другие вместе с христианами Дамаска остались на стороне Кирилла. Проживали же Кирилл в Дамаске, а Афанасий в Алеппо, и оба по случаю взаимной распри писали в Константинополь, издерживались и сеяли соблазны.[1] Вот новый факт церковного вмешательства Константинополя в судьбу патриарха Кирилла, а с ним и в судьбы Антиохийского патриархата. Едва ли кто сумеет в этом случае оправдать Константинопольскую власть, не прибегая к натяжкам и софизмам. Самые печальные последствия антиохийского двоевластия не замедлили проявиться. Летописец так говорит о временах правления Кирилла и его антипатриарха Неофита: «Один патриарх добывал берат (султанское утверждение в патриарших правах) и овладевал престолом, отлучал от Церкви своего соперника-патриарха и его сторонников, отрешал архиереев и священников его с ущербом для мирян;

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия. С. 119–124.

то же самое делал и другой патриарх. Патриархи эти завязли в долгах, а люди ни во что не стали ставить христианскую честность». Тот же летописец пишет, что с появлением другого антипатриарха (Афанасия) возле Кирилла «возобновились неизреченные соблазны, гораздо большие, чем те, которые происходили, когда Кирилл имел антипатриархом Неофита, так что христиане, разделенные на две партии, получили наименование *комаров* и *скнипов*».[1] Константинополю же оставалось только радоваться, видя такие обильные плоды своих трудов!

Но это еще не все. На той же ниве, возделанной руками константинопольских фанариотов, возрос прегорький плод — папистическая уния. Она создалась в Сирийской церкви в конце XVII и в начале XVIII в. Кто был прямым или косвенным виновником этого прискорбного явления — патриарх ли Кирилл, который в трудных обстоятельствах вынужден был заигрывать с папами, или его антипатриарх Неофит, неосмотрительно позволивший латинянам открыть в Сирии свои школы, или же другой антипатриарх — Афанасий, согласившийся на то, чтобы алеппцы смягчили строгие практические требования Православия, сообразно с обычаями папской Церкви, или же наконец какой-то Сидонский архиерей Евфимий, который, пользуясь смутным временем, будто бы сделался «первым последователем появившихся тогда в Сирии папских мудрований», — решать этот вопрос[2] мы не беремся, но, несомненно, в документах можно найти достаточные основания в пользу каждого из вышеуказанных объяснений происхождения Сирийской унии.[3] Во всяком случае, нельзя сомневаться в том, что первый камень в созидании унии положен рукой того Константинопольского патриарха, который противозаконно рукоположил антипатриарха Неофита. Как происхождением унии, так и дальнейшим развитием ее Сирия обязана все тому же Константинополю. В этом можно достаточно удостовериться, если взять во внимание хотя бы следующее известие летописца: «Алеппцы по злости и упорству восстали против Антиохийского патриарха Сильвестра (с 1724 г.) и, издержав много денег, принесли на него жалобу Высокой Порте, а потому освободились от подчинения ему. Молва же гласит, — добавляет повествователь, — что это совершилось посредством Паисия, патриарха Константинопольского, и Хрисанфа Иерусалимского, не расположенного к Антиохийскому Сильвестру».[4] А нужно знать, что упоминаемые здесь алеппцы,

---

[1] Там же. С. 99–100.

[2] Вопрос об унии большой, и мы, к сожалению, не можем отвести ему места в наших *Кратких сведениях*.

[3] *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия (Список Антиохийских патриархов). Киев, 1876. С. 14–15; *Он же.* Сирия. С. 127.

[4] *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия. С. 105.

христиане Алеппской митрополии, и составили главное зерно униатов в Сирии. Уния, конечно, не могла служить к процветанию Антиохийского патриархата: бедствия его умножились. Летописец говорит: «Сколько от того (от развития унии) было убытков, обид и несчастий, и перечислить трудно». Турки стали пренебрежительно относиться даже к патриархам: «Случалось, что чиновные мусульмане с трубками табака входили в алтарь и тут разговаривали с патриархом во время литургии. Явление поистине достоплачевное!» Разделение, возникшее в Сирийской церкви из-за унии, сделалось источником обогащения для турок: эти последние делали вид, что содействуют патриарху возвратить в Церковь отделившихся от нее и обирали униатов.[1] Наш русский путешественник Григорович-Барский, самолично наблюдавший в 30-х гг. XVIII в. за ходом дел в этом патриархате, потрясенном униатской смутой, записал в своем дневнике: «Отшатишися большая часть христиан от благочестивыя веры и от догматов Восточной церкви и не причащахуся с православными, ниже вхождаху в церковь их, но в униатския; иные же имеху храмы римские и единомудрствующих попов; на всяк же день готовы бяху убити святейшего патриарха». Затем он же с прискорбием замечает: «Сице православные умоляхуся, униаты же умножахуся».[2] А летописец, оценивая значение распространения унии в Сирии, писал, что приверженцы папизма еще во время борьбы Кирилла с его антипатриархом Афанасием «усилились так, что современники их ели ягодки, а нам (написано это во второй половине XVIII в. — *А. Л.*) досталась оскомина».[3] Прибавим, что уния в Сирии существует и до сих пор.

Но и здесь не конец несчастьям Антиохийского патриархата, возникавшим из-за беспорядков в избрании его патриархов. Произошло то, что можно назвать порабощением Сирийской церкви. Поработителем сделался панэллинистический Константинополь. Началось с того, что по смерти Антиохийского патриарха Сильвестра Антиохийский патриархат получил готового патриарха из Константинополя — Филимона (в 1766 г.), который был и выбран, и посвящен по определению тамошнего синода, без участия сирийских христиан. Одно было хорошо — что новоизбранный патриарх был одной национальности со своей сирийской паствой. Но вскоре и это хорошее было принесено в жертву фанариотскому стремлению эллинизировать всю Восточную церковь. О преемнике Филимона Антиохийском патриархе Данииле летописец замечает: «Даниил Хиосец, рукоположен (в Антиохийского патриарха) в Константинополе 6 августа 1767 года, по определению тамошнего патриарха Самуила и священного синода

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* С. 105–106.

[2] *Григорович-Барский В.* Странствования. Т. II. СПб., 1886. С. 218.

[3] *Порфирий (Успенский), преосв.* Сирия. С. 102.

его».[1] Кратко и ясно. С указанного года началась ксенократия (власть чужаков) на Антиохийской патриаршей кафедре: поставлен на ней, по домогательствам Константинополя, хиосец, т. е. чистокровный грек, наступил конец серии Антиохийских патриархов из арабов и началась серия тех же патриархов из греков: патриархат, населенный исключительно арабской христианской национальностью, подпадает под власть греков, чужаков для Сирии. Интересно, что о деятельности вышеупомянутого Даниила мы ничего не знаем, кроме следующего факта, сообщаемого преосв. Порфирием: патриарх этот «посвятил за 1000 червонцев нашим раскольникам некоего архимандрита Иосифа и сказал ему: привезешь другую тысячу, так получишь архиерейство».[2] Но раскольники, должно быть, поскупились! С течением времени Антиохийский патриархат, кажется, совсем забыл о том, что он вправе выбирать кого угодно патриархом, не спрашиваясь об этом на стороне. По крайней мере, известно, что в 1850 г., по смерти патриарха Мефодия, сирийцы уже «умоляли синод Константинопольского патриархата назначить им патриарха из своей среды» (т. е. фанариотской),[3] что, конечно, Константинополь с удовольствием и сделал. Правда, потом, с развитием самосознания сирийцев, последние сами стали избирать себе глав патриархата, но они еще не осмеливались выбирать никого другого, кроме грека. Так, в 1892 г. на Антиохийскую патриаршую кафедру был избран сирийцами митрополит Спиридон, грек, который, возлюбя этот сан, сам предложил за него 90 тыс. рублей, но денег этих, однако, не соблаговолил заплатить.[4] Но в настоящее время случилось очень важное событие, которое, быть может, положит конец порабощению Сирийской церкви греками и уничтожит навсегда ксенократию в Антиохийском патриархате. Дело в следующем: когда после правления Спиридона патриаршая кафедра стала вакантной, тогда выступила на сцену довольно сильная церковная партия, которая пожелала иметь патриархом не грека, а природного араба. Довольно долго происходила борьба между грекофильской и арабофильской партиями, пока последняя не одержала верх — и наконец в 1899 г. на патриаршую кафедру Антиохии был посажен араб — митрополит Лаодикийский Мелетий.[5] Есть основание думать, что сирийцы обязаны таким счастливым результатом благовременному содействию со стороны России... Во всяком случае, в жизни Антиохийского патриархата совершился в наши дни благодетельный кризис, значение которого узрит и оценит последующая история.

---

[1] Там же. С. 112.

[2] *Он же*. Сирия (Список Антиохийских патриархов). С. 121.

[3] Там же. С. 124.

[4] Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1895. С. 74–75.

[5] Церковные Ведомости. 1899. С. 550; 1900. С. 645.

Ни в одном из рассматриваемых нами патриархатов не произошло такого быстрого и крутого переворота в положении патриаршей кафедры, с падением господства мамелюков и с утверждением турецкого владычества в них, какой произошел в патриархате Иерусалимском. Во все время владычества мамелюков в Палестине, православное народонаселение которой состояло исключительно из арабов, патриархи Иерусалимские избирались из одних арабов. Но едва успел навеки сомкнуть глаза араб-патриарх Дорофей (в 1534 г.), начавший править Церковью еще во время мамелюкского господства, как дела приняли совершенно новый оборот. Преемником Дорофея был уже грек Герман, и с тех пор греки стали неизменно восседать на патриаршей кафедре Иерусалима. Но как же это случилось? Греческие писатели рассказывают, что Герман, родом из Мореи и проживавший потом в Египте, будто очень скоро и основательно изучил арабский язык; почему, когда судьба заставила его поселиться в Иерусалиме, он будто бы был принимаем туземцами за араба, которые, имея в виду его достоинства, и избрали его патриархом по смерти Дорофея.[1] Так ли происходило дело — сомнительно. Греческая передача факта носит очевидную печать сказочности. Невероятно, чтобы избиратели не позаботились возможно внимательно изучить биографию избираемого в столь высокий сан, как патриаршество. Представляется более вероятным думать, что Константинопольская патриархия воспользовалась растерянностью палестинских арабов, происшедшей вследствие быстрой перемены прежнего правительства на новое, и опираясь на последнее, — правительство, ей благосклонное, — хорошо оценила выгоды своей позиции и стремительным ударом положила конец арабской патриаршей власти, заменив ее такой же греческой властью. Думаем, что так именно нужно понимать замещение Германом Иерусалимской кафедры, освободившейся по смерти Дорофея. Грек Герман, в свою очередь, приближаясь к смерти, выбрал своим преемником грека же и постарался потверже укрепить за ним свое наследство. Историки рассказывают, что Герман пригласил из Константинополя одного греческого священника, доводившегося ему родственником, и облек его в монашество с именем Софрония; а затем собрал собор, на котором и объявил, что он отказывается от власти и назначает его своим наследником. Конечно, собор, составленный из лиц, благоприятствующих Герману, принял его волю как закон. В заключение устроена была очевидная комедия, в которой будто бы непреднамеренно жребий пал не на кого другого, как именно на Софрония. И вот является второй грек на Иерусалимском патриаршестве.[2] За этим греком последовали другие. Замечательно, что первые четыре Иерусалимские патриархи

[1] *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима. Ч. II. С. 270.

[2] Там же. С. 272–273.

турецкого периода истории не только были единоплеменниками, но приходились близкими родственниками между собой: кафедра сделалась наследственной в одной фамилии и передавалась от одного патриарха другому по праву непотизма. На четвертом патриархе произошла новая перемена в акте избрания иерусалимского высшего иерарха. Недолго думая, отложили всякие церемонии в обращении с палестинскими христианами. Четвертого патриарха из греков, Паисия, не сочли нужным избирать на месте его будущего служения, а нарекли патриархом вдали от Иерусалима, там, где в это время (в 1645 г.) находились Константинопольский патриарх и его синод. Вообще с этого времени вошло в правило, что патриарха Иерусалимского избирали в Константинополе, и обыкновенно сам Иерусалимский патриарх, ввиду приближающейся смерти, назначал себе преемника (каким образом это могло происходить, разъясним сейчас). А в Иерусалим только сообщалось о совершившемся факте избрания и поставления такого-то в патриархи.[1] Указанное изменение в акте избрания патриарха, однако же, не встретило себе сочувствия среди арабских христиан Палестины: они находили, что к их правам относятся уже слишком пренебрежительно. Они устроили любопытную оппозицию новому патриарху. Во главе этой оппозиции стало арабское духовенство Иерусалима, которое «не восхотело воздать ему подобающей почести, по старой памяти своего влияния при мамелюках». Противники избрания Паисия сделали вот что: когда новый патриарх приблизился к стенам Иерусалима, они все вышли из города и перед его воротами набросали целую кучу камней «в знак непокорности ему».[2] Разумеется, то была праздная затея, родившаяся в их головах с отчаяния и не могшая принести никакой пользы их делу.

Патриархи Иерусалимские, будучи греками, имели более тесные связи с Константинополем, чем с Иерусалимом, населенном арабами; а потому они и сами начали чуждаться своей паствы, предпочитая Палестине столицу империи. Мало-помалу они стали смотреть на свой Иерусалимский патриархат как на свое поместье, в котором можно было жить, но можно было и не жить, управляя им в последнем случае из прекрасного далека. Известно, что еще в начале XVII в. Иерусалимские патриархи устроили себе уютный уголок в Константинополе и стали избирать его своей резиденцией вместо патриархии во св. граде. Многое побуждало их поступать так. В Константинополе было удобнее следить за переменами курса в церковной и гражданской политике, которые так или иначе могли отражаться на судьбе самого патриарха; отсюда удобнее было управлять так на-

[1] *Каптерев Н. Ф.* Господство греков в Иерусалимском патриархате (по Досифею)//Богосл. Вестник. 1897. Т. II. С. 200–201.

[2] *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима. Ч. II. С. 300–301.

зываемыми святогробскими недвижимыми имуществами, которые так быстро умножались и находились в Европе, главным образом в теперешней Румынии и нашей Бессарабии. А в Иерусалиме, по их представлению, их ожидала только скука и безделье. Результат же указанного положения вещей был следующий: «В течение двух веков Иерусалим даже редко видел в своих стенах наследников ап. Иакова (добавим, например, что энергичный Иерусалимский патриарх Досифей целых 18 лет подряд не бывал здесь). Были и такие патриархи, которые умирали, не посетив св. града. Живя постоянно в Константинополе, управляя патриархатом через своих наместников (в архиерейском сане), Иерусалимские патриархи были сами не более как членами Константинопольского синода».[1] Здесь же, конечно, не без соизволения этого последнего, они назначали себе преемников, не заботясь о желаниях и потребностях своей палестинской паствы. Так продолжалось до середины XIX в.

Иерусалимские патриархи, находясь как бы в плену в Константинополе, очень мало проявляли свою церковную деятельность. Главнейшим делом, в котором выражалась известная доля независимости этого патриарха, было принадлежащее ему право назначать себе преемника с разрешения Вселенского патриарха. Но и этой доли независимости пытались лишить его константинопольские церковные власти. Так, Константинопольский патриарх Константий I из видов корыстолюбия хотел при содействии Порты подчинить себе кафедру Иерусалимскую и тем разрушить древний строй Восточной церкви. Попытка, благодаря постороннему вмешательству, не удалась.[2] Не удалась также и другая попытка в том же роде, имевшая место в 1845 г. Патриарх Иерусалимский Афанасий, по укоренившемуся обычаю, проживая в столице Турции, назначил себе преемником Иерофея, архиепископа Фаворского, хорошо знакомого с Россией, где он пребывал для сбора подаяний, и находившегося в то время, о котором мы говорим, вместе с Афанасием. Чтобы дело было надежнее, Афанасий составил формальное завещание, в котором изъявлял свою последнюю волю о преемнике и под которым подписался тогдашний Константинопольский патриарх Герман; мало того, с вышеуказанной целью за немного времени до смерти он отрекся от патриаршества. Но лишь только умер Афанасий, как дело приняло совсем другой оборот. Константинопольские фанариоты решили окончательно уничтожить иерархическую независимость Иерусалимского патриарха, а во главе их стал патриарх Герман, тот самый, который собственноручно скрепил завещание

[1] *Хитрово В. Н.* Православие в Св. Земле//Палестинский сборник. Т. I. СПб., 1881. С. 53; *Базили К. М.* Указ. соч. Т. II. С. 201.

[2] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством в XIX столетии//Палестинский сборник. Вып. 43. СПб., 1898. С. 637.

умершего патриарха Иерусалимского о его преемнике. Нужно сказать, что дело именно и касалось избрания нового патриарха для Иерусалима. По смерти Афанасия Константинопольский синод вознамерился однажды и навсегда взять исключительно в свои руки назначение этих патриархов и таким образом желал превратить Иерусалимский патриархат в действительную епархию Вселенского патриарха. Чтобы подготовить умы к такому акту, этот последний отпевал тело покойного патриарха не в церкви Иерусалимского подворья, а в храме Константинопольской патриархии, и это делалось в знак воображаемого подчинения Иерусалимского патриарха Константинопольскому. Затем синод вошел в сношения с подлежащими турецкими властями с целью добиться отстранения Иерофея и выбрать нового патриарха без всякого участия Иерусалимской церкви. «Интрига была ведена весьма хитро». Турецкому правительству было доложено, что Вселенский патриарх и его синод имеют-де законное право назначать в Иерусалиме патриарха, кого они изберут и кого утвердит султан; что Иерусалимские патриархи незаконно усвоили себе власть заживо назначать себе преемников, потому что-де эта власть принадлежит одному султану (игра на верноподданническом чувстве к султану!); что архиепископ Иерофей предан России и пр. Султанское правительство очень благосклонно отнеслось к этому представлению синода. По-видимому, наступал час торжества для фанариотов. Но, увы, хитро веденная интрига привела совсем к другому результату. Русское посольство в Константинополе вовремя разведало о затее патриарха и разметало фанариотскую паутину. Кончилось дело тем, что в Иерусалим было послано повеление избрать патриарха из числа Иерусалимского братства.[1] Что было бы вообще с Восточной церковью, если бы она осталась без присмотра со стороны России, являющейся предусмотрительным пестуном для нее?

«Послано повеление в Иерусалим избрать патриарха из числа Иерусалимского братства». Это значит, что двухвековой обычай, по которому Иерусалимские патриархи, живя в Константинополе, по своему произволу назначали себе преемников, покончил свое существование. Признано было необходимым возвратиться к канонической норме избрания патриарха той самой Церковью, которой он управляет. В Иерусалиме (это было в 1845 г.) в патриархи выбран Кирилл, митрополит Лидский. Выбранный в Иерусалиме, новый патриарх и жить обязан был здесь же.[2] Такова была воля России. И с тех пор патриархи Иерусалимские расстались со столицей и проживают в Иерусалиме.

Со времен рассказанного события выбор новых патриархов для Иерусалима происходит уже здесь и совершается местным синодом. Как происходит здесь

[1] Там же. С. 795–800, 803; *Базили К. М.* Указ. соч. Т. II. С. 198.

[2] *Каптерев Н. Ф.* Указ. соч. С. 805.

иногда выбор патриарха, с этим может достаточно познакомить история выбора нового патриарха на место вышедшего в отставку патриарха Никодима в 1890 г. Вот эта история. По отречении Никодима нужно было избрать патриаршего местоблюстителя, который делался временным председателем синода. Для этой цели был собран синод, на котором большинством голосов был избран в местоблюстители Епифаний, архиепископ Иорданский. Но это избрание не понравилось так называемому наместнику патриаршего престола, митрополиту Петры Аравийской, престарелому Никифору, члену синода. Пользуясь своим положением наместника, он на другой же день опять созвал синод, в котором присутствовали лишь члены, благорасположенные к Никифору. Теперь местоблюстителем был выбран сам Никифор, чего ему и хотелось. На этом, однако же, он не успокоился. Ему захотелось пробраться в патриархи, о чем он очень откровенно заявил на заседании синода, сказав, что его заветное желание такое — умереть патриархом или местоблюстителем. Но шансы его на выбор в патриархи оказывались очень ничтожными. Поэтому он стал прибегать к разным незаконным мерам для приведения своего заветного желания в исполнение. Например, одного члена собрания (как ненадежного в данном случае) он отстранил и ввел совершенно незаконно трех архимандритов, расположенных к нему, в число членов синода. Эти действия престарелого Никифора были опротестованы оппозиционной ему партией синода, которая осмелилась назвать синод Никифора псевдо-синодом и даже разбойничьим собором. Свой протест оппозиция довела до сведения Порты, которая признала указанные действия местоблюстителя противозаконными и отменила их. Наконец, после долгого промедления наступил день выборов. Но увы, избран был не Никифор, а Антиохийский патриарх Герасим. Разумеется, Никифор и его клевреты не хотели примириться с таким исходом дела. Они послали донос на Герасима к турецкому правительству в Константинополе. А в этом доносе между прочим обвиняли его в дружбе к России (назидательный факт для тех, кто воображает, что греки хоть сколько-нибудь любят единоверную и щедродательную Россию! К тому же нужно прибавить, что обвинение это было клеветой). Но хлопоты партии Никифора пропали даром. Султан утвердил Герасима патриархом Иерусалимским.[1] — В настоящее время (с 1897 г.) патриархом Иерусалима состоит Дамиан, бывший архиепископ Филадельфийский.[2]

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1891. С. 3–10.

[2] Не имея желания обременять читателя подробностями, мы оставляем в стороне весь биографический материал, относящийся к личной характеристике патриархов Александрийских, Антиохийских и Иерусалимских, поэтому лишены возможности вести речь даже о замечательнейших из них, например — Мелетии Александрийском, Макарии Антиохийском и Досифее Иерусалимском.

## II

Высшая иерархия в Иерусалимском патриархате, — быстрая эллинизация ее; — сила и власть Иерусалимского патриарха во время его проживания в Константинополе; — упадок силы и власти этого патриарха с обратным водворением его в Иерусалиме, — возрастание значения синода и Святогробского братства за счет авторитета Иерусалимского патриарха. — Низшее туземное (арабское) духовенство в Иерусалимском патриархате, — отношения к нему высшей иерархии; — отношение этой последней к народу (арабам). — Высшая иерархия в Антиохийском патриархате — частью из греков, частью из арабов; — отношения этих архиереев к своей пастве; замечания о приходском духовенстве патриархата. — Характеристика православной паствы патриархата, — отношения ее к архиереям и прочему духовенству. — Иерархия и народ в Александрийском патриархате (заметка). — Монастыри в рассматриваемых трех патриархатах. — Школы и духовно-учебные заведения: нечто о школах Александрийского патриархата; — городские и сельские школы Антиохийского патриархата, — вопрос о духовно-учебных заведениях в нем: школы патриархата Иерусалимского. — Крестная школа, или Духовно-учебное заведение в Иерусалиме. — Материальное состояние патриархатов: бедность Александрийского, — материальное состояние Антиохийского патриархата в разное время, — то же состояние Иерусалимского патриархата. — Императорское Православное Палестинское Общество, его задачи и деятельность на Православном Востоке.

Иногда говорят, что «борьба и разделение между двумя противоположными элементами: греческим, господствующим, и негреческим, подчиненным, составляют основу церковной жизни на всем церковном Востоке». Но будет более правильным сказать, что борьба греческого элемента *против* негреческого составляет указанную основу. Кроме Константинопольского патриархата это особенно ясно видно в истории Иерусалимского, где шла прежде и идет теперь борьба между греческим пришлым элементом и туземным арабским элементом населения. Можно сказать, история внутреннего церковного управления в этом патриархате только и вращается вокруг указанного вопроса.

Во времена владычества мамелюков в Палестине православные «патриархи и епископы избирались здесь из туземных арабов».[1] Эти последние из опасения,

[1] Спрашивается: кто такие эти арабы Палестины? Откуда они взялись? Оказывается, арабы здесь то же, что и феллахи. А феллахи кто такие? «Феллахом, — говорят нам, — называют, собственно, каждого оседлого поселянина-туземца (в Палестине), как наоборот, бедуином — каждого кочующего туземца. Это различие имен не есть различие племенное или религиозное, это различие занятий, образа жизни. Бедуин, раз он обзаводится землей, домом, становится феллахом.

чтобы греки, отличавшиеся всегда особенной юркостью, не завладели исключительно св. местами, воспользовались тем неблагоприятным положением, в котором находились греки перед падением и вскоре после падения Константинополя, поставили правилом, чтобы никто из греков не был посвящаем не только в патриархи, но и в епископы в Палестине.[1] Действительно ли существовало такое строгое правило, неизвестно. Потому что приведенное известие проистекает из греческих источников, а греки имеют основание искажать истину в видах самооправдания в их собственном панэллинизме. Во всяком случае, это известие свидетельствует, что было время, когда высшая иерархия в Палестине состояла из туземцев-арабов: это просто объясняется и тем обстоятельством, что мамелюки, вероятно, неблагосклонно смотрели на греков, которые напоминали им о враждебной исламу Византийской империи. Да, наконец, что может быть естественнее того явления, что у арабов была своя, а не чуждая им высшая иерархия? Но это столь естественное явление в течение изученного нами периода истории сменилось противоестественным: не только патриарх в Палестине (о чем мы уже говорили), но и вся высшая иерархия из арабской превратилась в греческую! Теперь спрашивается: как же это случилось? О первом же патриархе из греков, Германе, рассказывают, что он начал постепенно посвящать епископов в патриархате из греков; а так как его правление продолжалось долго, то со смертью последнего члена Иерусалимского синода из арабов, он постановил правило, чтобы и впредь не смели посвящать в местные епископы никого из арабов.[2] Но если Герман и постановил такое правило, что весьма вероятно, то эллинизация высшего духовенства приведена к концу много позднее,

---

Первоначально различие это существовало не только по образу жизни и по имени, но действительно существовало и племенное отличие. То, что мы называем теперь феллахами, составляло собственно автохтонов Св. Земли, это те обитатели ее, которые образовались из остатков всех населявших ее в течение тысячелетий народностей, начиная от древних хананейских племен, евреев, выходцев из Персии, образовавших одну общую смесь по именем сирийцев. Бедуины же принадлежат к чисто арабскому племени. После арабского завоевания эти бедуины начали переходить в феллахи, т. е. из кочующих становились оседлыми, сливаясь с прежними сирийцами. Из них, бесспорно, православные имеют наиболее чистую кровь, без существенной примеси арабской, ибо мы имеем православных, перешедших в магометанство, но нет магометан, перешедших в Православие.

По условиям жизни, по внешней обстановке, наконец, по обычаям феллахи между собой не отличаются, они в Св. Земле одинаково бедны, одинаково беззащитны и одинаково загнаны» (*Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 42).

[1] *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима. Ч. II. С. 269–270.

[2] Там же. Ч. II. С. 270.

в правление патриарха Паисия (с 1645 г.). О нем, Паисии, сообщают, что он назначал монахов в Иерусалиме исключительно из греков, отстранив совершенно местных чад Иерусалимской церкви, и таким образом создал неслыханную дотоле в Церкви систему ксенократии. В их руках находилось управление патриаршим престолом, из них избираются и рукополагаются архиереи, они же входят в состав синода. Этот патриарх создал так называемое греческое Святогробское братство. Паисий, как видим,[1] упрочил и расширил план Германа и окончательно провел в практику принцип ксенократии. С тех пор и по настоящее время вся высшая иерархия в патриархате избирается из греков. Поставление новых архиереев долгое время оставалось или в руках патриарха, проживавшего в Константинополе, или же его наместника, который был облечен от него всяким полномочием по управлению патриархией.[2] Что же касается Иерусалимского синода, то он был безгласен — и делал только то, что ему прикажут. Так продолжалось до времени, когда патриарх снова возвратился на жительство в Иерусалим; с этих пор патриарх волей-неволей стал совещаться с синодом, и значение последнего возросло.

С возвращением резиденции Иерусалимского патриарха из Константинополя во св. град значение здешнего синода, повторим, возросло. Это и понятно. Живя вдали от своего патриаршего города, высший иерусалимский иерарх не мог входить в сношения со своим синодом и действовал как неограниченный властелин; а с возвращением во св. град патриарх неминуемо становился фактическим главой синода и вынужден был к совещанию с его членами, и права патриарха нашли ограничения. Укажем пример. Чувствуя усиливающееся значение синода, Иерусалимский патриарх Герасим (в 1893 г.) возымел намерение увеличить благоприятствующую ему партию этого священного учреждения. Он решил назначить архиерея в Тивериаду, где до сих пор не было еще такового. Но предложение Герасима открыть эту новую архиерейскую кафедру встретило оппозицию в синоде, потому что в указанном городе не существовало православного населения. Во главе несогласных стоял Епифаний, архиепископ Иорданский. Тем не менее, патриарх захотел настоять на своем. Он воспользовался тем, что архиепископ Иорданский в начале января по обычаю уехал в свою безлюдную епархию — в Иерихон и на берега Иордана для богослужения в день Богоявления. Главный оппонент, таким образом, выбыл из Иерусалима и не мог препятствовать выбору. Оставалось так или иначе уговорить некоторых из числа прочих оппонентов, чтобы потом добиться требуемого большинства голосов в

[1] *Муркос Г. А.* Современное состояние и нужды Православия в Иерусалимской церкви//Правосл. Обозрение. 1883. Т. I. С. 471.

[2] *Базили К. М.* Указ. соч. Т. II. С. 231.

синоде. И это благополучно устроено. Одному из противоречащих предложению Герасима членов синода обещано было воспособление деньгами для начатой постройки дома, и строптивый член был приобретен. Другого, известного детской простотой, чем-то припугнули — и он легко сдался. С третьим поступили еще проще: ему сказали, что большинство голосов за предложение будто бы образовалось, и он, не желая себе нажить врагов в лице большинства, обещал подать свой голос за предложение. Когда нашли, что голосов будет теперь совершенно достаточно для открытия новой архиерейской кафедры, поспешили с окончанием дела. Все это устроилось так прекрасно, «благодаря искусным действиям заправилы патриарших дел, секретаря синода, архимандрита Фотия». Как неимоверно спешили с окончанием указанного дела, явствует из того, что уже и самая хиротония архимандрита Поликарпа в епископа Тивериадского произошла в самый день Богоявления. Когда на другой день Епифаний Иорданский возвратился в Иерусалим, то дело уже было сделано.[1] Таким образом, в последнее время и патриарх Иерусалимский всякими способами вынужден был добиваться нужного ему в том или другом случае парламентского большинства голосов в своем собственном синоде. Времена изменчивы. — Вслед за синодом, со времени переселения Иерусалимского патриарха из Константинополя во св. град, по разным причинам усилилось здесь и значение так называемого Святогробского братства, состоящего и ныне лишь из одних греков. Стали встречаться следующие явления: если патриарх обнаруживает бóльшую или меньшую наклонность к самостоятельности в действовании, — то Святогробское братство идет против него, ратуя в подобных случаях очень единодушно. Плодами такого единодушия было низложение с патриаршей кафедры патриархов Кирилла (в 1872 г.), Прокопия (в 1875 г.) и отчасти Никодима (в 1892 г.). Отсюда святогробцы уразумели, что при содействии местного синода они могут возводить и низлагать патриархов. Пример частых смен Константинопольских патриархов перенесен в Иерусалим с той разницей, что вес голоса Цареградской Порты заменялся в Иерусалиме лишь губернатором, а потому здесь избрание и низложение патриарха оказывалось всецело в руках одного Святогробского братства (конечно, в союзе с синодом); и стоило этому братству сойтись с иерусалимским пашой или Константинопольским патриархом — сразу стало возможно сместить старого патриарха и обеспечить выбор нового. В подобных случаях братство действует сообща и единодушно. В остальных же — каждый ведет борьбу против всех с целью получить более доходное место, а если представится возможность, то и патриарший сан.[2]

---

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1894. С. 180–182.

[2] *Хитрово В. Н.* Православие в Св. Земле. С. 63.

Вот условия возникновения и дальнейшего комплектования греческой высшей иерархии в рассматриваемом патриархате; вот общая характеристика этой иерархии и так называемого Святогробского братства, служащего рассадником архиереев для Палестины.

Греки захватили в свои руки все иерархические места высшего ранга в Палестине. Что же дальше? Можно было бы думать, что палестинские архиереи воспользуются таким благоприятным обстоятельством, чтобы начать эллинизацию туземного арабского народонаселения православной веры. Но этого не случилось. Для достижения такой цели нужно иметь много терпения и самоотверженности, но таких качеств у греческих архиереев не обреталось. Они додумались только до того, что отделили себя резкой чертой от туземного православного народа и замкнулись в своем кружке. Они считали себя какими-то аристократами, а местных арабов третировали, как каких-то плебеев. По одному свидетельству, «арабы признаются Иерусалимской церковью (точнее — ее иерархами) нечистым племенем, хуже того евангельского мытаря», который находил, что он не достоин принять у себя Христа.[1] Греческие архиереи не знают и не желают изучать языка, на котором говорит их палестинская паства, находя такое изучение делом, не стоящим внимания. При таком отношении к арабской православной национальности они, хотя и ставят в арабские города и села туземных священников, но смотрят на это лишь как на неизбежное зло. Белое духовенство в Палестине, состоящее исключительно из арабов (грек не унизится до того, чтобы сделаться священником для арабской паствы), по словам Кирилла, епископа Мелитопольского, бывшего настоятелем при Русской миссии в Иерусалиме, «находится в положении, худшем последнего прислужника греческого монастыря».[2] Архиереи, по свидетельству преосв. Порфирия, не принимали к себе в дом арабских священников и не желали иметь с ними разговора хотя бы при посредстве драгомана. «Вместо того, чтобы наставлять арабских священников, архиереи выгоняют их от себя, как презренных рабов». «Архиереи не принимают к себе арабских священников, дабы не уронить архиерейского достоинства». Если же кто со стороны замечал таким архиереям, что это непорядок, и разъяснял им, в чем должны заключаться отношения архиерея к иерею, то таковой получал в ответ: «Не нам вводить новые обычаи. Про то знает патриарх».[3] Архиереи мало задумывались над вопросом о том, кого они

[1] См.: *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 713, 715; Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1895. С. 540.

[2] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской миссии в Иерусалиме//Труды Киев. Духовной академии. 1899. Т. II. С. 334.

[3] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. II. С. 270.

рукополагают в пастыри арабским христианам. Между рукополагаемыми в священники встречались прямо нищие или же люди крайне невежественные, такие, которые только за два месяца до посвящения начали учиться грамоте и выучивались только читать Псалтирь.[1] Архиереи мало заботились о том, есть ли при известной городской или сельской церкви священник у православных арабов. И случается, что если даже при городском храме с тысячным православным приходом умирает священник, а назначенный на его место находит это назначение невыгодным для себя, то за храмом поручается смотреть простому прислужнику. Еще чаще остаются без священника небольшие арабские селения.[2] Раньше (до 40-х гг. XIX в.) арабских священников из близлежащей местности допускали поочередно служить обедни в Крестном и Ильинском (палестинских) монастырях (остающихся обыкновенно без службы по окончании паломнического периода), но потом стали гнать их и отсюда. Араб не может помышлять сделаться не только архиереем, но и монахом.[3]

Таковы были отношения высшей палестинской иерархии к низшей иерархии, принадлежавшей к арабской национальности; не лучше были отношения ее и к православной пастве той же национальности. Архиереи, под сердитую руку, именовали своих арабских пасомых «злодеями, варварами» и людьми, не имеющими «никакой веры». Пасомые жаловались, что на их голову сыплются проклятия от их архипастырей, и притом при самой торжественной обстановке. «Не проклинайте нас, — говорили они, — и не отлучайте от Церкви без важной причины, и притом во время Божественной литургии и молитвословий, ибо прежде не слыхивали этого ни мы, ни наши отцы и деды». О благоустроении храмов для арабских христиан никто не заботился. Преосв. Порфирий пишет: «Храмы арабские находятся в столь жалком положении, содержатся в такой неопрятности, что я плакал при обозрении их».[4] Самое имущество арабских христиан не оставалось в безопасности. Один наблюдатель палестинских дел пишет: «Имея пашей иерусалимских и других местных чиновников в своих руках, палестинские архиереи указывали паше или губернатору на кого-либо из зажиточных христиан-арабов в Иерусалиме, имевшего свой дом и жившего безбедно. Губернатор или паша, которого греки давно уже приучили к бакшишам, тем менее церемонился с указанной ему жертвой, что знал, что ограбив араба-христианина, он этим угождал фанариотам и приобретал в них себе покровителей в Константинополе, и в то же время набивал свой карман на счет беззащитных

---

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 330–331.

[2] *Хитрово В. Н.* Православие в Св. Земле. С. 68–69.

[3] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 715, 717.

[4] Там же. С. 713, 715, 736.

и не опасных для него христиан-арабов. Араба под ничтожным предлогом сажали в тюрьму, обвиняли его в таком преступлении, о котором он и думать не думал, грозили ему, иногда даже подвергали пыткам (надевали ему на голову раскаленные медные чашки), а между тем шептали ему, что от него самого зависит избавиться от всех бед, стоит только уплатить паше или кадию столько-то тысяч пиастров. Если араб упрямился, его продолжали томить в тюрьме и стращать пытками. Доведенный до отчаяния, он решался продать свой дом, чтобы уплатить требуемую сумму. Но кому продать? При подобном самоуправстве властей немного было охотников покупать недвижимую собственность. Кто купит, кроме греческой патриархии? И посылал несчастный в патриархию уже не с предложением, а со слезной просьбой купить его дом. Тогда ее обитатели, выражая притворную печаль о несчастьях их собрата-араба, отвечали ему, что они сами угнетены магометанами и никак не в состоянии добыть требуемой суммы. Результатом таких переговоров было то, что наконец араб-христианин, доведенный до крайней степени отчаяния, решался продать им свой дом за самую ничтожную сумму. Тогда покупатели делались удивительно великодушными: купив за 1000 пиастров дом, стоивший 10 тыс., они утешали разоренного араба тем, что давали в его же собственном доме уголок, чтобы он там поместился с семейством по конец своей жизни. Другие христиане-арабы, запуганные этими примерами и боясь, чтобы рано или поздно и с ними не случилось того же самого, спешили делать свои дома *вакуфами* монастыря, т. е. объявляли, что они жертвуют эти дома в пользу патриархии, и при этом только выговаривали для своих детей маленькое помещение в доме. Бывали и такие примеры, что к лежащему при смерти владельцу дома, арабу, подсылали монаха, который наедине уговаривал его сделать свой дом вакуфом монастыря. Таким образом произошло то, что почти все дома в Иерусалиме, принадлежавшие прежде христианам-арабам, составили собственность греческой патриархии, которая отдает их внаймы паломникам, получая за то немалый доход. Детей же разоренных его домовладельцев патриархия великодушно (?) помещает в тех хижинах, которые уже разваливаются и не годятся для паломников. Или же бедные семейства арабов были помещаемы в самых сырых и гнилых (?) землянках, хотя постоянно в непаломническое время оставалось весьма много сухих и здоровых квартир совершенно пустыми. От дурного помещения в разваливающихся землянках, где зимой во время дождей посреди комнаты всегда стоят лужи воды и течет с потолков прямо на постели, люди заболевали горячками и другими опасными болезнями. Таким образом, иерусалимские греки имели полное право (?) говорить: мы платим ежегодно огромные суммы мусульманам, мы даем в наших собственных домах приют бедным арабам-христианам, следовательно, мы вполне имеем право ожидать себе помощи. Так было в старые годы, — прибавляет по-

вествователь, — с тех пор обстоятельства много изменились».[1] Вот каким образом действовали иерусалимские греки, воображая, что служат пользам того эллинизма, которым до мозга костей проникнуты в особенности константинопольские фанариоты, считающие себя цветом своей нации.

Интересно отметить, что даже Иерусалимский патриарх Никодим (1882–1888), ставленник русской политики, на которого возлагалось так много надежд по части благоустроения палестинских дел, мало чем отличался от других грекофильствующих местных патриархов, ибо хотя он и не проявлял своего грекофильства в фактах, о которых мы сейчас упоминали, но, однако же, явно брал сторону палестинских греков в ущерб даже существеннейших интересов православных арабов. Среда слишком властна здесь.[2]

Взирая собственными глазами на то, как обращались в Палестине с христианами-туземцами их же собратья, православные греки, преосв. Порфирий (Успенский) восклицал: «Это — народ мученик!»[3]

Другой опытный знаток палестинских церковных отношений, видный деятель Императорского Палестинского общества, г-н Хитрово еще недавно даже предсказывал, что арабы под влиянием гнетущих обстоятельств перейдут на сторону врагов Православия и что «менее чем через полвека во Св. Земле останутся православными только 100 или 200 членов Святогробского братства».[4] Но, к счастью, в настоящее время уже нет места для подобного пессимизма: немного воды утекло, как писал эти слова указанный палестиновед, но многое изменилось к лучшему, засветились лучшие надежды... Но об этом речь ниже.

Переходим к обозрению патриархата Антиохийского, в котором тоже происходила борьба между греческим, пришлым, и туземным, арабским, элементами, но борьба эта далеко не имела здесь тех размеров, каких она достигала в Палестине. Автор «Летописи церковных событий», преосв. Арсений, епископ Кирилловский, пишет: «В Антиохийском патриархате издавна (верно!) существовала некая рознь между паствой и патриархом из-за того, что епископские кафедры давались только грекам».[5] Характеристику эту приводит автор, когда ведет речь о церковных событиях, относящихся к концу XIX в. Такое констатирование розни между патриархом и антиохийской паствой его, конечно, должно иметь значение

---

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1895. С. 540–543, 579.

[2] Подробности см. у *Соловьева М.* Св. Земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М., 1891. С. 87–88.

[3] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 715.

[4] Сборник Императорского Православного Палестинского общества. Вып. 1 (Православие в Св. Земле). СПб., 1881. С. 71.

[5] *Арсений, еп.* Указ. соч. С. 842.

в наших глазах. Но только напрасно автор называет ее «некоей», правильнее было назвать ее значительной; с другой стороны, едва ли справедливо утверждает он, что патриархи только греков ставили в архиереи: такой эллинизации высшего духовенства в арабском Антиохийском патриархате, кажется, никогда не было.

Раньше мы имели случай сказать, при каких обстоятельствах в XVIII в. греческий фанариотский элемент появляется на Антиохийской патриаршей кафедре. Раз появившись здесь, он, как естественно, должен был внести свою закваску в управление Церковью. Главным желанием греков, воссевших на Антиохийской патриаршей кафедре, стало эллинизовать все высшее духовенство, привести его к тому же состоянию, какое отличало патриархат Иерусалимский. Но, однако же, архиереи из туземцев-арабов, сколько знаем, тут никогда не переводились. В начале 60-х гг. XIX в. их здесь было шестеро, т. е. до половины общего их числа.[1] При предшественнике нынешнего патриарха, патриархе Спиридоне, число греков на архиерейских кафедрах должно было бы, судя по человеческим соображениям, сильно возрасти. Вот что рассказывают об обстоятельствах постановления этого Спиридона в патриархи Антиохии. «Когда Фаворский епископ Спиридон выставил свою кандидатуру на Антиохийский престол и его эмиссары начали действовать между прочим и обещаниями греческих орденов, Иерусалимский патриарх Герасим созвал на совещание свой синод по этому предмету. На этом заседании потребовали от Спиридона, если он будет избран (Антиохийским синодом) в патриархи, клятвенного обещания быть всегда солидарным со Святогробским братством и рукополагать в епископы в пределах Антиохийской патриархии одних только греков, и преимущественно из Иерусалимского Святогробского братства. Патриарх Герасим заметил при этом, что это единственное средство покончить с претензиями и стремлениями сирийцев (арабов) и обеспечить навсегда за членами указанного братства Антиохийский патриарший престол со всеми его правами и доходами». Другими словами, имелось в виду сделать Антиохийскую кафедру ни больше, ни меньше как епархиальной кафедрой, находящейся в ве́дении Иерусалимской патриархии. В самом деле, если бы весь синод Антиохийской патриархии состоял из святогробцев, то, конечно, стали бы выбирать в патриархи лишь своего собрата. Спиридон обещался исполнять вышеуказанную волю патриарха и синода Иерусалимских. Сделавшись патриархом Антиохийским, он «первым делом своим назначил епископом в один город архимандрита Иерусалимской патриархии Вениамина, а в другой — своего архидиакона Нектария, приехавшего из Иерусалима вместе с ним». Тем не менее, Спиридону не удалось эллинизовать высшую

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 332.

иерархию в своем патриархате. В 1893 г. из числа всех архиереев этого патриархата только пятеро было греков, а арабов — семь.[1] Затем между греколюбивым патриархом и его арабской паствой начались раздоры — и Спиридон покинул свой престол и удалился на покой в столицу фанариотов, Константинополь. Как безуспешна была смелая попытка Спиридона окончательно эллинизовать патриархат, создать в нем ксенократию, видно из того, что к концу его правления две трети из числа архиереев в Антиохийском патриархате были арабы.[2] Как реакция грекофильствующим Антиохийским патриархам, в настоящее время на Сирийский престол св. Петра воссел араб. Так окончилась продолжавшаяся более ста лет затея превратить эту арабскую патриархию в греческую!

Одна из причин, воспрепятствовавших успешному проведению в жизнь Сирийской церкви вредной эллинистической идеи, заключалась в том, что Антиохийские патриархи-греки не в состоянии были делать того, что могли делать Иерусалимские патриархи-греки. Известный писатель по истории Востока, Базили, пишет: «Назначение епископов в епархии, игуменов в монастыри и священников в приходы менее зависит от патриарха (Антиохийского) и от архиереев, чем от народного выбора».[3] Значит, сама паства спасла себя от иерархической ксенократии.

Хотя и против собственной воли и желания, Антиохийские патриархи должны были очень нередко поставлять в архиереи малосимпатичных им сирийцев или арабов. И они ставили; но каких, куда и как с ними обращались? На все эти вопросы любопытные ответы дает преосв. Кирилл, епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской миссии в Иерусалиме, живот свой положивший за небоязненное служение нелицеприятной истине (да будет имя его священно в истории Церкви!). Предоставим же слово святителю Кириллу. Куда ставили арабских архиереев? В медвежьи углы. «Эти архиереи (из арабов) находились в полной власти греков (патриархов), будучи рассеяны по отдаленным концам патриархии, согласно с наперед обдуманными планами греческих иерархов». Каких арабов хиротонисали в архиереи? «Патриархией принято за правило — поставлять на архиепископские места тех из арабов, которые менее всего к тому годны, чтобы самих арабов убедить опытом, что из арабов делать архиереев нельзя и что все спасение в греках». «Плохи эти архиереи, — прибавляет летописец, — хотя винить ни их, ни арабское племя за них нельзя». Как принято было относиться к этим архипастырям? «Между арабскими епископами, — говорит наш русский святитель, — я нашел только одного архиерея умного и вполне

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1898. С. 325–326.

[2] *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 48.

[3] Сирия и Палестина. Т. II. С. 180.

достойного своего звания, преосв. Герасима, который, вероятно, по этой именно причине и состоял без епархии и под опалой патриарха». Вот краткий формуляр этого злосчастного Герасима, со слов того же наблюдателя Востока. «Герасим, прежде пользовавшийся особенным доверием патриарха, в то время, т. е. с 1858 г., разошелся с ним, получил беднейшую епархию, где невозможно было существовать, и потому оставил ее, но не получил другой епархии, не получил даже позволения жить в Дамаске. При этом попавший в опалу архиерей (т. е. Герасим же) не получил никакого пособия от патриархии, которая предложила было ему только помещение, иначе — ссылку в одном из отдаленных монастырей. Посторонние старания примирить Антиохийского патриарха с этим преосвященным остались без всякого успеха». Наконец, начальник Русской миссии в Иерусалиме взял его к себе на скромное место толмача.[1]

При таком положении дела, когда патриархия частью состояла из греков, искавших опоры единственно в лице единоплеменного патриарха, а частью из арабов, чуждых всякого значения, Антиохийский иерарх являлся неограниченным распорядителем в делах Сирийской церкви. Преосв. Кирилл Мелитопольский говорит: «Ни те, ни другие не принимали никакого участия в делах патриархии» (т. е., значит, синода не существовало). «Некоторые архиереи жили, а другие, не имевшие постоянного пристанища, скитались по своим епархиям, и все находились вне Дамаска, резиденции патриарха: обстоятельство, отличавшее Антиохийский патриархат от Иерусалимского и имевшее свою хорошую и дурную сторону — хорошую в том, что архиереи все-таки были на своих местах и через них можно было действовать на все самые отдаленные части патриархата; дурную же в том, что патриархия действовала уже совершенно самостоятельно (т. е. произвольно), не имея даже кажущегося (т. е. номинального) участия архиереев в делах Церкви, как это было, например, в Иерусалиме».[2]

Кроме того, несомненно, благоприятного для хода церковных дел обстоятельства, что архиереи Антиохийского патриархата жили с паствой и среди паствы, нужно отметить еще следующее явление, характеризующее с лучшей стороны церковное управление в названном патриархате: «Перемещение архиереев из одной епархии в другую, столь обычное в Константинопольском патриархате и столь предосудительное по своим корыстолюбивым мотивам, по своим последствиям, по своему влиянию на нравственность духовенства, как уверяют нас, здесь совершенно не было известно. Смена патриарха — дело неслыханное в Антиохийской церкви. Пастыри живут и умирают при одной и той же пастве; разве глубокая старость подаст повод к добровольному, искреннему

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. I. С. 332, 340–341.

[2] Там же. С. 340.

отречению».[1] Если все это так, то подобный порядок управления переносит нашу мысль в глубокую древность. Известно, например, что Григорий Богослов, вступивший было в управление Константинопольской церковью, по требованию отцов II Вселенского собора должен был покинуть столицу и удалиться на покой, так как раньше он значился епископом местечка Сасима, хотя он здесь никогда и не был.

Но в общем правление патриархатом лиц иноплеменных, пришельцев, не связанных родственной связью с паствой, не могло служить к утверждению благосостояния в Сирийской церкви. К положению провинциальных архиереев патриарх-грек оставался равнодушен, предоставляя им бороться с распространением латинской унии и протестантства, как они хотят и как умеют. А до борьбы ли тут с врагами, когда положение некоторых из них среди паств, одолеваемых и унией, и протестантством, было таково, что и при способностях они едва ли могли что-либо сделать в пользу Православия. Кирилл Мелитопольский знал одного архиерея, занимавшего кафедру Тиро-Сидонскую и находившегося среди самых жалких жизненных условий. «Он едва имел 3000 пиастров (150 руб.) годового дохода, не имел диакона для служения в церкви и служил с двумя священниками, получая за заказную литургию 10–12 пиастров: такого жалкого явления, — прибавляет описатель, — я доныне не встречал, да, признаться, и не думал встретить».[2] А какого печального состояния достигала иногда паства Сирийской церкви, прямо или непрямо зависимая от патриарха, об этом достаточно свидетельствуют следующие факты. Есть местечко Арбин, насчитывающее среди его жителей 300 православных, находящееся в 5 верстах от Дамаска и подведомое патриарху как епархиальному архиерею. Что же видим? Здесь долгое время не было ни священника, ни церкви, к православным приезжал в крайних случаях, раза два в год, священник из Дамаска. В результате такого порядка жители стали православными лишь по имени и никакого понятия не имели ни о Христе, ни о кресте, и совершенно омусульманились, они клялись Магометом, постились в рамазан и пр. Другой рассказ. В 20 верстах от Дамаска, следовательно, почти на глазах у патриарха находится городок Катана; в нем живет около 300 православных. И однако же церкви у них нет, но в нее превращен какой-то жалкий домишко. Раньше здесь был священник, но потом он сбежал: жители, бедняки, платить ему ничего не могли, а от патриархии никакой поддержки не было; так и остались православные без священника.[3] Даже униаты, только что возвратившиеся к Православию и нуждающиеся в особой заботливости, не

[1] *Базили К. М.* Сирия... Т. II. С. 180.

[2] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 433.

[3] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1896. С. 473–474, 476.

встречали ее у иноплеменников-патриархов. Вот извлечения из любопытного письма настоятеля православной церкви в Мусуле, архимандрита Кирилла, к Антиохийскому патриарху Спиридону (в 1896 г.). Адресат — архимандрит, но это не мешает ему быть приходским священником, ибо на Востоке, где много неженатых священников, архимандриты, игумены и иеромонахи часто назначаются священниками в приходах. Паства архимандрита Кирилла состояла из православных, недавно обращенных от унии к Церкви. Он писал патриарху: «Ради Христа, распятого за нас, читайте это письмо со вниманием и отвечайте нам как можно скорее, так как мы находимся в большом затруднении». По словам автора письма, его пасомые, только что перешедшие из унии в Православие, «справедливо говорили»: «Мы в ужасном положении, никто о нас не думает, мы стали посмешищем и позором для других, мы не имеем ни церкви, ни кладбища, ни школы, и если вы (патриарх) откажете в своей помощи, мы не знаем, что нам делать». «Если бы ваше блаженство, — пишет далее о. Кирилл, — оказали бы нам пособие, то увидели бы и услышали, какое большое число людей присоединилось к нашей Церкви; но до сих пор мы ничего не имеем, а в вашем послании к нам вы приказываете, чтобы мы побуждали чад ваших управляться самостоятельно и учреждать дом для молитвы. В моих прежних письмах я извещал ваше блаженство о том, что у меня нет церковной утвари и нужных книг для богослужения, и вы обещали прислать мне, но до сего времени я ничего не получил, и вы оставили меня без внимания по той причине, что я из арабов и надоедал вам своими письмами. Я не в состоянии больше тратиться на почтовые расходы, ведь вам известно, что все расходы по церкви на свечи, масло и ладан и другие церковные нужды я беру из моего собственного заработка, и никто обо мне не думает». Затем он говорит, что несмотря на свой сан архимандрита, он занимался ремеслом ткача, чтобы и самому не умереть с голода, и помочь вышеуказанным нуждам церковным. «Рассудите по справедливости, — пишет обнищавший пастырь, — и прикажите, что делать и кому описать свое положение? Я дошел до крайности в нужде. Кто же терпит, что я терплю, я, который так работал для Церкви? Вот моя награда от вашего блаженства: я оставлен беспомощным, нуждающимся, как сирота, с меня этого довольно, я готов и умереть, потому что нищеты этой не могу выносить. Еще просим вас ради литургии, которую вы совершаете, не медлить ответом, ибо после этого от нас другого (письма) не получите».[1] Вообще, как оказывается, униаты Антиохийского патриархата потому главным образом медлили с переходом в Православие, что они не желали опять попасть под власть патриарха-грека. По мнению Кирилла Мелитопольского, «скорому положительному разрешению обнаруживавшегося среди

[1] Там же. С. 487–494.

сирийских униатов стремления к воссоединению с Церковью больше всего препятствовала *вражда* между иерархией — греческой и паствой — арабской. Вражда эта была настолько сильна, что эти униаты изъявляли желание возвратиться в Православие под единственным условием, чтобы им не быть в подчинении у Антиохийского патриарха». Униаты боялись (и, по рассуждению преосв. Кирилла, они были правы в этом отношении) «притеснений, обид и злоупотреблений, которые, *по принятому* здесь *порядку*, не замедлят явиться» в случае, если униаты опять подпадут под власть греческой патриархии.[1] В том же роде рассуждает и современный нам востоковед г-н Хитрово. «Будет во главе Антиохийской патриархии местный уроженец, и число униатов, — говорит он, — упадет наполовину и более, останется же во главе ее пришлый архипелажец и пелопоннесец, и в таком же размере уменьшится число православных. Отстаивание грека-патриарха на Антиохийском престоле равняется преданию сотни тысяч православных в унию».[2] К счастью, в настоящее время нет надобности доказывать, что у православных сирийцев патриархом может быть только сириец: теперь патриарх и паства Антиохийского патриархата единоплеменны.

Как относились к своей пастве епархиальные архиереи Антиохийского патриархата из числа греков, мы не знаем: вероятнее всего, индифферентно. Что же касается епархиальных архиереев из арабов, то они попечительно и задушевно относятся к своим пасомым. Высшее духовенство, если оно единоплеменно со своей паствой, то оно живет с ней, по уверению наблюдателей, одним сердцем, заботясь о ней, насколько в его силах, и борясь до истощения как со своими единоверными, но иноплеменными сослуживцами, так в особенности с надвигающимися из всех стран инославными пропагандистами. Правда, высшее сирийское духовенство необразованно, но не более его образованно и иноплеменное православное духовенство; однако же этот недостаток куда далеко искупается у сирийских иерархов беззаветной любовью к своей пастве, своему народу, любовью, ради которой оно нередко приносит себя в жертву. Может быть, неумело берутся они за дело, самое дело, может быть, не то, как по нашим понятиям и взглядам оно должно быть, но кто поставит им это в вину, видя их ежечасную борьбу, видя их почти идеальное стремление, — заявляет наблюдатель.[3] — Приходское духовенство Антиохийского патриархата (а оно всецело арабское) производило на Кирилла Мелитопольского вообще отрадное впечатление. В самом Дамаске приходское духовенство, по его отзыву, было даже достойно всякого уважения. Между священниками здесь были люди очень умные,

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. III. С. 263–264.

[2] *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 54.

[3] Там же. С. 48.

и все они вообще не были такими невеждами, как в Иерусалимском патриархате, и держали себя весьма прилично. Причина этого, быть может, заключалась, по объяснению преосв. Кирилла, и в том, что они были люди большей частью очень достаточные. И вне Дамаска, во всех местах, какие посетил он же, арабское духовенство не производило на него того безотрадного впечатления, какое поражало его в пределах Иерусалимского патриархата. Правда, оно было бедно, скудно, но вместе с тем не лишено смысла, не забито. Более других терпят в материальном отношении священники из новообратившихся греко-униатов, к которым патриархия относится непростительно холодно.[1] Но почему так? Не потому ли, что они причиняли много хлопот патриархии, требуя от нее, много ли — мало ли, забот по устроению новых приходов, образовавшихся из новоприсоединившихся к Православию?

Переходя к характеристике православного населения в Антиохийском патриархате, мы должны прежде всего сказать, что в Сирии и Палестине живут люди не только одной расы, но и одного племени, мало того — одного языка (арабы). Православных в Сирии до 160 тыс. жителей, и в процентном отношении они представляют несколько больший процент, чем в Палестине (если брать в расчет общее народонаселение той и другой страны). Но еще более сильный элемент представляют они по своему благосостоянию. Между тем как в Палестине мы встречаем православных только среди нищенствующих семейств, в Сирии мы наталкиваемся, и не на единичные примеры, на православных сирийцев-миллионеров, а зажиточных можем насчитать тысячами. Наконец, в то время как в Палестине араб чувствует себя бесправным парием, угнетаемым не только местной властью, но и иноплеменными духовными пастырями (греками), православный сириец, благодаря своему относительному благосостоянию, терпит гораздо менее от местной власти и от кого бы-то ни было.[2] Кирилл Мелитопольский, со своей стороны, замечал о православном народонаселении патриархата: местами оно было богато, местами оно было бедно и стеснено, но везде довольно

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 343. — Русский посланник в Константинополе, князь А. Б. Лобанов-Ростовский, в 1859 г. доносил русскому министру иностранных дел: «Мельхиты (униаты) с самого начала не встретили со стороны Антиохийского патриарха того ободряющего сочувствия, которое могло бы более всего поощрять их к братскому воссоединению с Православной Церковью; униатское духовенство, к сожалению, сделалось предметом недоброжелательства и зависти (?) со стороны греческого духовенства, подведомого Антиохийскому престолу; от патриарха Иерофея, если он будет предоставлен собственному влечению и внушениям приближенных к нему советников, трудно ожидать необходимых уступок национальному чувству униатов (как арабов), особенно же обеспечение будущей участи их епископов» // Там же. III. С. 274.

[2] *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 46–48.

живо и самостоятельно, обнаруживало здравое стремление к образованию и умело стоять за свою народность. Особенную черту, отличительную для православных патриархата, этот же автор усматривает в удивительной приверженности его к России и русской власти. «Я не боюсь утверждать, — говорит преосв. Кирилл, — что весь этот народ живет только верой в Россию, надеждой на Россию. Он убежден, что престол Православия только в России; туда и обращает он свои заветные верования; оттуда влечет к себе успокоительные надежды. Выражения этой веры, встречавшие и сопровождавшие меня по всему пути от гор Ливанских до гор Иудейских, поражали меня, потрясали все мое существо. Право, мне кажется, не иначе принимали апостолов Господних, когда они посещали свои паствы. Вместе с тем, какая безграничная и как поразительно высказывалась любовь и благоговение к имени Государя императора нашего! За него у всех здесь молитва пламенная! На него у всех здесь надежда! Он царствует здесь во всех сердцах безраздельно! За него все готовы положить души!»[1] Ту же характеристическую особенность обрел в самое недавнее время у православных сирийцев и почтенный г-н Хитрово. «Есть еще одна у них отличительная черта, — пишет он, — которая немало меня поражала и которую я в одинаковой степени замечал — и в церкви, и в хижине, и в мраморном дворце православного — это беззаветная любовь, мало любви, — вера в Россию. Для православных сирийцев всех классов Россия представляется каким-то отдельным мифическим олицетворением всего хорошего, светлого, могущественного, через посредство которого когда-то наступит для них золотой век».[2] Какая громадная разница в отношениях к России — с одной стороны, неведомых нам сирийцев и, с другой стороны, очень нам хорошо известных греков! Кто не знает русофобства большинства теперешних греков![3]

В каких отношениях находится православный народ Антиохийского патриархата к своему духовенству, высшему и низшему? К сожалению, на этот вопрос мы не можем дать точного ответа. По свидетельству Кирилла Мелитопольского, высшее духовенство почти везде в патриархате уже потеряло доверие и уважение в глазах народа: здесь не было различия между архиереями из греков и архиереями из арабов: греков не любили как греков, а арабов за то, что они как люди неспособные (замечено уже было, что патриархия нарочито выбирала таковых, прибавляет наш автор) не поднимали собой, а роняли арабское

---

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 343–345.

[2] *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 52.

[3] С русофобством греческого духовенства мы уже имели случай ознакомить читателя раньше (см. выше, или же «Богосл. Вестник». 1894. Т. III. С. 253–256), обозначив это явление точным его названием: «ненависть».

население в глазах единоверцев и иноверцев. Но отношения мирян к приходскому духовенству, продолжает наш автор, здесь были так хороши, как можно было желать того, эти два элемента связаны были между собой крепким взаимным доверием и любовью; что было бы, восклицает он, если бы это духовенство было образовано, как должно.[1]

Другой писатель, ничего не говоря об отношениях православных сирийцев к грекам (да и что говорить об этом!), делает существенную поправку к вопросу о взаимных отношениях этих же православных к арабскому высшему духовенству; он утверждает, что сирийцы близко стоят к своим архиереям-сирийцам и живут одной жизнью с ними.[2] Свидетельство это появилось в самое последнее время — и можно думать, что в течение последних сорока лет произошло значительное изменение к лучшему во взглядах и расположении народа в патриархате к своим единоплеменным архиереям. А это явление нисколько не удивительно: между архиереями Сирийской церкви встречались такие личности, как образованнейший и гуманнейший Герасим (Яред), родом араб, недавно скончавшийся.

Нельзя умолчать о том, что по адресу сирийских христиан нередко слышатся упреки в отсутствии у них энергии в сфере церковных дел. Нам говорят: «В Антиохийской патриархии мы видим 5–6 пришлых греков, с одной стороны, а с другой — почти 160-тысячное православное население, не как в Палестине — нищих, с таким же неимущим духовенством, а с высшими собственными иерархами, миллионерами-соотечественниками, жены которых не носят другого платья, как сшитого в Париже. И эти 160 тыс. со своими иерархами, со своими миллионерами не могут сами справиться с 5–6 пришельцами (изгнать их? — *А. Л.*) и не видят иного исхода, как в денежной подачке со стороны России, угрожая ей в противном случае, что она будет отвечать за поголовный переход в латинство».[3] Еще ранее, в 40-х гг. XIX в., преосв. Порфирий упрекал тех же христиан в косности, в неумении действовать единодушно. Он писал: «Церковь Сирийская подобна старому кораблю, обуреваемому ярыми волнами и поставленному на якорь

---

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 344.

[2] *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 48.

[3] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1895. С. 78. — Если сирийцы равнодушно переносили греческую иерархию, представляемую у них епархиальными архиереями, то не так же они относились к назначению для них патриарха из греков. По словам одного наблюдателя, «православные сирийцы всегда протестовали (против последнего порядка вещей), но безуспешно, ибо эллинская дипломатия успевала в Константинополе убедить турецких министров в том, что будто протесты и жалобы православных сирийцев заключают в себе опасные революционные тенденции, подогреваемые русскими агентами»//Там же. 1898. С. 343.

у опасных скал. Православные не имеют единодушия и крайне легкомысленны и тщеславны. В храмах Божьих они бесчинствуют в присутствии архиереев и вовсе не молятся Богу, а только кланяются в ноги владыкам... Много жителей в Сирии, но их влияние на Православие незначительно». При другом случае тот же автор замечает: «Антиохийскому престолу (т. е. Антиохийскому патриархату) нужна помощь России словом и делом. Без нее он рушится».[1] Мы, конечно, не в состоянии решить вопроса о том, в какой мере Россия может пособить рассматриваемому делу; но во всяком случае наше отечество теперь взяло под свое покровительство Сирийскую церковь, как об этом скажем ниже, и тем привело в исполнение одно из заветных желаний человека, столь соболезновавшего несчастьям христианского Востока.[2]

Поведем речь о монастырях. В благоустроенных Православных Церквях монастыри, как известно, служат к утверждению и развитию благочестия и религиозных представлений. На христианском Востоке также есть достаточно монастырей, встречаются они и в рассматриваемых нами патриархатах. Но каковы

---

[1] *Каптерев Н. Ф.* Сношения патриарха Иерусалимского... С. 704–705.

[2] Теперь нам следовало бы те же самые вопросы, которые мы рассматривали на предыдущих страницах при изложении истории двух патриархатов — Иерусалимского и Антиохийского, — поставить и по отношению к третьему патриархату — Александрийскому; но, к сожалению, наши сведения по истории этого патриархата вообще скудны. Следует ограничиться лишь следующими замечаниями. Александрийский патриархат весь состоял из малой паствы, слагавшейся главным образом из греков и незначительного числа арабов, конечно, православных. Ввиду этого никакой борьбы между греческим и негреческим элементом здесь не происходило, по крайней мере, таковой не видно. А патриархи Александрийские смотрели снисходительно на ту часть своей малолюдной паствы, которая принадлежала к чуждой, негреческой национальности. Например, в XVIII в. патриарх Косьма, говоря проповеди по-гречески, в то же время приказывал переводить их на язык арабов, посещавших богослужение (*Григорович-Барский В.* Странствования. Т. I. С. 411). Те же патриархи для своих пасомых поставляли арабских священников (*Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. С. 381). Однако же не следует думать, что эллинско-фанариотская идея здесь глохнет. Нет, она обнаруживается в русофобстве. Патриарх Артемий, поддержанный при своем избрании в 1846 г. влиянием России, не продержался на престоле и года (*Матвеевский, прот.* Очерк истории Александрийской церкви. С. 416–417); патриарх Никанор (1866–1870), ставленник России, должен был влачить жалкое существование на патриаршестве (см. его печальную историю в вышеназванной книге *преосв. Порфирия (Успенского)*. Предисловие. С. CXVIII–CXXII). Наконец, избрание нынешнего патриарха Фотия принято в Константинополе с особенным восторгом, выразившемся между прочим в значительной денежной помощи ему от фанариотов: явление это будет для нас очень понятным, если припомним прежнюю судьбу этого патриарха.

монастыри этих патриархатов? Служат ли они вышеуказанной цели? Если и служат, то очень немного. В бедном Александрийском патриархате всего-навсего два монастыря: в Александрии св. Саввы и в Каире св. мученика Георгия. В первом в 50-х гг. XIX в. кроме игумена находились: один иеромонах, один иеродиакон и четыре белых священника, которые, за неимением приходской церкви в городе, исправляли для православных требы. В другом и совсем не было монахов, а здесь под наблюдением архимандрита проживало до 50 человек престарелых, увечных и больных.[1] Очевидно, первый монастырь будет правильнее считать приходской церковью, а второй — богадельней. Оба эти монастыря номинальные, и оба они, по словам преосв. Порфирия, малы, но изрядны.

В пределах Антиохийского патриархата в настоящее время имеется 17 православных монастырей, из которых 6 считаются ставропигиальными, зависящими непосредственно от патриарха, а 11 принадлежат Бейрутской и Триполийской епархиям. Из числа этих монастырей 13 находятся на Ливане[2] и один из общего количества монастырей женский. Все эти монастыри имеют малочисленную братию. Преосв. Кирилл Мелитопольский идет далее и утверждает, что монастыри в патриархате поддерживались только номинально, только для сборов, а монахов на самом деле в них не существовало.[3] Но это не совсем справедливо: не все монастыри здесь стояли без монахов. Обеднению монастырей много содействовали патриархи-греки. Как чужеплеменники, они не заботились о поддержании иноческих обителей и смотрели на арабские монастыри, как на источники для покрытия своих дефицитов. Преосв. Порфирий в своем «Дневнике» под 2 декабря 1843 г. записал следующее: «Белемеидский монастырь построен на склоне последнего хребта Ливана. Сегодня поутру монахи этого монастыря просили под проклятием о. Григория сказать мне, что они чрезвычайно обижены патриархом и что они все убегут в маронитскую (неправославную) главную обитель, если не будет улучшено их содержание. Патриарх забирает из монастыря полотенца, салфетки и деньги будто на сохранение. Монастырь имеет дохода до 120–130 тыс. пиастров, но на монахов (арабов) и прочие нужды расходуется от 20 до 30 тыс. пиастров. Варварство. Греки — разорители!» — восклицает автор. «Смелых монахов, — прибавляет он же, — патриарх вызывает в Дамаск и более не возвращает их, а рассылает в разные монастыри».[4] Но это не единственное свидетельство в подобном роде. Автор одной статьи в «Сообщениях Императорского Православного Палестинского Общества» пишет: «Если

[1] *Матвеевский, прот.* Очерк истории Александрийской церкви. С. 418.

[2] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1898. С. 337.

[3] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 346.

[4] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. I, 317.

церкви и монастыри находятся в плачевном состоянии в пределах Антиохийского патриархата, то этому виной не недостаток материальных средств и не сами сирийцы, а патриархи, главная забота которых состоит не в поддержании Православия и православных, а в пользовании средствами патриархии для личных целей или для интересов и видов эллинского правительства» (следуют примеры).[1] Вообще, каковы бы то ни были тому причины, монастыри патриархата не могут считаться благоустроенными. В числе монастырей здесь выделяется своей древностью и значением Седнайский монастырь: на нем с особенным вниманием останавливается Павел Алеппский, о нем, как о достопримечательности, говорит Григорович-Барский. Это единственный на всем Православном Востоке женский монастырь. И однако же вот в каком состоянии он находился сорок лет тому назад. Кирилл, епископ Мелитопольский, пишет: «Древняя, некогда величественная церковь этого монастыря оставалась без окон и с провалившейся по местам крышей». И затем прибавляет, говоря о монастырях: «Все это еще существует, не брошено совсем, обо всем этом еще болит сердце народа» (т. е. арабских христиан).[2] Или вот в каком состоянии находится один монастырь, лежащий в 40 верстах от Дамаска в Малуле. При этом монастыре есть маленькая церковь в пещере во имя св. первомученицы Феклы, жившей, по преданию, в этой пещере; эта церковь-пещера и есть местная святыня для всего окружного населения, как христианского, так и нехристианского. «Монастырь, — говорит повествователь, — как и все греческие монастыри (вероятно, тесен и невзрачен, хочет сказать он. — *А. Л.*), но здесь вместо монахов у настоятеля лишь две какие-то злополучные монашенки».[3] Итак, встречаем странный мужской монастырь с обитательницами-монахинями!

О монастырях Иерусалимского патриархата распространяться не станем. Приведем лишь отзыв о монастырях самого города Иерусалима, помещенный в периодическом издании Императорского Православного Палестинского Общества. «В Иерусалиме монастырем называется несколько домов, соединенных вместе внутренними переходами. В каждом из таких монастырей есть несколько десятков комнат. В каждом монастыре живет только один игумен и его прислуга; монахов же в монастырях вовсе нет. Монастыри эти назначаются для помещения в них приезжающих паломников; каждый паломник платит за свое помещение. Надеюсь, что теперь будет понятно, — пишет автор, — что в Иерусалиме монастырем называется гостиница, а игумен есть человек, взявший эту гостиницу на откуп у патриархии».[4]

---

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1898. С. 340–341.

[2] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. 1899. II. С. 346–347.

[3] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1896. С. 486.

[4] Там же. 1895. С. 550–551.

В каком состоянии находится религиозное просвещение народа и богословское развитие пастырей Церкви в рассматриваемых нами патриархатах? Тому и другому, конечно, способствуют школы, но школы в этих патриархатах до последнего времени были в пренебрежении, а потому указанное дело не могло иметь успехов. — Что касается Александрийского патриархата, то, если не ошибаемся, до XIX в. там не было православных школ. За неимением этих последних, некоторые патриархи, как, например, Кирилл Лукарис, отправляли православных молодых людей, жаждущих просвещения, в Англию, пользуясь тем, что английское правительство само предлагало Александрийской патриархии оказывать помощь в рассматриваемом отношении. Но вскоре был закрыт и этот путь к получению образования православными юношами патриархата. Найдено было, что нецелесообразно православным учиться у неправославных. В этом отношении очень любопытно письмо патриарха Паисия (1668–1676) к какому-то англиканскому пресвитеру Вениамину (Вильяму?). «В 1673 г. мы получили от вас, — пишет Паисий, — некоторые книги и положили их в библиотеке. Потом в разные времена мы получили два письма, в коих вы писали, чтобы друзья эллинов посылали туда к вам молодых остроумных детей, способных к изучению философии и священного богословия по древнему изданию (преданию? — *А. Л.*), основанного на эллинских философах и древних отцах нашей кафолической Христовой церкви. Недоумевая же, каких вы разумеете отцов и какое учение, мы получили некоторую книгу под названием *Исповедание Англиканской церкви*, прямо противоречащую священному учению древних святых, чего мы не принимаем. Отсюда мы подозреваем, что если кто отправится к вам для учения, тот не возвратится православным. Подозревая же сие, мы не решаемся привести сего в действие. Ибо справедливость требует, чтобы учащие преподавали учащимся у них все то, что они сами думают и учат. А может ли кто правильно преподавать то, чего он не понимает и чему он не верит? Сия-то пропасть разделяет тех и других. Мы с самого начала и поныне неизменно чтим божественные и священные правила св. Вселенских соборов. Вы же, как паписты, возобновляете новые стези, т. е. как бы исправляете древнее, чего мы опасаемся, и потому отказали вашему требованию и просим у вас извинения за сей отказ».[1] Нам думается, что не одни подозрения, но и определенные факты побудили патриарха так нелюбезно отвечать на любезное предложение. — Православные школы открыты были в патриархате лишь в 40-х гг. XIX в., не без постороннего содействия, и в частности не без помощи русских благотворителей. В Александрии появились две школы, помещавшиеся в наемных домах — Ланкастерская и Эллинская. В первой одним учителем преподавались сокращенный Катехизис,

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. С. 295–296.

Священная история и начала арифметики; во второй также один учитель преподавал пространный Катехизис Платона, митрополита Московского, в греческом переводе, изъяснение одного греческого классика, географию, нечто из гражданской истории и арифметику. Два совершенно подобных же училища находились в то же время и в Каире, в новом церковном доме, примыкающем к патриархии.[1] К сожалению, остается неизвестным: в каком состоянии были эти школы, и были ли допускаемы в высшую из них арабы или же она предназначалась для одних греческих мальчиков. Но во всяком случае нужно полагать, что школы эти оставались в действии и в последующее время.

Нужно сказать, что все православные школы в Турции находятся в непосредственном заведовании и управлении патриархов, и потому если бы они были благоустроены, то служили бы к развитию православного религиозного знания в народе.

Антиохийский патриархат, несмотря на свою обширность и значительное число православного населения в нем, не богат школами, а существующие школы находятся в плохом состоянии. — Первое упоминание об устроении школы в патриархате относится к началу XVIII в., к началу правления Антиохийского патриарха Сильвестра. О ней сообщает сведения наш Григорович-Барский. По обыкновению, этот автор, когда у него речь идет о рассадниках просвещения, хвалит эту школу, как и другие православно-восточные школы, виденные им во время его паломнического путешествия. Он, кроме того, отдает дань уважения вышеназванному патриарху за его отеческую заботливость о питомцах школы. Сильвестр приказал беднейших учеников учить даром, а одевать и кормить за его счет. Школа эта, вследствие смутных обстоятельств времени, проводила бродячую жизнь: сначала утвердилась в Алеппо, а потом была перенесена в Триполи и наконец появляется в Дамаске — и все это происходит в правление одного и того же патриарха Сильвестра. Успехи ее поэтому были сомнительны; она имела одного учителя — Иакова (с Патмоса), но и тот потом покинул школу, оставив вместо себя учителем «единаго от ученик» своих.[2] Затем судьба школы покрывается мраком неизвестности. Есть также известие о существовании православной школы в Дамаске в начале XIX в. В правление патриарха Серафима (1813–1823) здесь находилась одна маленькая школа для мальчиков. В ней обучали простому чтению (по-арабски?) и закону Божьему. Содержание преподавателя было самое жалкое: из церковных доходов выделялись ему гроши; сверх того, сами ученики платили ему по 10 пара за каждую неделю (т. е. по 1,5 коп.) и столько же за каждую выученную молитву, или псалом, или главу Евангелия.

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. С. CIX, 383–384.
[2] *Григорович-Барский В.* Странствования. Т. II. С. 135–154, 217–218.

В таком виде и при таких условиях упомянутая школа продолжала держаться и при следующем патриархе — Мефодии до 1832 г.[1] К концу XIX в. в Антиохийском патриархате школы умножились, но положение их оставляло желать лучшего. Вот, например, в каком положении еще очень недавно найдены они очевидцем в самом Дамаске. «Православные школы здесь, — говорит он, — при правильной постановке в них дела могли бы быть приятным местом (как требует того здравая педагогика) для учащихся. К сожалению, живой интерес в этих школах принесен в жертву рутинному и бессмысленному затверживанию текстов по всем отраслям знаний. Ученик, как принято выражаться в таких случаях, долбит заданное ему и повторяет перед учителем заученное, как попугай, без всякого сознания смысла или значения им рассказываемого. И странное чувство приходится иной раз испытывать, — говорит описатель, — при виде бойкого мальчика, не умеющего рассказать, уж не только своими словами, но хотя бы с заменой одних слов другими, простой эпизод из Священной истории. Мерилом знаний для учащих и родителей учеников служит умение учащихся передать на память словами текста эпизод, начиная с любой строчки и даже слова страницы».[2] Не лучше были православные школы и в другом важнейшем городе Сирии — Бейруте. Вот в каком виде находилась здесь еще недавно школа для мальчиков. Внешняя сторона школы, по описанию очевидца, непривлекательна: учебных пособий — географических карт, глобусов, картин и т. п. — нет. Училищная библиотека помещалась в небольшом старом шкафчике. В четырех классных комнатах (из пяти) не было даже образов, только в одном классе заметили мы небольшую иконку, подаренную, как нам сказывали, каким-то русским посетителем, да в приемной комнате оказался небольшой образ иерусалимского письма. На неосторожное же наше замечание относительно недостатка икон в классах мы получили заслуженный ответ, что школа-де ждет пожертвований икон из России.[3] Судя по вышеизложенному, можно догадываться, что сельские школы обретаются в еще более жалком положении. Оно так и есть. Приводим выдержки из записки одного русского путешественника, обозревавшего сельские школы под Дамаском. Школа в селении Дарея. Полутемная, грязная небольшая комнатка около церкви служит здесь помещением для школы; человек 10 ребятишек сидели на дворе и во весь голос кричали — кто молитву, кто псалмы; учителя в школе не было, он пришел потом; оказалось, что он слеп на оба глаза и обучает детей на слух. Этот слепой учитель, как мне удалось узнать, жалованья от патриархии раньше не получал, хотя в списках

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1895. С. 513.
[2] Там же. 1895. С. 533–534.
[3] Там же. 1892. С. 46.

патриархии ему числилось по 60 пиастров в месяц. Другая школа в селении Дждейде. Она помещается в тесной и грязной комнате, никакой классной мебели нет, дети сидят на полу на рогожках. Самые маленькие были заняты азбукой, а большие долбили Псалтирь; некоторые читают Евангелие, пишут лишь несколько человек, арифметикой совсем не занимаются, креститься никто из детей не умеет. Еще школа в селении Сахная. Помещается она в небольшой проходной комнате около церкви; это скорее какой-то подвал, а не комната. Здесь грязь страшная, дети сидят на старых овечьих шкурах, у кого таковые есть, а другие просто на полу. У некоторых детей есть Псалтирь или Октоих, но у большинства ничего нет. Учитель, житель этого же села, получал жалованье от патриарха по 60 пиастров в месяц и столько же собирал с учеников.[1]

Духовных школ, назначенных быть рассадниками сколько-нибудь образованных пастырей Церкви, до последнего времени в Антиохийском патриархате не существовало. И лишь в 1885 г. возникло здесь Духовное училище; оно основано в Бейруте по личному почину и на собственные средства местным митрополитом Гавриилом (арабом). Еще при жизни патриарха Иерофея (1850–1885) духовенство и народ антиохийский неоднократно пытались склонить своего патриарха к учреждению хоть при одном из пяти немалодоходных (патриарших) ставропигиальных монастырей Духовной семинарии или Духовного училища для образования и подготовления местных священнослужителей, но несмотря на тогдашние значительные доходы Антиохийской патриархии из преклоненных румынских и бессарабских имений и на громадную сумму 75 тыс. турецких лир (около 750 тыс. руб.), которую получил патриарх Иерофей от турецкого правительства как вознаграждение за убытки, причиненные Антиохийской патриархии и православным храмам в Дамаске резней христиан магометанами в 1860 г., он, однако, постоянно отклонял под разными предлогами (и часто под предлогом скудных доходов своей патриархии!) указанное всеобщее желание своей паствы. Преемник его Герасим, желая задобрить антиохийскую паству, недовольную тем, что он вышел из чужаков, членов Святогробского братства, поднял с первого же года своего патриаршества дело об учреждении Духовной школы при патриархии в Дамаске; и с этой целью он не замедлил обратиться за помощью к разным учреждениям и благотворителям, местным и чужеземным. На собранные деньги был отремонтирован смежный с патриархией домик, и на этом дело остановилось. Одним из главных обещаний его преемника, Антиохийского патриарха Спиридона, было немедленное открытие вышеуказанной Духовной школы в Дамаске, но обещание это так и осталось обещанием. Патриарх нашел более полезным обратить назначенный его предшественником для

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1896. С. 471–473.

Духовного училища домик в жилище для своей многочисленной свиты (благо, он был рядом с патриархией). — Убедившись в суетности надежд на обещания патриархов — Иерофея, а потом Герасима и Спиридона, — вышеназванный митрополит Гавриил сначала открыл Духовную школу в Бейруте, а затем и озаботился ее организацией. Дело это он делал без всякой посторонней помощи и поддержки, расходуя свои средства. Училище это в 1894 г. состояло из четырех классов при семи преподавателях и тридцати учениках, преимущественно из Бейрутской епархии, живущих в самом училище. В нем преподавались исключительно на арабском языке 29 научных предметов. Затем они перечисляются в нашем источнике. Между предметами преподавания значатся: введение в Ветхий и Новый Заветы, эгзегетика, литургика, церковная история, патристика, догматика, гомилетика, нравственное богословие, церковное право. Выходит, таким образом, что устроилась полная Духовная семинария. Интересен следующий параграф устава этой школы: «Ученикам, дающим обещание поступить в клирики, училище представляет даром все необходимое: одежду, белье, книги, стол, помещение и учение».[1] Спрашивается, если епархиальный архиерей имел возможность так хорошо устроить Духовную школу, то почему патриархи Антиохийские, как люди, обладавшие гораздо большим нравственным авторитетом и значительными материальными средствами, не озаботились сделать того, что сделал подчиненный им митрополит? Определенный ответ на вопрос находи́м, и он свидетельствует, что виной указанной непопечительности патриархов все то же, что служит подкладкой очень многих явлений в истории Антиохийского и Иерусалимского патриархатов: антагонизм между пришлым — греческим и туземным — арабским элементами. Нам говорят следующее: «Чтобы закрепить навсегда за собой Антиохийский патриарший престол, Антиохийские патриархи (т. е. греки) не допускают к высшему духовному образованию местное сирийское юношество, а открывающиеся архиерейские вакансии в епархиях замещают своими земляками. Как чужеземцы, имеющие в виду только эксплуатацию материальных средств патриархии, они находят свою выгоду не в образовании и прогрессе своей паствы, а в невежестве и деморализации ее (конечно, стремления к деморализации у них не может быть, заметим мы, и мысль о таковом стремлении представляется преувеличением со стороны цитируемого автора), ибо только при подобных условиях они могут господствовать и распоряжаться бесконтрольно. Антиохийские патриархи, — прибавляет тот же автор, — не устроили доныне и не устроят, конечно, и в будущем ни одной Духовной школы для образования местного духовенства, сколько бы денег они ни получали из России. Они всегда будут обещать и народу, и нам (т. е. русским), но на деле

[1] Там же. 1894. С. 604–607.

ничего не исполнят, потому что образование и подготовление местного сирийского духовенства идет прямо вразрез с их личными видами и целями».[1]

К счастью для Антиохийского патриархата, времена эти прошли, и, вероятно, безвозвратно. В настоящее время после векового господства греков в Сирийской церкви воссел на патриаршей кафедре Мелетий, муж арабской национальности. (Султанское утверждение нового патриарха произошло 26 октября 1899 г., а вступление его на патриаршую кафедру последовало 2 ноября.) И что же мы видим? Этот патриарх *уже* учредил (3 января 1900 г.) на собственные средства Духовную семинарию при монастыре Баламанд, на севере Сирии. Программа семинарии широкая, курс шестилетний. Ученики семинарии считаются стипендиатами его блаженства, учатся бесплатно и пользуются полным пансионом; по окончании курса они обязаны поступать на службу по распоряжению патриарха.[2] В добрый час!

Обращаемся к патриархату Иерусалимскому. Что поведают нам так называемые патриаршие школы, здесь находившиеся? Мы не станем описывать их внешнего состояния: в этом отношении они были не лучше, а даже хуже подобных же школ Антиохийского патриархата.[3] Коснемся порядков, в них господствовавших, и отношения к ним местной духовной власти. Школ устойчивых и непрерывно продолжающих свое дело было мало. Обыкновенно же, «по неотступным просьбам населения (арабов), патриархия приискивала учителей подешевле, платила им некоторое время жалованье, прекращала плату под предлогом безденежья, и школа угасала».[4] Население жаловалось на то, что хотя школы открывались собственно для арабов, но они-то меньше всего таковыми и пользовались. Сохранилось прошение, представленное православными арабами в 1850 г. в Св. Синод Русской церкви. В этом прошении между прочим говорится: «В училищах (патриархата Иерусалимского) учат только одной Псалтири, ибо других книг, кроме Псалтири, нет; нет даже Катехизиса. И вы найдете детей сей епархии (патриархии) ослами, ничего они не знают, ни чина церковного, ни духовных предметов. В нынешнем году открыли училище в самом городе Иерусалиме для научения детей арабскому языку и построили вновь училище, в котором учителем поставили грека. У него тридцать учеников из греков, и все они набраны из учеников монахов, а в арабском училище, собственно назначенном для здешней епархии, только восемь учеников. После

[1] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1898. С. 344.

[2] Церковный Вестник. 1900. С. 48, 63.

[3] См. описание патриарших школ в Назарете, Вифлееме и Хайфе//Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1892. С. 41–44.

[4] *Соловьев М.* Св. Земля и Православное Палестинское Общество. С. 158.

этого судите, как они (греки) пристрастны к своему роду».[1] Да и те мальчики, которым удавалось поступить в школу, не могли извлекать всей пользы от нее. Грекам мало было заботы до образования арабских детей. Встречаем следующее необычайное известие: «Для арабских детей греческая патриархия открыла училище; и в то же время тайно сообщено было учителям, чтобы они всеми мерами старались продержать ребенка в училище как можно дольше, но так, чтобы он ничему не выучился. Потом греки говорят: вот видите ли, чего-чего мы не делаем для этих арабов — и все не впрок. Мы открыли для них училища; каждый год мы издерживаем большие суммы на покупку и печатание учебных книг, а они ничему не выучиваются. Наша ли вина, если они имеют такие тупые головы?»[2] Но все же некоторые из них достигали грамотности. А тут являлось новое неблагоприятное обстоятельство. Оказывалось, что нечего читать. Правда, в Иерусалиме была английская книжная лавка, где продавались св. книги на арабском языке, напечатанные в Англии. Но патриархия внушила через арабских священников арабам, что Евангелия еретические, что читать их большой грех и что будто эти Евангелия не согласны с Евангелиями Православной Церкви. Арабы поверили священникам и стали опасаться брать в руки Евангелия, продаваемые протестантами. Но запретив им это, патриархия не позаботилась сама напечатать Евангелия. Но между тем арабы-православные не согласились вполне с мнением патриархии, что будто им довольно читать одни Святцы и что Евангелия читать вовсе не нужно. Поднялись жалобы. Чтобы заставить их молчать, патриархия в 1861 году приказала *начать* печатание Евангелия на арабском языке. К концу 1863 г. было отпечатано уже с десять листов, но на этом все дело и остановилось.[3]

Очень типический образчик обнаружения антагонизма греческого элемента с негреческим в Иерусалимском патриархате представляет история Иерусалимской Духовной семинарии, иначе называемой иногда Духовной академией.

Конечно, везде в христианских Церквах необходимы Духовные школы, назначающиеся для подготовки пастырей и учителей, которые могли бы утверждать народ в истинах христианства. Но особенно это необходимо в рассматриваемом патриархате, где даже архиереи полвека тому назад не имели сведений по части обыкновенного Катехизиса. Преосв. Порфирий рассказывает (со слов, впрочем, других): «Отсюда (т. е. из Иерусалима) послано было представление Иерусалимскому патриарху (в Константинополь), в котором просили его учредить училище в самой патриархии для монашествующих и прислать

[1] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 718.

[2] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1895. С. 545.

[3] Там же С. 546–547.

учителя из греков, если не архимандрита, то по крайней мере ученого иеромонаха, дабы у него могли слушать катехизические уроки здешние архиереи». Но вместо ученого архимандрита или иеромонаха патриарх почему-то прислал для указанной цели какого-то женатого грека, проходившего должность приходского учителя в одном селении близ Константинополя. «Иерусалимский синод изумился, но должен был подчиниться воле патриарха. Таким образом, архиереи ходили к этому учителю слушать его уроки». Но учение архиереев Катехизису скоро прекратилось по следующему случаю. «Так как учитель часто говорил, что внутреннее благочестие спасает, а не наружное, лицемерное, что добрые дела важнее паче поста и продолжительных молитв и тому подобное, то архиереи взбунтовались против него, огласили его еретиком перед патриархом и успели отставить его».[1]

Таким образом, нужда в Духовной школе была очень сильна в отношении Иерусалимского патриархата, а была нужда, последовало и удовлетворение ее, хотя и поздно.

Вот внешняя история этой школы. Богословское училище в Иерусалиме было открыто патриархом Кириллом в 1855 г. и помещалось в трех верстах от города в Крестном монастыре, почему школа называется иногда Крестной. При преемнике Кирилла, патриархе Прокопии, она была закрыта, то же последовало при другом патриархе, Иерофее: при нем она даже дважды закрывалась; причем запустение школы простиралось так далеко, что помещение для школы превратилось в конюшню для лошадей патриаршего архидиакона.[2] В 1884 г. патриарх Никодим вновь открыл школу, но он же в 1888 г. опять закрыл ее. В настоящее время школа существует и действует. Причиной закрытия каждый раз выставлялся недостаток материальных средств, но так ли это — по запутанности вопроса решать не беремся.

Преосв. Кирилл Мелитопольский, имевший возможность в течение нескольких лет наблюдать состояние указанной школы, говорит следующее: патриарх Кирилл был человеком без всякого образования, но не без природного ума, который ставил его много выше окружающего его большинства, человеком с самолюбием, иногда мелочным, всегда сильным и щекотливым; он проявлял некоторого рода деятельность, «если не на истинную пользу Церкви, то на славу своего имени»: он устроил в Крестном монастыре нечто вроде Духовной семинарии или академии и открыл типографию. «Оба эти заведения имели цели односторонние и тенденциозные. Академия или семинария представляла тогда чисто греческую школу, в которой три пришлых грека насчитывались на одного

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. С. 648–649.

[2] Правосл. Обозрение. 1883. Т. I. С. 475 (из статьи проф. Г. А. Муркоса).

араба, да и этим бедным арабам то старались внушить, что они не арабы, а греки, забывшие свое происхождение, то на деле усиливались показать, что лучше выдавать себя за грека, чтобы иметь какой-либо почет и внимание, нежели оставаться арабом в приличествующем этому племени пренебрежении». По другому известию, уроженцам Палестины не дозволялось оканчивать полный курс учения в Крестной школе под тем предлогом, что им, как арабам, не дозволяется вступать в монашество и принимать высшие иерархические степени.[1] «Бог ведает, — продолжает преосв. Кирилл, — к чему приведет эта школа, вовсе не соответствующая потребностям местной Церкви: доброго не предвидится. Что будут делать с этими "учеными арабами" при существующем здесь правиле — не допускать по возможности арабов до принятия обетов монашества?» — На типографию, основанную в Иерусалиме, Кирилл Мелитопольский не возлагал особенных надежд в смысле просвещения края и смотрел на дело пессимистически. Типография «была занята только перепечаткой греческих книг; для арабских же уделялось едва несколько недель в году, и то разве по каким-либо особенным побуждениям. Правда, кладовые типографии на всякий случай, для виду были набиты арабскими Псалтирями и Катехизисами, которые лежали неподвижно, так как даром патриархия их никому не давала, а за деньги арабы не покупали, хотя, — по замечанию того же автора, — за 40 лет перед тем было еще хуже: тогда жгли арабские богослужебные книги». В заключение автор пишет: «Страшно подумать о последствиях этих предприятий патриарха (т. е. Духовной школы и типографии), задуманных более с целью устранить участие Русской Духовной миссии в просвещении арабов, нежели с желанием истинной пользы для Церкви».[2]

Нас уверяют, что между преподавателями Крестной школы встречались люди образованнейшие, но, с другой стороны, существует прямое указание на то, что «профессора Крестной школы» иногда приезжают доучиваться в наши Духовные академии и здесь оканчивают курс со степенью действительного студента,[3] т. е. с той степенью, которой удостаиваются в нашей высшей Духовной школе лишь не совсем успевшие ее питомцы. Значит, можно думать, что образованность указанных преподавателей стоит ниже той ступени, на которой стоит этого рода качество у наших молодых богословов.

Мы сказали выше, что Иерусалимская богословская школа в настоящее время находится в полном действии, а судя по тем кратким сообщениям, имеющимся

---

[1] Там же. С. 478.

[2] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. II. С. 335–336.

[3] Труды Киев. Духовной академии. 1900, май. С. 114–115, 144 (из статьи проф. А. А. Дмитриевского).

в нашем распоряжении, даже, что называется, процветает. Классов в ней пять, преподавателей десять, воспитанников более 30, успехами их все довольны, преподавание прогрессирует и расширяется и пр.[1] Но очень жаль, что в сообщениях последнего времени нет данных для решения вопроса: кому она приносит больше пользы — грекам или арабам? Только с решением этого вопроса можно составить себе понятие о действительном значении школы для местного православного населения.

Преосв. Порфирий, обозревая общее состояние Иерусалимского патриархата своего времени, находил, что «Палестинская церковь возлежит расслабленная у самой купели Силоамской и непрестанно взывает к небесному Жениху своему: Господи, человека не имам. Сии истины, — говорит он (указывая и другие истины, кроме упомянутой), — надлежит возвещать с дерзновением».[2] После того, что сообщено было нами выше о состоянии Иерусалимского патриархата, можно судить, имеем ли мы право и в какой мере имеем его повторять вышеприведенные слова «соглядатая Востока», как именовал себя покойный знаменитый востоковед.

Но, быть может, многое из того, что нами указано раньше относительно разного рода неблагоустройства в трех патриархатах, как-то: убожество храмов, недостаток в них церковной утвари, жалкое состояние школ, отсутствие или же малообеспеченное положение духовно-учебных заведений, зависели от скудости материальных средств этих патриархатов? Поставляя этот вопрос, мы тем самым побуждаемся повести речь о материальном их состоянии. Сознаемся, что вопрос этот нелегкий, ибо считать деньги в чужом кармане очень трудно. Но так как существуют авторы, которые считают себя обладающими возможностью судить о финансовом положении патриархатов и их представителей, то и мы примемся за то же, пользуясь их данными, но не вдаваясь ни в какие подробности вопроса.

Начнем с Александрийского патриархата, но речь о нем будет коротка за недостатком надлежащих сведений. Несомненно, это один из самых бедных патриархатов. Во второй половине XVIII в. александрийцы писали Константинопольскому патриарху Самуилу: «Александрийский престол всюду носит следы падения и, как вам известно, едва в состоянии прокормить патриарха с его братией и уплачивать царские подати; православные Египта все бедны, живущие здесь купцы редки и несчастны (?): Александрийский монастырь поддерживается одними православными мореплавателями, помещение гостиниц (?) в Георгиевском монастыре в старом Каире едва может прокормить тамошних бедняков,

[1] Церковные Ведомости. 1898. С. 206; 1900. С. 926–927.

[2] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 696.

ибо этот монастырь есть вместе и больница, и приют для бедных и престарелых».[1] Вероятно, известие это страдает преувеличением, но с общим взглядом на дело нужно соглашаться. В 40-х гг. XIX в. финансовое положение Александрийской патриархии стало лучше, но все же остается незавидным. Преосв. Порфирий пишет: «Доходы Александрийского патриархата от обычных взносов духовенства и христиан ничтожны по причине малочисленности его паствы; и он не мог бы существовать без пособия от монастырей, принадлежащих его престолу в Валахии и Молдавии. Но численность доходов, получаемых с упомянутых монастырей и их имений, нам, — замечает автор, — достоверно не известна. Слышали мы в Константинополе, что прежний патриарх Иерофей получал оттуда 1000 голландских червонцев. Эти доходы употреблялись, кроме содержания патриарха и его дома, на училища и богоугодные заведения в Каире и Александрии».[2] Таким образом, главным источником доходов патриархии были молдово-валашские монастыри и их имения (так называемые «преклоненные монастыри»);[3] но так как эти имущества, принадлежавшие этому и другим патриархатам, были в 1864 г. конфискованы князем Румынии (прежней Молдавии и Валахии), то материальное положение рассматриваемой патриархии едва ли находится в хорошем состоянии и в настоящее время. А если так, то требовать многого от Александрийской патриархии и за прежнее, и за настоящее время нельзя; на этом и окончим наши счеты с указанным патриархатом.

Богаче и интереснее наши сведения о патриархате Антиохийском. Из более ранних патриархов Антиохийских упомянем только о двоих — деде и внуке, Макарии и Кирилле (1648–1720). Макарий очень ревностно объезжал свой патриархат с целью, между прочим, «собрать положенные денежные взносы со своей паствы»; так, однажды на такого рода объезд он употребил почти целый год;[4] о нем известно, что он был богат. А относительно его внука, Кирилла, в одном источнике читаем: «Он собрал достаточное богатство частью из доходов престола, а частью из наследства его деда Макария, а остальное из других источников».[5] Значит, в XVII и XVIII вв. Антиохийская патриархия могла быть состоятельной в материальном отношении. — Что касается XIX в., то, судя по известиям, относящимся к 40-м гг., материальное положение патриархии было

---

[1] *Порфирий (Успенский), преосв.* Александрийская патриархия. С. CV.

[2] Там же. С. 378–379.

[3] О «преклоненных» имуществах см. выше (или «Богосл. Вестник» за 1894 г. Т. II. С. 452–455), а также: *Стадницкий А.* Гавриил, экзарх Молдаво-Валахийский. Кишинев, 1894. С. 196–206.

[4] *Павел Алеппский.* Путешествие Макария. Вып. V. С. 196–197.

[5] *Порфирий (Успенский), преосв.* Восток христианский (Сирия). С. 102.

очень неблестяще. Автор сочинения «Сирия и Палестина», Базили, утверждает, что «доходы Антиохийского патриархата (указанного времени) простирались до 3000 руб. в год, причем половина этой суммы поступала с двух ("преклоненных") монастырей, находившихся в Дунайских княжествах». (Автор подробно исчисляет, из чего слагался весь доход патриарха.) Базили не забывает упомянуть, что бедный патриарх от одного сельского монастыря получал ежегодного взноса по 3 руб.[1] Так ли была бедна Антиохийская патриархия в указанное время, как говорит автор, не знаем; но принимая во внимание то, что Базили — грек, и желал покрыть греческих иерархов Сирии и Палестины ореолом убожества (это видно изо всей его книги), а также и то, что имеем в виду сказать сейчас о материальном положении той же патриархии в это же время и позже, полагаем, что он говорил не всю правду. Преосв. Порфирий, упоминая о состоянии патриархата того же периода времени (40-х гг.), пишет, что «все сирийские монастыри имеют имения и доходы и могут содержать монахов и училища». При существовании достаточных монастырей, из которых часть была патриаршими, Антиохийский иерарх не мог испытывать скудости. Об этом ясное свидетельство находим у того же автора. Его уверяли, что патриарх (Мефодий) из 130 тыс. пиастров, составлявших годичный доход Белемендского монастыря, брал в свое распоряжение 100 тыс.[2] Как ни считать пиастр, все же получается порядочная сумма денег, доставляемая лишь одним монастырем. Временно в руках патриарха Антиохийского Иерофея очутилась очень крупная сумма в 500 тыс. руб. Она выдана была патриарху после сирийской резни христиан мусульманами в 1860 г. и представляла собой вознаграждение из султанского казначейства за убытки, понесенные христианами при указанном случае. Деньги эти получили неизвестно какое употребление, ибо «на требование отчета христианской общины в способе расходования этих денег (а также и других, посланных из России) патриарх отказался дать какой-либо ответ».[3] Для нас это последнее сведение не имеет большой важности, но зато из вышеприведенного рассказа открывается, что патриархия не сидела без денег, а это для нас важно. — В 1893 г. доход Антиохийского патриархата достигал 330 тыс. пиастров, т. е. 25 тыс. рублей (в том числе от одних монастырей в пользу патриархии поступало 160 тыс. пиастров); а с присоединением некоторых поступлений, не подлежащих точному учету, патриарший доход в полном виде достигал 400 тыс. пиастров.[4] Значит, едва ли когда Антиохий-

[1] *Базили К. М.* Указ. соч. Т. II. С. 179, 185.

[2] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. С. 317, 643.

[3] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1895. С. 516–517.

[4] Там же. 1898. С. 341–342.

ская патриархия оставалась в критическом материальном положении и была лишена возможности воспособлять своей пастве в наиболее потребных случаях ее религиозной жизни, особенно это можно сказать о второй половине XIX в.

Что касается Иерусалимского патриархата, то в начале изучаемого нами периода материальное положение Иерусалимской церкви, несомненно, находилось в бедственном виде. Говорим о тех временах, когда патриархами здесь были люди арабской национальности. Беднота доходила до того, что богослужение в самом Иерусалиме совершалось в полотняных ризах, с железными трикириями и медными сосудами, а архиереи должны были питаться трудами своих рук.[1] Это зависело от того, что в те времена, при подозрительном управлении Палестиной мамелюков, иссяк приток паломников в Святую Землю из Греции и других стран, а потому Иерусалимская патриархия должна была довольствоваться местными доходами, более чем скудными. Но, конечно, указанная беднота не бросает тени на достоинство патриархии: и пастыри, и пасомые имели одинаковый достаток, и это заставляло их безропотно преклоняться перед судьбой. — Улучшение финансов патриархии началось тотчас же, когда турки овладели Иерусалимом и когда прилив паломников из обширной Оттоманской империи и из других стран усилился. А патриархи-греки, овладевшие патриархией еще в XVI и XVII вв., благодаря фанариотским князьям Молдавии и Валахии, получили в свое распоряжение немало монастырей и других имуществ в этих странах. В XVIII в. число этих «преклоненных» монастырей еще увеличилось. Материальное положение патриархии улучшилось. Вот несколько данных, указывающих на то, в каком состоянии находились материальные средства патриархии в XIX в. приблизительно до того времени, когда были конфискованы святогробские имущества в Румынии и когда, конечно, наступили другие времена в жизни патриархии. Преосв. Порфирий «казну Иерусалимской патриархии сравнивает с огромным водоемом, в который текут золотые струи многочисленными каналами. Хотя ему и не были известны общие годовые итоги всех доходов и расходов святогробской казны, однако некоторые данные заставляли его (Порфирия) думать, что отлив ее менее прилива». И затем он говорит: «Велико богатство, прилагаемое к Гробу Господнему».[2] Тот же автор знал и указывал и источники, откуда получались доходы святогробской казны.[3] Вообще он говорит об иерусалимских архиереях, как о лицах, «привыкших к благолепию церковному и окруженных богатством».[4] Но куда же и на что расходовался этот

[1] *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима. Ч. II. С. 269.

[2] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 737.

[3] Там же. С. 762–763.

[4] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. 1. С. 524.

материальный достаток? Конечно, не на нужды местной арабской паствы, церкви и школы которых оставались в бедственном состоянии, как мы уже знаем об этом. Это была, как оказывается, какая-то тайна, в которую патриархия не желала посвящать посторонних лиц. По словам преосв. Порфирия, «члены Иерусалимского синода, перед приездом его в Иерусалим, наложили друг на друга проклятие, если кто из них вздумает изменить тайнам их управления».[1] Одна из тайн, впрочем, была хорошо известна вышепоименованному автору еще до его водворения в Иерусалиме (в 1847 г.); он знал, что «в сущности, боялись обнаружения количества доходов, ибо тогда совестно уже будет нищенствовать».[2] Но раскрытие этой тайны, свидетельствующей, впрочем, о значительности доходов патриархии, еще не решает вопроса о том, куда и на что расходовались те немалые деньги, которые стекались в ее казну. Как и на что тратились они — в подробности пускаться не станем, да это для нашей цели и не нужно. Достаточно сказать, что есть основания думать, что они растрачивались непроизводительно. В самом деле, с давних пор масса денег тратилась в борьбе за охранение св. мест от посягательств на них со стороны латинян. При подобных обстоятельствах текли деньги не только со стороны патриархии, но и со стороны последних, тем более что защита принадлежащих им (т. е. патриархии и латинянам) св. мест по временам превращалась в стремление «оттягивать таковые, насколько позволяли обстоятельства, друг у друга». А в результате получалось вот что. «Если бы сосчитать все то, что при подобном положении дел перешло через руки тех и других, латинян и православных, к магометанам, то смеем думать, — пишет г-н Хитрово, — оно как толстой золотой корой покрыло бы не только Палестину, но и Сирию».[3] Сколько на это дело пошло золота патриархии, счесть невозможно, но, без сомнения, много. Затем, очень много из доходов Иерусалимской патриархии тратилось на Иерусалимского патриарха, в продолжение двухсот лет проживавшего вместо св. града в столице Турции. Жить в столице, особенно высокопоставленному человеку, всегда дорого, гораздо дороже, чем в тихом уголке, вроде Иерусалима. Преосв. Порфирий сообщает следующее известие, которое ему довелось слышать: «Иерусалимский патриарх ровно ничего не высылает сюда (т. е. в Иерусалим) из Царьграда. Все доходы там пропадают».[4] Речь, без сомнения, идет главным образом о доходах, получавшихся с заграничных недвижимых имуществ, принадлежащих Св. Гробу. Кроме больших трат на обстановку

[1] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 723.

[2] Там же. С. 695.

[3] *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 22.

[4] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. С. 376, 563, 598.

и свиту в Константинополе, Иерусалимскому патриарху, проживавшему в столице, приходилось задаривать деньгами Вселенского патриарха,[1] без чего этот последний едва ли дозволил бы ему пребывание не на своем месте. Наконец, нельзя умолчать о том, что вкрадывались злоупотребления в финансовое положение патриархии. Об этом свидетельствовал сам турецкий султан (Махмуд). Он издал гатти-шериф, по замечанию одной греческой газеты, не имеющий себе подобного в истории Оттоманской империи. В нем говорилось: «Чрезмерный долг Св. Гроба возбуждает удивление и недоумение. Этот долг, несомненно, происходивший вследствие беспорядков, злоупотреблений и мошенничества монахов, хотя и сделался причиной моего негодования, тем не менее, нет ничего невозможного в том, что они (?) очутились в затруднительном положении вследствие бедствий, которые им было суждено претерпевать в течение стольких лет».[2] Султан затем приказывает Иерусалимскому патриарху «озаботиться, чтобы ведение денежных дел поручалось монахам честным и верным и чтобы впредь не случалось подобных беспорядков в общественной кассе».[3]

В положении денежных дел Иерусалимской патриархии произошла большая перемена с тех пор, как румынский князь Куза в 1864 г. конфисковал имущества, принадлежащие разным православным патриархиям Востока, а больше всего Иерусалимской, или же святогробской, казне. Доходы этой последней сразу намного упали, о прежнем богатстве и помину не осталось. Но из этого еще не следует, чтобы патриархия впала в бедность. По исчислению г-на Хитрово, произведенному в конце 80-х гг., полный актив патриархии определялся в 6 млн. руб., при пассиве в 1 млн. 500 тыс. руб.[4] Положим, это актив богатой, но не богатейшей торговой фирмы; тем не менее, при нем можно иметь сотни тысяч дохода. Конечно, у патриархии и расходов много, например, она на свои средства содержала архиереев патриархата (сполна или отчасти) и святогробскую братию. Но ошибочно было бы думать, что эти архиереи и эта братия состояла из бедняков. «Как на примере накопления капиталов, сосредоточившихся

[1] Там же. Т. I. С. 419.

[2] Здесь имеется в виду главным образом пожар, случившийся в 1808 г. в иерусалимском храме Воскресения и превративший в развалины эту важнейшую святыню св. града. На восстановление ее употреблено было до 4 млн. руб., причем, конечно, образовался большой долг (*Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима. Ч. II. С. 368, 375). Долг этот к 40-м гг., по словам епископа Порфирия, был уже покрыт.

[3] *Муркос Г. А.* Современное состояние и нужды Православия в Иерусалимской церкви//Правосл. Обозрение. 1883. Т. I. С. 474.

[4] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1891. С. 25.

в руках этих духовных лиц, можно указать на то, что при принудительном займе, сделанном патриархом Никодимом, Святогробский архимандрит Серафим дал с лишком 100 тыс. руб., другой архимандрит Евфимий — 13 тыс. руб., заведовавший Вифлеемской епархией, Фаворский архиепископ Спиридон — 25 тыс., причем первый выговорил себе 7%, а остальные — по 8% в год. Понятно, что эти суммы, — прибавляет исследователь, — не составляют ни наследственного их состояния, ни сбережений от получаемого ими содержания».[1] Откуда же и каким образом приобретаются подобные капиталы, распространяться об этом не считаем нужным. Следует также сказать, что как прежде, так и в ближайшее к нам время деньги расходовались патриархией беспорядочно: «Они иждивались без предварительного расчета подробностей и вероятностей и без соответствующей ими раскладки сумм и без строгой отчетности, так как даже первоначального (элементарного) понятия о счетоводстве и отчетности в патриархии не существует».[2]

Преосв. Порфирий, принимая во внимание теневые стороны в положении Восточной церкви, наиболее пристально наблюдаемые им, в особенности при изучении Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархатов, говорил, что «прозрение в будущность не обещает ничего отрадного, что едва ли не постигнет церковь Восточную та же трагическая судьба, какая постигла Византийскую империю».[3] Удручающая мысль! Но, с другой стороны, при ином случае тот же глубокий знаток исторических явлений говорил: «Многие упрекают Восточную церковь в духовном бесплодии. Давно эта Церковь заматерела и не только никого не рождает в жизнь вечную вне пределов своих, но и у себя дома не старается примирить и сблизить своих собственных чад. Она не Сарра, а Сара. Но Господь силен дать ей новое тьмачисленное потомство. Он уже идет к ней, чтобы возобновить юность ее и возвратить ей прежнее плодородие, честь и славу ее». В этом отношении автор возлагает большую надежду на Русь Православную...[4] Утешительная надежда!

К счастью, вышеуказанная удручающая мысль должна уступать место утешительной надежде, ибо «Русь Православная» уже начала обнаруживать оживляющее и зиждительное свое влияние на христианский Восток. Говорим об Императорском Православном Палестинском Обществе с его задачами и деятельностью.

---

[1] Сообщения... Там же. С. 24.

[2] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 737. Ср.: Сообщения... С. 15.

[3] *Порфирий (Успенский), преосв.* Книга бытия моего. Т. I. С. 203.

[4] *Он же.* Александрийская патриархия. С. 408.

Палестинское общество в значительной мере стало наследником тех задач, которые были возлагаемы нашим правительством на особое учреждение в Палестине, именовавшееся Русской миссией здесь, но исполнение которых оказалось невозможным для этого учреждения. Правда, Русская миссия и теперь существует в Палестине, но ее деятельность очень ограничена. Во всяком случае можно утверждать, что Палестинское общество начало свое дело, обогатившись теми опытами и испытаниями, какие выпали на вышеупомянутое нами палестинское духовное учреждение.

Сообщение известий о деятельности Палестинского общества остается неясным, если мы не ознакомимся со скорбной летописью Русской миссии в Палестине. Поэтому необходимо дать понятие о некоторых сторонах ее прошлого. Ввиду увеличения числа русских паломников и также ввиду усиления иноверной пропаганды в Палестине русское правительство в 1847 г. сочло нужным назначить в Иерусалиме как бы своим представителем при патриархате Русскую Духовную миссию, во главе которой был поставлен известный архимандрит Порфирий (впоследствии сделавшийся, уже в России, епископом), человек замечательно умный и энергичный, еще ранее того превосходно ознакомившийся с церковным Востоком в качестве, как он себя называл, «соглядатая Востока». В инструкции, которая была дана миссии, между прочим указывались следующие чрезвычайно любопытные цели ее назначения: «Преобразовать мало-помалу само греческое духовенство (sic!), возвысить его в собственных его глазах столько же, сколько и в глазах православной паствы»; а затем: «привлечь к Православию и утвердить в оном местные народные элементы, которые под влиянием агентов разных исповеданий слишком легко отступают от Православия вследствие недоверия к греческому духовенству и неблагоразумного поведения сего последнего (sic!)».[1] Само собой понятно, что подобные обширные и мудреные цели не могли быть осуществлены миссией как по причинам нравственного свойства, так и по причине великой скудости ее в материальных средствах. К тому же, чего и естественно было ожидать, «Иерусалимский патриархат отнесся к появлению нашей миссии крайне недружелюбно и смотрел на нее, как на непрошенных гостей». Но почему такая немилость? Виной все тот же панэллинизм, о котором мы не раз упоминали, но который в этом случае принял особый оттенок. Сущность этого явления описывает известный палестиновед г-н Хитрово в следующих чертах: «Филэллинизм и результат его, панэллинизм, есть порождение западного увлечения в 20-х гг. нынешнего столетия

[1] Палестинский сборник. Вып. 1 (*Хитрово В. Н.* Православие в Св. Земле). С. 76.

(хотя, добавим мы, в форме фанариотства это увлечение существовало и намного ранее того. — *А. Л.*), оттуда же, с Запада, перешли они к quasi-образованным классам Эллинского королевства и Турецкой империи. Оттуда же, с Запада, и по той же причине идет к этим quasi-образованным классам и русофобство. Со всей неблагодарностью обязанного, забывая, что своим нынешним положением православные на Востоке обязаны исключительно одной России, они удивляются, как до сих пор Россия пользуется влиянием на массу необразованных православных (Востока), и вместо того чтобы объяснить себе это просто тем, что не все же обязаны быть неблагодарными, они, также со слов Запада, громко кричат против всепоглощающего стремления северного медведя. Эти, так сказать, модные политические воззрения восточных людей обуяли и архипелагских пришельцев Иерусалимского патриархата».[1]

Как бы то ни было, Русской миссии не удалось ничего сделать для решения ее задач. «Не позже как через год после своего прибытия наша миссия, без всякой поддержки со стороны своего правительства, без достаточных средств, оказалась не более как гостем Иерусалимского патриархата, да к тому же гостем, тяготящим своего хозяина, не упускающего ни одного случая заявить это своему гостю. Крымская война положила конец отношениям, становившимся невозможными».[2]

С окончанием этой войны русское представительство во св. граде найдено было необходимым опять поручить Духовной миссии, обставив ее для поднятия нашего политического значения более торжественно, чем при архимандрите Порфирии. Во главе ее был поставлен Кирилл, епископ Мелитопольский. Новая миссия прибыла в Иерусалим в самом начале 1858 г. В любопытнейшей инструкции, которая была вручена миссии, между прочим излагались следующие требования: «1) Миссии поручается не смотреть более на Церковь в Сирии и Палестине сквозь греческую призму (sic!), подобно тому как мы поступали прежде, а заботиться прямо о настоящих интересах России. 2) Ей предоставляется действовать преимущественно на арабский элемент, притесняемый греками (sic!), дабы удержать арабов в Православии и не допускать их к переходу в латинскую веру. 3) Миссии поручается не ограничивать своей деятельности одним Иерусалимом, но распространить оную на всю Палестину, Сирию, Ливан, Синай и Египет».[3]

---

[1] Палестинский сборник. Вып. 1. Там же. С. 66.

[2] Там же. С. 79–80.

[3] Там же. С. 82–83.

Как видим, перед новой миссией в Иерусалиме были поставлены задачи более широкие, чем прежде. Не удивительно, если и результат получился неудовлетворительный. Денег в распоряжении миссии почти не было, а без денег ничего не сделаешь на чужбине. А главное — «недружелюбное отношение Иерусалимской патриархии к Русской миссии ни в чем не изменилось». Дело дошло до того, что сам патриарх Иерусалимский, по имени Кирилл, по уверению начальника Русской миссии преосв. Кирилла, епископа Мелитопольского, «употреблял деятельнейшие меры к тому, чтобы вооружить против присутствия Русской миссии на Востоке Антиохийского патриарха, как он вооружил перед тем Александрийского». К этому еще нужно прибавить, что и из Константинополя был выписан агент для соответствующей деятельности, ученый митрополит Типальдос, назначением которого сделалось «ослабить силу и влияние русского епископа».[1] Поэтому уже в 1858 г. начальник Русской миссии писал Петербургскому митрополиту Григорию: «Вижу, что принято за правило — мешать мне во всем, что могло бы иметь тень покушения утвердиться в Иерусалиме, открыть способы к лучшему вспомоществованию здешним христианам».[2] К чему же все это свелось? «К печальному концу».[3] Преосв. Кирилл, ученый и энергичный, сердечно отдавшийся своему призванию, против собственной воли должен был бросить дело. Скорая смерть положила конец его бедствиям.

После этого Русская Духовная миссия в Иерусалиме не прекратила своей деятельности, но размеры этой деятельности были очень скромны, и сама миссия держала себя, что называется, тише воды. Но вот в 1882 г. открывает свою деятельность Императорское Православное Палестинское Общество, богатое материальными средствами и сильное своим нравственным авторитетом. Дела, направленные к утверждению и развитию Православия на Востоке, приобретают более оживленное течение, хотя и это Общество достигает своих благотворительных целей не без борьбы и не без препон. Оно поставило себе целью (кроме устроения разного рода удобства для русских паломников) построение храмов в Палестине для местного арабского православного населения. «Видя, что во многих местах храмы рушатся, Общество старалось исправить и устроить их, но делать это только там, где у местной высшей духовной власти и у населения не было средств построить или исправить храм Божий».[4] По-видимому, дело столь похвальное, что ему следо-

[1] *Титов Ф. И.* Кирилл, епископ Мелитопольский. I. С. 170–171.

[2] Там же. С. 167.

[3] Палестинский сборник. Вып. 1. С. 86.

[4] Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1899. С. 679.

вало только сочувствовать. Но не то вышло в действительности. Общество, зная, что со стороны турецкого правительства не может быть препятствий к восстановлению полуразрушенных церквей, полагало, что высшее греческое духовенство с радостью встретит даровое воссоздание церквей в Палестине и окажет этому делу полное содействие. Но ожидания Общества не всегда сбывались. В отчете Общества за 1893 г. встречаем следующие строки: «Рамеская церковь (т. е. в селении Раме), которую, как известно, бывший патриарх Никодим запретил нам (т. е. Обществу) возобновлять, пришла в совершенное разрушение, и значительное православное селение более года пребывало даже без священника. Прежнее недоверие патриархии, думаем, не лично к нам (Обществу), а вообще ко всему русскому, остается в прежней силе, а пока оно будет существовать, мы в отношении удовлетворения этой духовной потребности (восстановления и построения храмов) местного населения бессильны».[1] А в отчете Общества уже за 1898 г. говорится: в Палестине «мы стеснены по вопросу о сооружении церквей. Года проходят, нужны исключительные обстоятельства, чтобы Общество могло добиться разрешения на сооружение одной только церкви» (речь идет о разрешении со стороны патриархии).[2] Сколько при таких условиях Общество успело возобновить или устроить храмов для местного православного населения, точно не знаем.

С не меньшими трудностями Общество вынуждено бороться и при устроении школ для православного населения Палестины, хотя усилия его в данном отношении и увенчиваются значительным успехом. Трудно себе представить, в каком положении Общество нашло школьное дело в Палестине. В одном отчете Общества читаем следующее: «Не только школ для высшего или, вернее, среднего образования, но и простых сельских школ для православного местного населения мы (Общество) в Палестине не нашли. При этом понятно, что нет даже простых учителей, не говоря уже о педагогически подготовленных. Мало этого, даже мысль о возможности воспитательного значения школы, очевидно, никому не приходила и, скажем более, не приходит в голову тем, на которых возложена прямая обязанность заботиться о православной пастве. Местные учителя, претендующие на это звание, никогда и нигде к этому не приготовлялись. Случайно выучился он более или менее читать и писать — вот и все его познание. Сегодня он сапожник или другой какой ремесленник, но завтра он может зарабатывать учительством в месяц 5–10 франков, и он делается учителем; послезавтра ему предложили

[1] Сообщения... 1893. С. 143.

[2] Там же. 1899. С. 41.

5–10 франков более, чтобы поступить прислугой в гостиницу, и он, нисколько не сомневаясь, бросает школу».[1] При всем этом Общество брало на себя попечение созидать школы не там, где ему вздумается, но, обнаруживая особенную осторожность, оно стремилось воздвигать школы или там, «где вовсе не существовало митрополичьей школы, или таковая существовала в самом жалком состоянии, но где высился благолепный костел или красивая кирха, а также находились одна или две инославные школы, дружно посещаемые юным поколением даже из православных семейств, в том числе иногда и детьми православного священника».[2] Однако и при такой осторожности Обществу приходилось строить и учреждать школы лишь с большим трудом.[3] Деятельность Общества по части развития школьного дела преимущественно сосредоточивалась в Галилее, области митрополита Назаретского, сравнительно независимого от Иерусалимской патриархии. Что же касается Иудеи, то здесь Обществу удалось в окрестностях Вифлеема устроить лишь женский пансион, т. е. учительскую семинарию для подготовления учительниц из туземок, и две женские низшие школы. А между тем «патриаршие школы в Иудее оставались в прежнем ограниченном, далеко не достаточном количестве, и притом на самом низком уровне развития, не заслуживая даже вполне наименования школ». Для объяснения этого явления автор этого сообщения прибавляет: «Почивший патриарх Иерусалимский (предшественник теперешнего) Герасим, при своих личных высоких качествах, как воспитанник Афинского университета, проникнутого панэллинистическим направлением, недоверчиво взирал на просветительную помощь России, которая проявляется через Императорское Палестинское Общество, и не допускал развития в Иудее русских учебных заведений».[4] В 1898 г. Обществу каким-то образом посчастливилось открыть школу для туземных детей в самом Иерусалиме, но вот что было последствием этого поступка, по словам отчета Палестинского Общества за тот же год: «Те наши единоверцы, которые, как кажется, наиболее должны были бы нам содействовать, официально назвали открытие нашей Иерусалимской православной школы антиканоническим поступком».[5] Сенатор Н. М. Аничков, в 1899 г. ревизовавший учебные заведения, учрежденные Обществом на Востоке, вынес такого рода

[1] Там же. 1893. С. 139.

[2] Там же. 1899. С. 679.

[3] В начале XX в. положение дела в данном отношении улучшилось благодаря вмешательству турецкого правительства.

[4] Там же. 1897. С. 139–140.

[5] Там же. 1899. С. 40.

впечатления об отношении Иерусалимской патриархии к этим школам: «Палестинские местные высшие духовные власти, по каким-то особым обстоятельствам, относятся безучастно к училищам Палестинского Общества. В Иудее и нам, к сожалению, пришлось слышать такое выражение представителя местного духовенства: школы Палестинского общества существуют сами по себе, а духовная иерархия — сама по себе; нам до этих школ нет дела. В Галилее, — продолжает г-н Аничков, — пансион (т. е. учительская семинария для приготовления туземных учителей) и школы известны высшему духовному лицу, ученикам охотно дозволяют петь и читать во время митрополичьего служения, для них служат в церкви Благовещения молебны в царские и другие торжественные дни, но не выражают желания поближе познакомиться хотя бы с преподаванием Закона Божьего или церковного пения в пансионе и школах, чтобы убедиться, правильно ли наставляются в вере "малые сии" от словесного стада, пасомого единым пастырем».[1] При вышеуказанных обстоятельствах Общество могло открыть до 1900 г. лишь 23 школы в Палестине.

В отчете Общества за 1896 г. говорилось: «Вот что сделали мы: мы бросились в воду, "чтобы спасти брата, но нелегко это, когда и вода глубока, и утопающего отпихивает от берега стоящий подле вас"».[2] Ввиду этого и других побуждений Палестинское Общество с 1895 г. решилось расширить круг своей деятельности, включив в нее Антиохийский патриархат, или Сирию. Обстоятельства благоприятствовали указанному намерению. Патриарх Антиохийский Спиридон и многие митрополиты патриархата обратились к Палестинскому Обществу с предложением принять на себя попечение о школах патриархата. Один из этих митрополитов, просивших Общество принять школы под свое покровительство, писал, что Палестинское Общество, «несомненно, устроилось по внушению Св. Духа».[3] Предложение принято было с радостью. Приятно действовать в согласии и единодушно! Общество, распростирая свою деятельность на Антиохийский патриархат, знало, что оно в этом случае найдет себе поддержку, ободрение и сочувствие в высшем духовенстве, единоплеменном с народонаселением Сирии; оно понимало, что и население это отнесется к делу более сознательно и деятельно здесь, чем в Палестине, так как православные арабы Сирии развитее и не подавлены так материальной нуждой, как их собратья в соседнем патриархате. Вообще Общество надеялось и надеется, что успех его деятельности в Сирии отразится

[1] Сообщения... 1899. С. 664.
[2] Там же. 1897. С. 10.
[3] Там же. 1898. С. 85.

благотворно и на его деятельности в Палестине, потому что в политическом и этнографическом отношении Сирия первенствует перед Палестиной. Дело Палестинского Общества в Антиохийском патриархате пошло очень успешно. Уже в 1897 г. из числа 13 епархий, входящих в состав этого патриархата, Общество имело свои учебные заведения в шести: Дамаской, Тиро-Сидонской, Селевкийской, Эмесской, Триполийской и Бейрутской.[1] Правда, как и во всяком другом трудном предприятии, оно встретилось с некоторыми осложнениями. Например, ввиду более развитого населения требовались бы не одни первоначальные школы, а и средние, каких Общество открывать еще не может; но, несомненно, подобного рода осложнения не могут парализовать его деятельности. Насколько успешно идет развитие школьного дела в Антиохийском патриархате, видно из того, что к 1900 г. русских училищ здесь было уже 42.[2]

В отчете Палестинского Общества за 1897 г. читаем: «Благо мы говорим о Востоке, позвольте употребить кстати восточную аллегорию, которая, по нашему убеждению, нагляднее всего объяснит нам настоящее положение: мы (Общество) — 0, туземные православные — 0, патриарх — 1, в Иерусалимской патриархии патриарху угодно было поставить нули справа, в Антиохийской — слева».[3] Такой математической формулой определяет само Общество симпатизирование ему Антиохийского патриархата по сравнению с Иерусалимским. При этом то же Общество возлагает большие надежды на пример доброжелательных отношений к нему указанного патриархата, полагая, что он не останется без благих последствий. В том же отчете говорится: «Может быть, пример Антиохийской патриархии послужит к устранению тех глубоко для нас прискорбных недоразумений, которые существуют против Палестинского Общества, его целей и деятельности в Иерусалимской патриархии».[4]

Замечательную сторону в деятельности Палестинского Общества представляют его печатные издания, посвященные изучению церковного Востока, и в особенности Св. Земли. Развивая этого рода деятельность, Общество руководствуется следующими параграфами своего устава: «Общество забо-

[1] Там же. С. 84.

[2] Там же. 1899. С. 666. — К сожалению, в нашем кратком очерке трех патриархатов мы лишены возможности сказать хоть что-либо о положении русских школ в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах, несмотря на то, что *Сообщения* дают много самого любопытного материала для изучения этого вопроса.

[3] Там же. 1897. С. 12.

[4] Там же.

тится о приведении в известность и сообщении таких сведений (о св. местах Востока), которые остаются без употребления в частных руках и в архивах разных мест» (§ 3); причем «собирание и распространение сведений Обществом совершаются посредством чтений в собраниях Общества, а также печатных записок, периодических и других сочинений и сборников» (§ 7). Общество уже и в настоящее время много и даже чрезвычайно много сделало в этом отношении, поставив дело очень широко и не щадя издержек.

Чтобы достойным образом оценить ученые заслуги Общества по части «собирания, разрабатывания и распространения в России» (§ 1) вышеозначенных сведений, нужно принять во внимание то, в каком положении еще недавно находилось у нас церковное палестиноведение и востоковедение. Книг, на основании которых можно было бы составить себе понятие о Св. Земле, почти не было. Так, когда одному из пионеров Палестинского Общества 20 лет тому назад потребовалось ознакомиться с вопросом о положении Православия в Св. Земле, то он испытывал даже «страх, происходивший вследствие отсутствия материалов»; а если кое-что и нашлось в нашей литературе, относящееся к делу, то находившееся налицо было невысокого качества. «Если же материал этот будете ценить не по количеству, а по качеству, — замечает тот же автор, — то итог будет еще меньше».[1] И такому состоянию нашей науки по части палестиноведения и вообще востоковедения нечего много удивляться. Охотников вглядываться в положение церковных дел, например в Палестине, было очень много. А ознакомиться с Восточной церковью на основании местных источников и сведений было невозможно. В 40-х гг. XIX в. некто А. С. Стурдза (русский грек), как его рекомендуют, «знаток тогдашнего состояния Православного Востока, тамошних дел и лиц», писал в одной официальной записке: «Разъединение патриарших престолов между собой доходит до невероятной степени. У Св. Гроба на Синайской горе слышать даже не хотят о том, что делается на Афонской горе, в Дамаске, Бейруте и Александрии. О Греции, европейской Турции и помину нет». Сообразно такому положению дел, русские люди, являвшиеся на Востоке, заражались, так сказать, тем же индифферентизмом. По словам того же Стурдзы, «наши (т. е. русские) паломники, даже самые образованные, были ничуть не зорче и не заботливее тамошних жителей. Осяжут, обойдут св. места, но о живом храме и не спрашивают»,[2] а этим-то больше всего и интересуется церковная история. Да и много тяжкого труда нужно было полагать на изучение Палестины тем из русских просвещенных людей, которым жела-

[1] *Хитрово В. Н.* Православие в Св. Земле. С. 47.

[2] *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов... С. 696.

лось пролить свет на положение тамошних дел. Известно, что «перед приездом архимандрита Порфирия в Иерусалим члены Иерусалимского синода положили друг на друга проклятие, если кто из них вздумает изменить тайнам их управления и жизни и объявить их Порфирию».[1] Все было шитокрыто, и непосвященному в тайну постороннему человеку нелегко было ориентироваться. И нужно отдать честь иерусалимлянам, они умели быть солидарными и настойчивыми в достижении вышеозначенной цели. В прошении, поданном православными палестинскими арабами в русский Св. Синод в 1850 г., встречаем такие сведения: «Смотрите, когда явится (в Палестину) кто-нибудь из России, например князь Андрей (т. е. А. Н. Муравьев, который, впрочем, ни князем, ни графом не был), греки ухаживают за ним, оставляют его жить у себя в монастыре, ходят с ним повсюду, не дают ему ходить одному, опасаясь, чтобы он не встретился с кем-нибудь из природных горожан (арабов) и не поговорил с ними о чем-нибудь. Таким образом, он поклонится св. местам и возвратится с миром восвояси, не узнав, что́ есть». «В прошлом году, — другой рассказ из того же источника, — приехал сюда архимандрит Порфирий и спрашивал (т. е. хотел взять) мальчика из арабов, знающего по-гречески и по-арабски, чтобы жить при нем; монахи же сказали ему, что в этом городе не найдется ни одного, кто годился бы ему: они боялись, чтобы он не взял кого-либо из этой страны, и тот не объяснил бы ему положения дел».[2] А в результате такого хранения тайн получилось то, что у нас не оказывалось даже элементарных сведений о жизни христианского Востока. Например, «Россия до последнего времени, судя по себе, где духовенство и народ живут одной жизнью, предполагала то же и в Палестине, и разубедиться ей пришлось только *недавно*, при ближайшем ознакомлении с палестинским делом и условиями».[3] Правда, таким неутомимым и ревностным исследователям Востока, как архимандрит Порфирий, еще в 40-х и 50-х гг. удалось разведать многие из тайн церковного Востока, но сочинения этого писателя в подобном роде долгое время оставались «без употребления», «в архивах».

Пелена, закрывавшая для нас дела Православного Востока, и в особенности Палестины, теперь снята, и этим наука и русское общество обязано печатным изданиям Палестинского Общества. Оно издало массу сочинений и документов высокого научного значения, и это сделано им с большим тщанием, потому что приготовление изданий к печати оно поручало лицам, наиболее

[1] Там же. С. 723.

[2] Там же. С. 719.

[3] *Хитрово В. Н.* Письма о Св. Земле. С. 43.

компетентным. Если прежде человеку, желавшему изучать Восток, и главным образом Палестину, было почти нечего читать по-русски, то теперь, благодаря Обществу, книг накопилось так много, что из них образуется целая библиотека. Само Общество с такой поспешностью печатало книгу за книгой, том за томом по части христианского Востока, что в настоящее время чувствует даже оскудение в материале, пригодном для его целей и заслуживающем обнародования в интересах науки.[1] Другими словами, Общество уже в короткий срок своего существования издало почти все более ценное, что необходимо было издать для цели изучения главным образом Св. Земли, начиная от IV в. до ближайших к нам времен. Дело великое и славное! На первом месте должна быть поставлена исполненная глубокого научного значения серия изданий Общества под скромным заглавием «Православный Палестинский сборник», переступившая за полсотню томов. Чего здесь только нет: есть многое, и все — самое ценное. Но «Сборник» далеко не охватывает всех ученых изданий Общества. В него не вошли многотомные сочинения и издания, выпущенные Обществом отдельно. А в том числе такие труды, как «Странствования» Григоровича-Барского (4 тома), «Книга бытия моего» (дневники и автобиографические записки) преосв. Порфирия Успенского (5 томов), издания Пападопула-Керамевса на греческом языке, посвященные описанию «Иерусалимской библиотеки» и документов, относящихся к истории Иерусалимской церкви (Ανάλεκτα), — целая серия томов. При этом нужно заметить, что труд Керамевса остается неоконченным по следующей причине: «На описание 450 рукописей, хранящихся в константинопольской метохии Иерусалимской патриархии, мы (Общество) до сих пор не получили разрешения и долго еще, — прибавляет повествователь, — вероятно, не получим его. Конечно, этот пробел прискорбен, но вина ложится не на Общество»,[2] — заканчивает он свою иеремиаду. Чего стоили? Каких расходов потребовали все эти издания? Но зато результат вышел превосходный. Общество прорубило окно на Восток...

Для понимания и изучения внутренних отношений Греческой церкви новейшего времени имеет большое значение многотомное сочинение епископа Порфирия «Книга бытия моего», а также периодическое издание Общества под непритязательным заглавием «Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества», начавшее появляться с 1886 г., но приобретшее характер журнала лишь с 1892 г. «Сообщения» — это богатей-

[1] Сообщения... 1898. С. 173.

[2] Из отчета Палестинского общества / / Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. 1898. С. 172.

ший и любопытнейший сборник известий о положении церковных дел в Св. Земле, Антиохийском патриархате и отчасти в Константинополе. Кто станет читать сейчас упомянутые издания, тот уразумеет...[1] Только теперь, по развитии учено-литературной деятельности нашего Палестинского Общества,[2] оказалось возможным не смотреть более на Церковь в Сирии и Палестине *сквозь греческую призму*, как повелевала русская власть Русской Духовной миссии в Иерусалиме еще в 50-х гг. Палестинское общество исполнило и исполняет эту волю предержащей власти, смотрит на дела церковного Востока без всяких приспособлений, создающих оптический обман.

Интересно знать, как относится русская публика и печать к плодотворной деятельности Палестинского Общества? Отношения эти имеют много оттенков: есть лица, остающиеся в полном неведении о деятельности его, есть такие, которые неправильно представляют ее себе, есть неприязненно молчащие о ней, есть хамелеоны, изменяющие свои отношения к ней, смотря по обстоятельствам, но есть и лица, яростно нападающие на Общество и его деятельность.[3] Меньше всего, кажется, истинных почитателей у этого Общества. Немало еще сохранилось людей, которые продолжают смотреть на дела Востока сквозь захватанную «греческую призму», отчасти в целях оппозиции Обществу. К этому последнему вполне применимы евангельские

---

[1] Восполнением того, что можно найти нового и свежего в изданиях Палестинского Общества по вопросу о положении Восточной церкви, служит превосходное сочинение проф. Титова Ф. И. «Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский», начатое печатанием в «Трудах Киев. Духовной академии» с 1898 г. и оконченное в 1902 г. (и отдельной книгой в 1902 г.). Как было бы хорошо, если бы Палестинское Общество, со своей стороны, обнародовало все документы, касающиеся «миссии» преосв. Кирилла и хранящиеся в разных архивах Петербурга!

[2] Кстати сказать, мы не брали на себя задачи перечислить все издания Общества: их очень много, и они очень разнообразны.

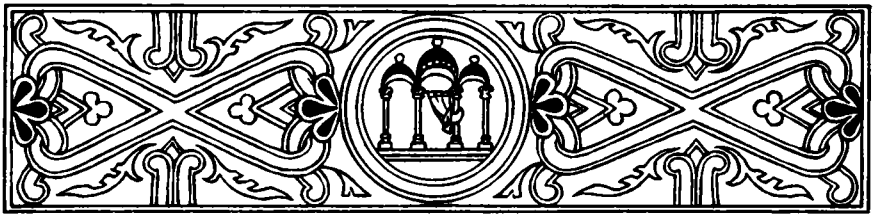
[3] В недавнее время нам прислана (без нашего ведома) из Константинополя брошюра под названием «Lettre d'un pieux orthodoxe Russe au patriarche oecuménique sur l'action systématique pour suivee en Russie contre les églises orthodoxes de l'orient» (Athènes, 1899). Как видно из заглавия, она написана русским и посвящена главным образом оценке деятельности Палестинского Общества на Востоке. Автор — отчаянный враг этого Общества, в одном месте своего произведения пишет: «Общество не имеет другой цели, как выгнать (?) греческое духовенство из Сирии и Палестины и стать обладателем Св. Гроба и других св. мест» (P. 5). Можно подумать, что речь идет о русском крестовом походе! Сколько появилось бы подобных же памфлетов в самой России, если бы Общество не так называлось, как оно называется, и если бы оно не имело могущественного покровительства!

слова: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем» (*Мф.* 13, 57).

Следует пожелать Императорскому Православному Палестинскому Обществу, чтобы оно с течением времени расширило свою многополезную и благотворную деятельность до тех размеров, какие намечены были немощной тогда Русской Духовной миссии в Иерусалиме — 40 и 50 лет тому назад (о чем мы уже упоминали выше).

Во всяком случае все, что совершено уже Палестинским Обществом, и все, что оно совершит в том же направлении в ближайшем будущем, составит блестящую страницу в истории России и многопоучительнейшую в истории Греко-Восточной церкви.





# СОДЕРЖАНИЕ

Введение ..... 5

Обзор источников истории Греко-Восточной церкви после падения Византийской империи — с критическими о них замечаниями ..... 27

Взаимные отношения Оттоманской Порты и подвластных ей христиан Греко-Восточной церкви ..... 78

Константинопольская патриархия ..... 164

Греческие школы, общеобразовательные и духовные, в Константинопольском патриархате ..... 331

Греческая церковь и римский католицизм ..... 433

Сношения Греческой церкви с протестантами во второй половине XVI в. ..... 488

Протестантская смута в Греческой церкви XVII в. ..... 528

Религиозная жизнь и нравы греко-восточных христиан (преимущественно в бытовом отношении) ..... 585

Краткие сведения из истории Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархатов ..... 633

**Алексей Петрович Лебедев**
ИСТОРИЯ ГРЕКО-ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ
ПОД ВЛАСТЬЮ ТУРОК
От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени

Редактор *Л. А. Абышко*
Корректор *Л. Д. Чернухо*
Оригинал-макет *Ю. В. Никитина*
Набор *Е. А. Хошимова*

**По вопросам реализации книги обращаться:**

*в Санкт-Петербурге*
ООО «Университетская книга»
Тел. (812) 640–0871. E-mail: ukniga@sp.ru
Торговый Дом «Гуманитарная Академия»
Сестрорецкая ул., д. 8. Тел./факс: (812) 430–9921.
E-mail: gumak@mail.ru. Сайт: www.humak.ru
Центр Православной книги «КИФА»
Издательство и склад: тел./факс (812) 572–7431.
E-mail: kifa-kniga@yandex.ru. Сайт: www.kifa-kniga.ru

*в Москве*
Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
Т ел. (495) 681-2009; e-mail: knigi@blagoslovenie.su
Сайт: http://blagoslovenie.su
«Университетская книга — Москва»
(495) 915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.) просьба обращаться:
129090, Москва, 2-й Троицкий пер., д. 6а, стр. 9,
Церковная лавка «Троицкая книга»
при Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.
Отдел «Книга — почтой». Тел. 8 (495) 600-6903.
E-mail: shop@bookshop.su. http://bookshop.su,
а также в издательстве
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, д. 37, корп. 1, кв. 71.
E-mail: oleg0107@yandex.ru
**Розничная продажа книг «Издательства Олега Абышко»:**
Санкт-Петербург, Тучков переулок, д.11
Магазин «Книжный окоп» (812) 323-8584

Сдано в набор 21.02.2012. Подписано в печать 13.04.2012. Формат 60×88$^{1}/_{16}$.
44 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3108

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12



«Книга профессора А. П. Лебедева заслуживает внимания по одному тому, что представляет первый в русской литературе серьезный опыт подробного изучения судьбы Православной Греческой церкви после завоевания Византии турками. Автор воспользовался для своей цели многочисленной иностранной литературой вопроса, весьма тщательно и критически изучил ее и воспроизводит в своем исследовании эту литературу всю сполна, до мелочей включительно. При этом книга написана ясным и простым языком и вполне пригодна для популярного чтения. Профессор А. П. Лебедев настоящим исследованием удачно пополнил целую серию своих работ по истории Греко-Восточной церкви».

*«Византийский Временник»*
*(1896. Т. III. С. 680)*