

А. П. ЛЕБЕДЕВ

# «ВЕЛИКИЙ И В МАЛОМ...»

Исследования по истории  
Русской Церкви



БИБЛИОТЕКА  
ХРИСТИАНСКОЙ  
МЫСЛИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ОЛЕГА АБЫШКО



## ИССЛЕДОВАНИЯ

**Се во истину возлюбил еси,  
везвѣстная и тайная премудрости Твоя явил ми еси...  
Слуху моему даси радость и веселіе,  
возрадуются кости смиренныя.  
Отврати лице Твое от грех моих  
и вся беззаконія моя очисти.  
Сердце чисто созижди во мне, Боже,  
и дух прав обнови во утробе моей.  
Не отвержи мене от лица Твоего...  
и Духом Владычним утверди мя...  
Жертва Богу дух сокрушен:  
сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит.**

Псалом 50, стихи 8, 10-14

А. П. ЛЕБЕДЕВ



# «ВЕЛИКИЙ И В МАЛОМ...»

Исследования по истории  
Русской Церкви и развития русской  
церковно-исторической науки

Научно-популярное издание

издательство  
олега абышко

Санкт-Петербург  
2005



**Лебедев А. П.**

ЛЗЗ «Великий и в малом...»: Исследования по истории Русской Церкви и развития церковно-исторической науки. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 384 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 5-89740-115-9

В очередной том церковно-исторических сочинений выдающегося русского историка Церкви, профессора Московской Духовной академии, заслуженного профессора Московского университета А. П. Лебедева (1845–1908) под общим названием «Великий и в малом...» вошли исследования и статьи по истории Русской Церкви и развития русской церковно-исторической науки. Основные темы сборника: становление и нелегкая судьба церковных наук в России, описание первых опытов и первых результатов этого становления на примерах книг архиеп. Мефодия и еп. Иннокентия Смирнова; жизнь и труды на благо России великого святителя, митрополита Московского Филарета (Дроздова); подготовка к предстоящему Всероссийскому собору и судьбы патриаршества в России; биографии известных русских церковных историков и многое другое. Как и всегда, работы А. П. Лебедева написаны легко и доступно, хорошим русским языком, но вместо присущего ученому чувства юмора в этих работах много сердечной боли и горьких для каждого русского человека строк, много искренности и — всегда только правда.

Книга рассчитана как на специалистов, так и на самый широкий круг любителей церковной истории.

ISBN 5-89740-115-9



© «Издательство Олега Абышко»,  
составление, подготовка текста  
к изданию, художественное  
оформление, 2005



**ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЛЕКЦИЯ  
ПО ИСТОРИИ ЦЕРКВИ,  
прочитанная в Императорском Московском  
университете, 11 октября 1895 г.\***

[Несколько сведений и наблюдений относительно хода развития церковно-исторической науки у нас, в России]

Церковно-историческая наука в нашем Отечестве по своему развитию и успехам стоит на незначительной высоте. Она далеко отстает позади церковно-исторической науки Запада — не только позади первенствующих западных национальностей: немецкой, французской, английской, но уступает по своему значению и национальностям второстепенным — итальянской, шведско-норвежской.

Одной из главных причин такого явления нужно признать слишком позднее включение церковно-исторической науки в состав прочих богословских наук, преподававшихся в русских духовных школах. В то время как на Западе давно уже ввели церковно-историческую науку в программу богословских школ, у нас едва начали помышлять о том же; и на первых порах взялись за это дело апатично, без всякой энергии.

А между тем церковно-историческая наука, как и всякая другая серьезная наука, может достигать надлежащего роста и развития только в связи с тем, как она поставлена и изучается в соответствующих школах.

Первые попытки ввести церковно-историческую науку в русских духовных школах относятся лишь к началу XVIII в. Но эти попыт-

---

\* Впервые опубликовано отдельным изданием в 1895 г. Сергиев Посад.

ки имели мало успеха, и не только в начале, но и в течение всего XVIII в. Известный Духовный Регламент, составленный современником и сподвижником Петра I, архиепископом Псковским, а потом Новгородским Феофаном Прокоповичем, выражает довольно забот о распространении и устройстве духовных школ в России; но так как Регламент покоится на схоластической почве, то в его проекте духовных школ почти совсем не было отведено места для истории церковной и гражданской. Историю, ту и другую, проектировалось преподавать в течение только одного года и притом в связи с изучением языков. История или исторические примеры должны были увеселять юношей, поглощаемых скучным делом изучения классиков. По мнению Регламента, ученики охотнее будут учиться, **«когда невеселое языковъ ученіе толь веселымъ познаніемъ міра и мимошедшихъ в мірѣ дѣлъ растворено имъ бѣдетъ»**.<sup>1</sup> История, по Регламенту, представлялась веселой забавой для скучающих юношей. Мнение невысокое! Едва ли оно хоть сколько-нибудь могло располагать к серьезному занятию историей. В частности, изучению церковной истории не было отведено самостоятельного места в школах, проектировавшихся Феофаном. Изучение ее сливалось и смешивалось с изучением гражданской истории.

Дальнейший ход русского духовного просвещения показывает, что школы, проектировавшиеся в Регламенте, прививались туго на русской почве; исторические и церковно-исторические науки долгое время остаются в полном пренебрежении. Через 40 лет по издании Регламента Екатерина II в одной инструкции Св. Синоду замечает, что семинаристы не знают ни истории церковной, ни истории гражданской.<sup>2</sup>

Во второй половине XVIII в. некоторые русские более просвещенные архиереи старались было заводить в семинариях классы истории, но, кажется, безуспешно. Московский митрополит Платон в шестидесятых и семидесятых годах прошлого столетия делает личную попытку ввести общую историю, т. е. историю церковную и гражданскую, в круг наук любимой им и очень важной по ее научному значению Троицкой семинарии, помещавшейся в Троице-Сергиевой лавре (месте, на котором в настоящее время находится

<sup>1</sup> Духовный Регламент. М., 1776. С. 40.

<sup>2</sup> Знаменский Д. В. Духовные школы в России. Казань, 1881. С. 471.

Московская Духовная академия). Ему удалось открыть необязательные классы истории для всех семинаристов, желавших по доброй воле учиться этой науке. Но дух времени, проникнутый схоластицизмом, не благоприятствовал успеху. Желавших слушать и изучать историю оказалось очень мало: трое из богословия, пятеро из философии и пятеро же из риторики (богословие, философия и риторика — это названия высшего, среднего и низшего классов тогдашней семинарии). И после митрополиту Платону не раз приходилось напоминать, чтобы занимались серьезнее историей. «Напоминается начальству семинарии, — писал он, — чтобы прилежное тщание иметь, дабы ученики учены были и успевали в истории церковной и гражданской, *ибо сие наипаче человека просвещенным делает*» (замечание глубоко справедливое). Но преподаватели, отдавая бóльшую часть времени изучению обязательных предметов, не соблюдали предписаний Платона, и история была в забросе.<sup>1</sup>

Так дело шло до самого конца XVIII в., до времени царствования Павла, когда по какому-то случаю обратили наконец внимание на печальное положение церковно-исторической науки в духовных школах. В это время от Св. Синода предписано было в богословском классе тогдашних семинарий и Академий, которые, нужно сказать, почти нисколько не отличались одни от других по своей программе преподавания, изучать «краткую церковную историю» с показанием, как значилось в синодском определении, «главных эпох». Все науки, преподававшиеся в семинариях и Академиях, разделены были на ординарные, т. е. более важные, и экстраординарные, т. е. маловажные. Первые должны были изучать все ученики, последним же обучались по собственной охоте. К этим экстраординарным, обездоленным наукам отнесены были и науки исторические. Притом на более важные предметы изучения (с тогдашней точки зрения) назначались утренние часы уроков, а на менее важные предметы — часы послеобеденные.<sup>2</sup> Едва ли нужно добавлять, что при таких условиях церковная история

<sup>1</sup> Смирнов С. К., *прот.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 332–333, 335.

<sup>2</sup> Чистович И. А. История Петербургской Духовной академии. С. 103, 106, 109.

нимало не оживилась. Некоторые лица, стоящие во главе церковного правительства, вынуждены были втолковывать как семинарскому и академическому начальству, так и преподавателям: каким образом вести такую небывалую науку, какой представлялась церковная история. В настоящее время можно только удивляться тем скромным требованиям, какие тогда предъявлялись относительно церковной истории. В начале текущего столетия вышеупомянутый нами митрополит Платон обращается со следующей инструкцией в знаменитую Славяно-Греко-Латинскую академию: «Ученикам философии и богословия читать (т. е. преподавать) историю всеобщую. Экзаменовывать каждый месяц один раз. Экзамен же не в ином чем должен состоять, как в испытании достопамятных случаев: твердо ли оные памяуют ученики. Ибо история ничего более не требует, как чтобы ученики весьма памятовали, что читали, а в особенности достопамятные в Церкви случаи. Сии случаи, например: когда христианство началось? Где апостолы проповедовали? Какие были гонения на христиан, и за что, и сколько и кем? Какие были ереси, когда, от кого и как они были истребляемы? Какие были соборы поместные и Вселенские, по какому случаю и когда?» Как видим, эта академическая программа по церковной истории ничем не отличается от тех, какие в настоящее время можно встречать даже в институтах для учащихся девиц. Замечательно: Платон в своей инструкции делает еще такую прибавку: «Не худо было бы, ежели бы учеников еще испытывать: всё ли они одобряют, или в чем не сомневаются ли, или не делают ли на что разумную критику (по части церковной истории). В таком случае сомнения объяснять, а разумную критику хвалить, неблагоразумную же поправлять».<sup>1</sup> Интересно было бы знать, откуда у прежних академистов, изучавших церковную историю, мог возникать критицизм, когда от них требовалось только «памятование достопамятных в истории случаев»; тем не менее этот параграф инструкции митрополита Платона заслуживает нашего внимания: им требовалось возбуждение собственного рассуждения в учениках и выработка самостоятельного взгляда на исторические события.

<sup>1</sup> Смирнов С. К., *прот.* История Славяно-Греко-Латинской академии. М., 1855. С. 296–297.

Как бы то ни было, вышеупомянутый указ Синода, появившийся в самом конце XVIII в., в правление Павла, и предписывавший ввести в тогдашних семинариях и Духовных академиях изучение по крайней мере «краткой церковной истории», не остался без некоторых последствий. Дело не ограничилось тем, что просвещеннейшие архиереи, вроде Платона, митрополита Московского, ревностно стали стараться о приведении в исполнение названного указа. Пришли к мысли, что если введена церковная история в круг наук, преподававшихся в семинариях и академиях, то непременно должны быть и книги, по которым можно было бы изучать науку. Мысль эта рождалась совершенно естественно, потому что книг, по которым можно было бы изучать церковную историю, совсем не существовало. В качестве учебных книг в семинариях и академиях употреблялись некоторые церковно-исторические сочинения, написанные на латинском языке и обязанные своим происхождением протестантским богословам, значит, таким лицам, которые могли писать только в своих интересах и в своем духе и, конечно, несообразно с требованиями русских духовных школ. По таким руководствам учиться было затруднительно: одно нужно было сокращать и изменять, другое добавлять и исправлять. Работы при пользовании этими книгами было много, а результат сомнителен и неопределен.<sup>1</sup> Оказывалось, что необходимо иметь сочинение по общей церковной истории, написанное русским и православным человеком. Такой человек и в самом деле нашелся. Имеем в виду Мефодия Смирнова (Мефодий — монашеское имя историка), питомца Славяно-Греко-Латинской академии, потом ректора Троицкой семинарии и Славяно-Греко-Латинской академии, наконец, архиерея в разных епархиях († 1815 г.). Мефодий принадлежит к образованнейшим лицам своего времени. Митрополит Платон называл его «умом проникательным и ученым».<sup>2</sup> Как профессор, этот ученый человек пользовался большой славой и популярностью.<sup>3</sup> Частью по собственной инициативе, а частью по побуждению со стороны духовного начальства, Мефодий, отвечая нуждам време-

<sup>1</sup> См.: *Liber Historicus* (о ней речь сейчас). Р. 9–10; *Смирнов С. К., прот.* История Троицкой семинарии. С. 335.

<sup>2</sup> Чтения в Общ. Люб. Духовн. Просвещ. 1877. Ч. III: Материалы. С. 54.

<sup>3</sup> *Смирнов С. К., прот.* История Троицкой семинарии. С. 279.



ни, решился составить сочинение по общей церковной истории, которое должно было служить пособием при изучении названной науки. Но напечатан только один том, написанный на латинском языке и носящий заглавие «*Liber Historicus...*» с пояснением, что книга обнимает историю христианской Церкви первых трех веков.<sup>1</sup> Издана в Москве в 1805 г. Вот первая книга по общей церковной истории, поставившая себе целью обозреть ход дел в христианской Церкви за три первых века. Как первая книга по нашей науке, она не может не заслуживать памяти потомства. Замечательно, что автор этого сочинения — Мефодий Смирнов, бывший в то время архиепископом Тверским, за свой труд получил сразу две монарших награды: звезду Александра Невского и бриллиантовый крест на клобук.<sup>2</sup> Указываем на это обстоятельство отчасти потому, что, как известно, в наше время никаких наград за научные сочинения не полагается; а отчасти — и это главное — потому, что факт этот очень громко свидетельствует об искреннем и деятельном желании самой верховной власти и высшего начальства всячески поощрять разработку церковно-исторической науки. Видно, что сознание важности церковно-исторической науки начинает значительно возрастать.

Позволим себе сделать несколько кратких замечаний о достоинствах и недостатках сочинения Мефодия «*Liber Historicus...*». Книга написана, несомненно, очень учено. Автор перечитал все лучшее, что можно было найти в то время в иностранной литературе по части изучения первых трех веков христианства.<sup>3</sup> Но, к сожалению, так как ученость автора была заимствована со стороны, то она составила, так сказать, лишь внешнюю принадлежность, внешнее украшение сочинения. Ученость автора мало оживила его книгу. В ней много дельных рассуждений и хороших объяснений; но рядом с этим много такого, что сильно затеняет ее достоинства. Например, жизнь Господа Иисуса Христа изображена так сухо, что

---

<sup>1</sup> Более полное заглавие книги такое: *Liber Historicus de rebus, in primitiva nisine trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia Christiana...* in 4-to.

<sup>2</sup> «Историч. Вестник». 1887, октябрь (в статье «Покушение на жизнь Мефодия»).

<sup>3</sup> Р. 13–80 указ. сочинения.

мы имеем перед собой только конспект и больше ничего. Ереси первых трех веков Мефодий излагает не в систематическом, а в хронологическом порядке, вследствие чего выходит большая путаница; сообщение сведений об еретиках напоминает собой послужные списки. О церковных писателях изучаемой им эпохи Мефодий говорит очень мало и недостаточно. У него нет ни раскрытия учения св. отцев, ни характеристики их сочинений. Говоря о причинах гонений на христиан, он довольствуется указанием лишь таких причин, о которых говорят христианские апологеты того времени. Без всяких оснований, автор отводит истории гонений последнее место в ряду явлений, им изучаемых. «История» Мефодия, ко вреду для своего дела, захватывает, кроме истории в собственном смысле, и церковное право (канонику), и науку о богослужении (литургику), и учение об отцах Церкви (патристику). Отсюда, как естественное следствие, сжатость изложения, переходящая в неприятную сухость стиля. Книга Мефодия тотчас по ее появлении в свет в 1805 г. была введена в качестве учебного руководства по церковной истории в Славяно-Греко-Латинской академии, где, как и в других академиях и даже семинариях, в то время преподавание велось еще на латинском языке. Но по правде сказать: книга едва ли хоть сколько-нибудь годилась для указанной цели. Она предполагает очень серьезную подготовку в читателе, каким не был тогдашний академик. Сочинение Мефодия нередко отсылает своего читателя за подробными разъяснениями того или другого вопроса к сотне книг в иностранной литературе. Ввиду этого сочинение Мефодия могло быть полезно разве для наставника церковной истории, да и то не для всякого. Заметим еще, что книга наполнена полемикой против протестантов, вследствие чего она теряет тон спокойного ознакомления с делом. В ней нередко встречаются рассуждения, которые, очевидно, сильно интересовали самого историка, но которые кажутся излишними для читателя.<sup>1</sup> Итак, мы видим, что недостатков в книге архиепископа Мефодия Смирнова было много — и неудивительно, если она в свое время не встретила сочувствия. И в школе, и в публике, и в науке она скоро была полузабыта. Не было даже попытки перевести «*Liber Historicus*» на русский язык, хотя церковно-историческая наука не может у нас

<sup>1</sup> Для примера укажем: р. 191, 217, 256–262.

похвалиться богатством литературы и в настоящее время. Все это мы говорим не для того, чтобы принизить нашего давнего соотечественника по науке: его достойное имя не забудется в истории нашей науки; а чтобы указать, как мало удачи имела первая попытка давнего русского ученого насадить церковно-историческую науку на русской почве. Он слишком поторопился. Еще много воды должно было уечь, прежде чем эта наука стала развиваться и крепнуть.

Прошли целые десятилетия, прежде чем наступили лучшие времена для церковно-исторической науки. Впрочем, и в первой четверти текущего века в царствование Александра I мы встречаем заметные старания надлежащей власти вызвать русских богословов к серьезному занятию такой важной в системе богословского образования наукой, какой должна была сделаться церковная история. В некотором отношении эпоху в развитии церковно-исторической науки на Руси составляет тот Устав семинарий и Академий, который выработан был в середине царствования Александра I, Устав Сперанского, так называемый по имени главного участника в его редактировании Михаила Михайловича Сперанского, впоследствии графа. Указанный Устав высочайше утвержден в 1814 г., но вошел в действие даже несколько раньше. С этого времени церковная история, как наука, получила более самостоятельный вид и более прочное положение среди других богословских наук. В Академиях положено было тогда преподавать церковную историю в последние два года академического курса (академический курс был тогда четырехгодичный, как и теперь), и притом преподавать *до обеда*,<sup>1</sup> — до обеда, т. е. из экстраординарных, какой именовалась церковная история еще в конце XVIII в. в официальных сферах, наука эта возведена в ранг ординарных. Несомненное повышение! А главное — в мотивированном проекте Академического устава 1814 г. церковная история не обинуясь названа возвышенным именем «Общего святилища», т. е. как бы всемирного храма. От преподавания и изучения церковно-исторической науки в Академиях при этом потребовали таких качеств и свойств, которые назад тому десять лет до этого времени и во сне никому не снились. Проект Академического устава выражает требование, чтобы в Духовных академиях излагалась ни больше, ни меньше как *философия ис-*

<sup>1</sup> Чистович И. А. История Петерб. Духовной акад. С. 170, 211, 268.

*тории*. А именно говорилось: «Науки исторические могут иметь две цели, и потому в двух разных отношениях и должны быть преподаваемы. Первая цель исторического изучения состоит в том, чтобы каждое происшествие, замечательное в событиях мира, уметь отнести к своему времени и месту и связать с обстоятельствами современными. Сей предмет обыкновенного учения истории. Вторая цель — высшая и несравненно полезнейшая — состоит в том, чтобы в связи происшествий открыть успехи нравственности; постепенное шествие (т. е. прогресс) человеческого разума и различные его заблуждения, судьбы ложных религий и преуспевание единой истинной — христианской. Все сии умозрения в связи их составляют то, что называется собственно философией истории. Как исторические науки (т. е. церковная и гражданская история вместе) в первом отношении составляют предмет низших училищ (т. е. семинарий), то истинным предметом академического учения, — заявляется в нашем документе, — должна быть философия истории».<sup>1</sup> Таков, по разъяснению составителей Устава, «необыкновенный предмет обучения истории» в Академиях в отличие от обыкновенного, которому отводилось место в семинариях. Действительно, это был необыкновенный предмет преподавания, потому что он должен был изумлять тогдашних малоученых богословов, почти вовсе не знакомых с исторической наукой, приобвыкших почитать на схоластической латыни, не имевших ясного понятия о западной науке и ее успехах. Потребовали теперь философии истории от таких наставников, которым назад тому десять лет нужно было втолковывать, что такое церковная история вообще, как нужно учить ей, которых знакомили, словом, с азами науки (как это делал митрополит Платон). Само по себе понятно, что под сенью Академического устава 1814 г. никакой философии истории не процвело.

На самых же первых порах оказалось, что и нет никакого русского учебника, по которому можно было бы знакомить учащихся с элементами церковно-исторической науки. Книга архиепископа Мефодия хотя и составляла новинку для рассматриваемого времени (не исполнилось еще и десяти лет со времени появления ее в свет), но однако она не годилась для учебника: она обнимала, как мы знаем, только небольшую часть церковной истории и имела

<sup>1</sup> Там же. С. 210, 213.

антипедагогический характер. — Вышло приказание составить учебное руководство по церковной истории, и Иннокентий Смирнов (монашеское имя нашего историка), впоследствии епископ Пензенский, составил второпях (тогда вообще очень любили спешить) книгу, озаглавленную «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в.», в двух томах. Сочинение вышло в 1817 г., в Петербурге. «Начертание» Иннокентия в продолжении полу столетия и было официальным учебником в Академиях и семинариях, а потому выдержало множество изданий. И это вместо всякой другой философии истории!

Остановимся на несколько минут нашим вниманием на труде Иннокентия Смирнова. Иннокентий получил образование в Троицко-Лаврской семинарии, по курсу наук стоявшей тогда не ниже Славяно-Греко-Латинской академии, окончив учение в 1806 г. А в 1812 г. его вызвали в Петербург и назначили профессором церковной истории в тамошней Духовной Академии. Затем Иннокентий был ректором Петербургской семинарии, продолжая оставаться и профессором по церковной истории в Академии. В 1814 г. он удостоен степени доктора богословия — редкостное и исключительное отличие в те времена. Наконец, его возвели в архиерейский сан, назначив епископом Пензенским, но недолго длилась его жизнь после этого назначения. Он умер в 1819 г., имея всего 35 лет от роду. Он сделался жертвой своего непомерного ученого трудолюбия.

Сочинение Иннокентия «Начертание церковной истории» есть не что иное, как его академические лекции, которые по напечатании их были введены в качестве учебника в средних и высших духовных школах. Труд этого историка далек от совершенства; но в положении Иннокентия и не было условий, благоприятствовавших полному успеху дела: он писал свою историю не потому, что чувствовал себя вполне обладающим нужными для этого знаниями, а потому что такого дела требовало от него духовное правительство. «Начало сего труда, — говорит автор к предисловию к «Начертанию», — есть единственно воля и расположение начальства». Этим сказано многое, если не все. Конечно, начальство может заставить начертать книгу, но оно не может как бы по действию волшебного жезла вдруг создать науку. Наука постепенным, медленным путем приходит к самосознанию, искусственно же ее нельзя насадить — в надежде, что она скоро вырастет. И сам Иннокентий скромно созна-

вал, что написанное им далеко от идеала истинной науки. В том же предисловии он говорит: «Сие начертание писано для исторической кафедры в духовном училище (т. е. Академии и семинарии. — А. Л.) и потому не может удовлетворять любопытству, ищущему открытия исторических тайн или подробностей о церковных происшествиях в собственной их полноте». Отсюда видно, что автор «Начертания» хорошо сознавал, как далек был его труд от требований серьезной науки, к которой стремится «ищущий открытия исторических тайн». Да и какого открытия исторических тайн или каких «подробностей о церковных происшествиях (как выражается автор) в собственной их полноте» стали бы мы требовать от Иннокентия, который после очень немногочисленного занятия церковной историей в Академии в каких-нибудь два года написал двухтомную книгу значительного объема и разностороннего содержания?

Сочинение Иннокентия во многом не самостоятельно. Автор широкой горстью черпал содержание своего труда из произведений двух немецких протестантских историков: Шпангейма, жившего в конце XVII в., и Вейсмана — в начале XVIII в.<sup>1</sup> Обратим, кстати, внимание на то, что эти учебные пособия нашего историка появились на сотню лет раньше его времени. В особенности обильно Иннокентий пользовался Вейсманом. Он не церемонясь выписывает целые тирады из труда немецкого ученого. Мало того: он иногда целиком списывает и самые заглавия разных отделов, встречающиеся у Вейсмана, сохраняя все особенности языка и не пренебрегая его цветистым красноречием.<sup>2</sup> Само собой понятно, что Иннокентию не до того было, чтобы критически проверять результаты, добытые немецкими учеными; и потому хоть и редко, но наш историк говорит так, как будто бы он был не православный, а протестантский писатель.<sup>3</sup> Сочинение Иннокентия впоследствии многими и много раз исправлялось, но сколько-нибудь значительных улучшений в нем не было сделано. То, что привносит наш автор от себя в

---

<sup>1</sup> См. мое сочинение «Очерки развития протестантской церковно-исторической науки». М., 1881. С. 59–60.

<sup>2</sup> См. в том же моем сочинении. С. 59.

<sup>3</sup> См. его замечания о свв. Иустине, Феофиле Антиохийском, Иринее и об источниках для истории ересей. Изд. 7-е. М., 1849. С. 16, 18–19, 51.



сочиняемое им по немецким образцам произведение, — все это не отличалось большими достоинствами. Так, если Иннокентий пользуется как историческим источником рассказом об Алексии, человеке Божьем, то одобрить его за это нельзя. Изложение книги сухое и мертвенное. Хорошо по крайней мере то, что книга была написана по-русски, а не по-латыни. Вообще в научном отношении сочинение Иннокентия стоит много ниже прежде рассмотренного нами сочинения Мефодия.

Свое полное значение Иннокентиево «Начертание...» имеет в том отношении, что это донныне единственное у нас серьезное сочинение, описывающее почти всю историю Церкви. Как учебник по церковной истории, оно замечательно тем, что это такой учебник, каких не пишут по этому предмету в наше время: со всем научным аппаратом, со ссылками на источники и пособия, с замечаниями критическими и вообще научными. В последнем отношении книга Иннокентия походит на учебники по церковной истории, какие существуют лишь на Западе.

Раньше мы упоминали, что книга Иннокентия, как учебник, со служила пятидесятилетнюю службу в наших духовно-учебных заведениях. Но спрашивается: если сам Иннокентий при составлении книги пользовался такими научными пособиями, которым истекла столетняя давность, то насколько должны были устареть результаты книги еще через 50 лет? И какими сведениями обладали студенты Академий, учась по книге, которая отстала от науки на полтора года?

Во всяком случае, рассуждая об Академическом уставе 1814 г., или Уставе Сперанского, — а это мы теперь и делаем, — нельзя не сказать, что одним из первых его плодов по части нашей науки было появление в свет вот этой рассматриваемой нами книги «Начертания...» Иннокентия, епископа Пензенского.

Под режимом Устава 1814 г. наши Академии, а с ними и церковно-историческая наука, прожили более чем полустолетний период времени — до 1869 г., когда появился новый Устав Академий. Можно ли что, и что именно, ставить в заслугу Устава 1814 г., если рассматривать его по отношению к нашей науке? Устав этот, нужно отдать ему честь, был очень эластичен. Сохраняя свои основы, он однако же мог претерпевать очень существенные изменения. Такие изменения коснулись и постановления церковно-исторической

науки в Академиях — и притом в благоприятном для этой науки смысле. В самом деле, следя за судьбой указанного Устава, мы с удовольствием замечаем: как мало-помалу, с течением времени, при действии этого Устава значительно разрасталась наша наука как предмет академического преподавания. В самом начале Устав ввел в Академиях только одну кафедру для изучения церковной истории; но, конечно, этого было слишком мало для такой фундаментальной богословской науки, как церковная история. Нужда расширения академического преподавания этой науки чем далее шло время, тем более чувствовалась. — И вот в 40-х, 50-х и 60-х гг. при действии все того же Устава, одна церковно-историческая кафедра постепенно разделилась на четыре самостоятельные кафедры: кроме кафедры по древней церковной истории — этой важнейшей отрасли церковно-исторической науки — появились кафедры: библейской истории, русской церковной истории и новой церковной истории Запада.<sup>1</sup> Ученых сил в Академии, назначаемых на разработку нашей науки, прибыло.

Каких же успехов достигла церковно-историческая наука при действии рассматриваемого Устава? Что касается школьного ее изучения, то дело это, по крайней мере к концу периода, было поставлено на значительную высоту. Методы улучшились; взгляды стали глубже и серьезнее; интерес к ней возрос; засветились надежды. В этом отношении и в последующее время школа едва ли сделала какое-либо поступательное движение. Дело школьного изучения нашей науки было уже налажено очень хорошо. Недоставало, однако же, одного и самого важного: нужно было, чтобы церковно-историческая наука перешагнула за пределы школы, и стала элементом общественного значения; конечно, для науки в этом случае есть только один путь — путь взаимообщения школы с окружающим ее миром посредством печати. Но этот путь в рассматриваемое время еще почти не был найден нашей наукой. Наша наука обязана была давать отчет о своей деятельности только перед начальством, а ничуть не перед обществом. Как известно, обычный способ, которым школа проявляет взаимообщение с окружающим ее миром и посредством которого дает обществу отчет о своей дея-

---

<sup>1</sup> Смирнов С. К., *прот.* История Московской Духовной академии. М., 1879.

тельности — это публикация результатов ее ученой деятельности путем печати; короче: печатание диссертаций на ученые степени, печатание в интересах общественной критики, которая должна исправлять недостатки и недочеты узко специальной школьной критики. Но этого обычного способа взаимообщения школьного и внешкольного миров не существовало в Академиях, построенных по Уставу 1814 г. Диссертации на ученые степени здесь писались, и в рукописном виде подвергались профессорской критике, но не печатались для всеобщего сведения. Школа была училищем в узком смысле слова. Подобно прочим богословским наукам, и церковная история не заявляла о ее научных результатах перед обществом: церковно-исторических диссертаций, написанных на ученые степени, печатать не требовалось. Видно, что стражи богословской науки боялись пускать ее далеко от себя: она казалась им еще неопытной, незрелой, способной сбиться с пути, способной скорее уронить свою репутацию, чем зарекомендовать себя с лучшей стороны. Правы ли были стражи, рассуждая так — дело для нас неважное. Важен сам факт... Если школа не имела способа входить во взаимообщение с окружающим миром указанным обычным путем, то также мало она была склонна оповещать внешкольный мир о результатах своей научной деятельности — необязательными способами — в форме необязательно написанных в интересах науки и народного просвещения книг, издания журналов и т. п. Если стражи богословской науки боялись за ее репутацию и не признавали нужным печатать богословские диссертации, то сама школа, еще мало уверенная в своих силах, опасалась входить во взаимообщение с внешкольным миром посредством печатания книг необязательного характера, издания журналов на свой страх и т. п. Богословы того времени книг печатали очень мало, журналов издавали еще меньше. Церковно-историческая наука в этом отношении разделяла общий жребий. Можно сказать даже: она еще более приучалась к смирению, чем другие богословские науки, потому что она считалась второстепенной богословской наукой. Встречались тогда такие случаи: профессор Академии, делаясь ректором ее, если он раньше преподавал церковную историю, должен был по принятии ректуры бросить преподавание этой науки и заменить ее догматическим богословием. Очевидно, в данном случае ректору давалось преподавание высшей науки, т. е. науки высшего качества, взамен науки низшего

достоинства. Лучшим, даровитейшим студентам Академии темы для сочинений на ученые степени преимущественно предлагались по догматическому богословию, а отнюдь не по истории. Церковную историю тогда смиряли; не удивительно, если она при таких условиях и сама смирялась. А потому книги церковно-исторического содержания появлялись крайне редко. Богословские журналы, которых в течение этого периода было очень немного, не гнались за статьями по вопросам церковно-исторической науки. Если же один из старейших богословских журналов «Христианское Чтение» (издававшийся при Петербургской Духовной академии) и вел на своих страницах отдел под заглавием «Духовная история», то в этом отделе хотя и давалось место статьям церковно-исторического содержания, но в них церковная история рассказывалась для общего назидания, а не изучалась сообразно требованиям науки и научной критики.

Одно можно утверждать, именно то, что при действии Устава 1814 г. церковная история заняла прочное место в ряду других богословских наук, а в связи с этим равно и то, что в это время было положено начало научной обработки рассматриваемой науки, в нашей, тогда очень небогатой, духовной печати. Впрочем, если бы нас заставили перечислить всех ученых, положивших начало обработки нашей науки в печати в разбираемое время, то мы не в состоянии были бы найти много лиц подобного рода; но во всяком случае упомянули бы имя знаменитого ученого протоиерея Александра Васильевича Горского, сначала профессора, а потом ректора Московской Духовной академии († 1875) — Горского, в течение 30 лет с большим успехом занимавшего кафедру церковной истории в названной Академии и стяжавшего себе почтенную славу не в рядах одних только специалистов. К сожалению, я не могу назвать ни одного сочинения Горского, которое давало бы ему особенно видное место среди людей, занимающихся нашей наукой; такого сочинения нет у Горского, но зато несомненно он был глубокий знаток и преданнейший адепт нашей науки. Благодаря вот этому-то Горский имел непомерно большое влияние на склад научной жизни Московской Духовной академии, так что Московскую Духовную академию, по господствующему в ней научному духу, с полным правом можно именовать Академией церковно-исторической науки. Подле имени Горского можно упомянуть и еще два име-

ни: Филарета, архиеп. Черниговского († 1866), и преосвящ. Порфирия Успенского († 1885), — этих двух ученых, воспитавшихся в эпоху действия Устава 1814 г., и по своим научным приемам и симпатиям принадлежавших преимущественно этим временам. Оба они положили прочное начало развитию серьезной церковно-исторической науки, хотя энциклопедизм их научно-богословских работ, желание обработать своими руками многие богословские науки одновременно — не дали им возможности сделаться специально историками, несмотря на то, что сюда больше всего склоняли их и любознательность, и научный инстинкт.

Замечательно, что как время, когда происходило введение в действие Устава 1814 г., ознаменовано было появлением церковного историка, принявшего на себя обработку общей церковной истории и как бы намечавшего путь дальнейшего развития этой науки — имеем в виду епископа Иннокентия, — так и последние годы жизни рассматриваемого Устава тоже дали нам церковного историка с достаточно широкими планами. Говорим о профессоре Петербургской Духовной академии Чельцове, который как бы хотел подвести итог знаний, эрудиции и успехов, достигнутых только что протекшим полувеком в области церковно-исторической науки. Названный профессор, принимаясь за свое дело, чувствовал, как он сам заявлял, «настойчивую необходимость» сделать подобное дело; но вместе с тем он сознавал (и открыто говорил об этом), всю «трудность для одного лица в скором времени представить опыт цельного и самостоятельного изложения церковной истории»,<sup>1</sup> — и это последнее признание вполне оправдалось на нем, хотя он, быть может, этого и не ожидал.

Иван Васильевич Чельцов, воспитанник Петербургской Духовной академии, в этой же Академии в продолжение 30 лет был профессором общей церковной истории. Это был человек талантливый, ученый, многознающий, с отзывчивой душой и с сердцем открытым для восприятия истины. Он умер в 1878 г.

Предприняв издание церковно-исторического курса, Чельцов в 1861 г. напечатал, как выражается он сам, «отрывок своих лекций»,<sup>2</sup> проще говоря, первый том «Истории христианской Церкви», охваты-

<sup>1</sup> Предисловие к его «Истории христианской Церкви».

<sup>2</sup> См. там же.

вающий кроме краткого описания жизни Господа Иисуса Христа и деятельности апостолов с некоторыми предварительными замечаниями общего содержания, и историю распространения христианства во II и III вв., и историю гонений на христиан в это же время с присоединением сведений о борьбе церковных писателей этого же периода с языческими писателями, направлявшими свою речь против христианства. Другими словами: первый том «Истории» Чельцова обнимает собой часть первоначального периода христианства, т. е. эпохи первых трех веков. За этим первым томом, по намерению Чельцова, должен был последовать ряд томов, или «отрывков», как предпочитает выражаться автор. Но никакого продолжения труда Чельцова не последовало. Профессор Петербургской Духовной академии ограничился указанным первым томом. Таким образом, предприятие ученого профессора почему-то остановилось, едва начавшись.

К сожалению, и по своим достоинствам произведение Чельцова не может быть высоко поставлено. В предисловии к своему труду автор указывает два качества изданной им части — самостоятельность и православность. Прежде всего заметим на это: мы не совсем понимаем, по какому побуждению в числе качеств своей книги автор указывает ее православность. Само собой разумеется, что православные историки писали, пишут и могут писать только в православном духе, пока они остаются в лоне Православия. Что касается самостоятельности, то этого качества мы почти не усматриваем в книге Чельцова. Книга написана под сильным влиянием церковно-исторического труда известного немецко-протестантского историка Августа Неандера, плодovitейшего писателя первой половины текущего века; местами наш автор просто копирует немецкий подлинник. Для нас не совсем понятно, каким образом свой подражательный и не оригинальный труд Чельцов решил назвать самостоятельным руководством.<sup>1</sup> Какая же это самостоятельность, когда, взяв в руки «Церковную историю» Неандера, легко составить себе понятие, что Чельцовым прямо взято из немецкого историка, что прибавлено или убавлено, что изменено или подчеркнено по сравнению с оригиналом; когда вообще мы без особенного

---

<sup>1</sup> См. прежде цитированное мое сочинение «Очерки развития протестантской церковно-исторической науки». С. 147.



труда отыскиваем красную нить, которой держится русский историк, и которую, как оказывается, он не сам спряд, а признал со стороны? Но нет надобности распространяться о таком труде, который имеет немного достоинств, и который окончился на первом томе вместо ожидаемого десятка томов. Почему Чельцов не продолжал своего труда, мы не знаем. Возможно, что он почувствовал: как недостаточно приготовлен он для такого предприятия, как составление общей церковной истории; возможно и то, что автору самому же, и притом скоро, наскучило такое дело, как переделывание чужого труда, столь известного и столь доступного для каждого, кто хотел бы ознакомиться с ним.

Вообще, если Чельцов имел в виду как бы подвести итоги сделанному в области церковно-исторической науки у нас и на Западе в его время, то нашего историка постигла полная неудача: начатый им труд никого удовлетворить не мог, сам же автор не показал должной энергии в преследовании своей цели и выполнении своей задачи. И таким образом историк достаточно засвидетельствовал на собственном примере, что наша церковно-историческая наука за весь период действия Устава 1814 г. не достигла не только больших, но даже и скромных успехов. Должно заметить, что если такой талантливый, многосведущий и чуткий, что касается истины, человек, как Чельцов, вздумавший обозреть прошедшие судьбы общей церковной истории, потерпел крушение, то кто же другой из его современников преобедил бы трудности и вышел бы победителем, став на его месте? Думаем, что пожалуй — никто. Церковно-историческая наука в рассматриваемый период в качестве предмета школьного преподавания сделала несомненные успехи; но ей недоставало ни зрелости, ни творчества в качестве науки, которая должна идти рука об руку с действительной наукой, издавна упрочившейся и поднявшейся на значительную высоту в наиболее культурных европейских странах.

Бесспорную эпоху в развитии церковно-исторической науки у нас в России составляет новый Устав Духовных академий, опубликованный и введенный в действие в 1869 г. Это так называемый в публике Макарьевский устав, именуемый так потому, что инициатором и главным редактором его был высокопреосвященный Макарий, впоследствии митрополит Московский. Устав 1869 г. в высшей степени благоприятно отзывался на положении церковно-истори-

ческой науки, и значение этой науки поднялось. Все науки академического курса, по этому Уставу, распределены были на три отделения; в числе их появилось и церковно-историческое отделение. Студенты, записавшиеся на это отделение, почти исключительно в течение четырех лет стали заниматься историческими науками. Понятно, какое следствие должно было вытекать отсюда. Вскоре это отделение в некоторых Академиях, например в Московской, сделалось самым популярным и переполнилось слушателями. Но важнее всего то, что рассматриваемым Уставом введено правило, чтобы степень магистра богословия давалась только за печатное сочинение, публично защищаемое обычно принятым порядком. А что касается степени доктора богословия, то эту степень стали теперь присуждать (и конечно за печатные сочинения) в Академиях, а не в Св. Синоде, как был раньше; а не в Св. Синоде, говорим, где этой степени удостоивались ученые люди только в редких и исключительных случаях. Короче сказать: в Академиях введены были по части приобретения ученых степеней совершенно такие же порядки, какие существовали и существуют в русских университетах. Это сильно продвинуло вперед церковно-историческую науку. Появилось значительное число как магистерских, так и докторских научных диссертаций по вопросам церковно-исторической науки. Даже представители двух остальных отделений в Академиях — неисторики — начали выбирать для своих научных работ темы преимущественно с историческим оттенком или основой.

Появилась церковно-историческая литература и стала заполнять ту пустоту, которая до сих пор так неприятно давала себя чувствовать в этой области. В наших духовных журналах — число которых около означенного времени значительно увеличилось — начало появляться много церковно-исторических статей, иногда очень ценных. Публика, читающая духовные журналы, начала заметно отдавать свое внимание этим статьям предпочтительно перед статьями по другим отраслям богословских знаний; вследствие чего в журналах стали отводить все более и более места статьям первого рода. Должно обратить внимание и на самый характер той церковно-исторической монографической литературы, которая появилась под влиянием Академического устава 1869 г., и на характер тех церковно-исторических статей, которыми главным образом с этого же времени стали наполняться наши духовные журналы. Указан-

ная литература и статьи приобрели характер разнообразия. Появились неодинаковые направления в разработке и уяснении тех или других церковно-исторических вопросов. Если прежде все сочинения церковно-исторического содержания писались по одному шаблону и представляли собой утомительную униформу, то теперь, как мы сказали, разнообразие заняло место прежнего однообразия. Точки зрения стали определяться не предметом, о котором говорят, а теми лицами, которые пишут об этих предметах. Сделалось возможным по самому писателю, независимо от предмета, о котором он пишет, угадывать, как он напишет, с каких сторон возьмет предмет, и куда склонятся его симпатии и антипатии. Появилось — повторяем — то, что принято называть направлением. Но, конечно, дело не дошло до того, чтобы возникли так называемые научные школы на манер западных — римско-католических и протестантских. В разработке нашей науки появился скепсис, столь мало обычный в богословских науках, не тот скепсис, который служит выражением недоверия к собственным силам и вообще болезненного состояния духа, а тот, который не самообольщается, ничего не хочет преувеличивать, а довольствуется дозой истины вместо «возвышающего нас обмана», и который есть выражение бодрого душевного состояния; словом, такой скепсис, который один известный русский писатель из числа наших святителей назвал «здравым, а не чахотным» (т. е. не чахоточным), и который (скепсис), по сознанию этого же писателя, должен расшифровывать церковно-исторические легенды и отыскивать здесь зерно истины.<sup>1</sup> Вот что мы видим. Ничего такого раньше не было. Новая церковно-историческая литература в большинстве случаев стала в отрицательные отношения к прежней церковно-исторической литературе, правда, очень бедной, но исполненной претензиями, свойственными бедности. Научные идеалы сильно изменились. Между учеными церковными историками стали завязываться литературные споры, часто очень интересные и вовсе не бесплодные, — споры, о которых раньше и

---

<sup>1</sup> Вот слова преосвящ. Порфирия: «Я слышу этот повелительный голос и внимаю ему, потому что это голос сомнения здорового, а не чахотного. Я обсуждаю Предание с научной неодносторонностью и изрекаю сущность правды, оповещенной нам легендарно» // Труды Киевской Духовной академии. 1872, июнь. С. 443.

помину не было и которые прежде вообще считались признаком дурного тона и отнюдь не поощрялись. Литературные борцы стали расходиться по окончании битвы, не подавая друг другу руки — и это никого не удивляло. Сколько-нибудь замечательное церковно-историческое сочинение тотчас после своего появления вызывало критику, и нередко неумеренную критику, оно делалось иногда предметом ожесточенных нападок. И это, конечно, не плохо, а хорошо. Еще Дидро говорил: «Горе тому сочинению, которое не вызывает раскола во мнениях».<sup>1</sup> — Но довольно и того, что мы сказали о значении Академического устава 1869 г. День появления на свет этого Устава можно считать днем действительного рождения церковно-исторической литературы у нас в России; с этого же времени церковно-историческая наука вышла за стены учебных заведений и сделалась явлением общественного значения, хотя это значение и до сих пор не так велико, как это было бы желательно.

Немного раньше издания Устава Академий 1869 г., как известно, появился новый Устав и для наших университетов. Это было в 1863 г. Этот Устав достопамятен в истории нашей науки. Им впервые внесена в круг предметов преподавания на историко-филологическом факультете и история Церкви. Такой кафедры раньше в университетах не существовало. Спрашивается: чем, какими побуждениями можно объяснить появление в университетах такой чисто богословской дисциплины, как история Церкви, такой дисциплины, которая в западных университетах обыкновенно называется *историческим богословием*? В ответ на вопрос нам приходилось слышать неодинаковые мнения. Одни думают, что церковная история введена в программу университетского образования, выражаясь фигурально, «для оздоровления корней», для предохранения от суемудрия века сего. Но я не разделяю такого мнения. В самом деле, если бы церковно-историческая наука была введена в университетах вследствие сейчас указанного мотива, то ее не заперли бы на историко-филологическом факультете, всегда и везде небогатым слушателями, а сделали бы ее обязательным предметом наравне с «Православным богословием». Да и Университетский устав 1863 г., появившись при министре Головнине, насколько я знаю, — не преследовал утилитарных целей, вроде тех, на которые указывает раз-

<sup>1</sup> Mahleur à l'ouvrage, qui n'excite point de schisme.

бираемое нами мнение. Другие думают, что Устав 1863 г. ввел подобного рода новый научный предмет в университетскую программу ради того, чтобы доставить этой полезной науке более удобные для ее развития условия, поставить ее в среду, чуждую всякой схоластики и догматической зависимости. С таким мнением, пожалуй, можно было бы согласиться, так как оно гармонирует с характером Устава 1863 г.; но мы встречаемся с серьезным препятствием, которое мешает нам вполне принять это мнение. Если бы Устав действительно руководился указанным мотивом, то он постарался бы освободить эту науку от прежних влияний на нее. Но ничего такого не было сделано. Церковная история должна была читаться в университетах лицами, непременно вышедшими из духовной школы. Университеты признаны не компетентными создавать профессоров церковно-исторической науки. Наиболее вероятным нам представляется такой мотив по занимающему нас вопросу: церковная история введена в круг университетского, а именно историко-филологического образования в интересах его полноты, цельности и завершенности. Нельзя не согласиться, что церковная история исследует очень важный фактор в исторической жизни человечества — христианство и его влияние на судьбы народов. Едва ли нужно доказывать, что допетровская Русь с ее преобладающим религиозным характером остается неясной, если мы не примем во внимание влияние на нее христианской Византии; едва ли нужно раскрывать, что мы не поймем истории романских народов, если не станем в то же время изучать историю Римско-католической церкви, и что судьбы германских народов и англо-саксов стоят в связи с историей развития Реформации. Христианская религия в жизни народов имеет более важное значение, чем просвещение, поэзия, искусство, право, развитие форм государственной власти и вообще культура. Вот почему дано место церковной истории в университетах по Уставу 1863 г. Однажды нам пришлось слышать и такое мнение, что церковная история и церковное право введены названным Уставом в круг наук университетских курсов в виде опыта: для того чтобы узнать, как хорошо привьются эти науки к новой для них среде, и в случае успешности опыта имелось-де в виду около них, как центра, создать в университетах богословские факультеты. Может быть. Но если так, то пришлось бы думать, что опыт не удался, что пробные шары не исполнили своего назначе-

ния, не поднялись высоко и запутались в кустарнике. Опять скажем: и это может быть, и прибавим: если так, то очень жаль! Всякая неудача в области умножения научных институтов прискорбна. Но как бы то ни было, какими бы побуждениями ни руководился Устав 1863 г., поставляя кафедру церковной истории в историко-филологической аудитории, во всяком случае остается налицо, как, по крайней мере, кажется мне, отрадный факт: в шести русских университетах воздвигнуты кафедры церковной истории, и на них шестеро благовестителей громко возвещают: о равенстве людей перед Богом, о братстве их во Христе и о свободе от суеверий и предрассудков, которой надо достигать.

Академии и университеты делали свое дело. Так шло до 1884 г., этой години реформы как для тех, так и этих. В течение означенного года вышли новейшие Уставы Академий и университетов, действующие и поныне. Устав Академий на несколько месяцев упредил своим появлением университетский; поэтому о нем прежде всего и скажем.

Академический устав 1884 г. произвел глубокое изменение в порядках и жизни Академий, но это последнее почти не коснулось положения церковно-исторической науки здесь. Во всяком случае, церковно-историческая наука и после появления этого Устава может безостановочно развиваться и крепнуть. Ничто не препятствует возвышению ее самочувствия. Можно благодарить Устав и за это. Есть, впрочем, один пункт в Уставе 1884 г., который можно истолковывать в смысле еще большего официального признания того значения, какое имеет наша наука в ряду других своих сестер. В Уставе заявлено, что рядом с высшей ученой академической степенью — доктора богословия, которая введена прежним Уставом, учреждена еще новая степень — доктора церковной истории; конечно, эту степень определено присуждать за церковно-исторические сочинения. Да, степень доктора церковной истории! Это такая степень, которой нет даже на Западе на богословских факультетах там! Думаем, однако же, что при учреждении этой невиданной ученой степени имелась в виду некоторая посторонняя цель. Пожелали доставить удовольствие русским университетам. Дело в том, что университеты, несмотря на то, что в них устроены церковно-исторические кафедры, лишены права удостоивать их питомцев ученой степени доктора церковной истории. Да к тому же и Академичес-



кий устав 1863 г. не учредил такой степени. Поэтому представители церковно-исторической науки в университетах волей-неволей должны были на первых порах украшаться не совсем соответствующей их профессии академической степенью доктора богословия. Чтобы дать университетам то, чего у них нет и не могло быть, Академический устав и определил доставить им степень доктора церковной истории. Само собой понятно, что и представители исторических наук в Академиях вместо прежней степени доктора богословия в настоящее время получают за свои диссертации звание доктора церковной истории.

Что касается Университетского устава 1884 г., то вы лучше его знаете, чем я. Впрочем, я все-таки слегка коснусь его. Как известно, до этого времени каждый профессор университета излагал перед слушателями из области своей науки, что хотел и сколько хотел, соображаясь лишь со своим вкусом и наклонностями. Новейший Устав ограничил эту свободу. Введен так называемый государственный экзамен для студентов и вместе с этим решено экзаменовать их «не из профессора, а из науки». Явилась нужда в программах наук. Составлена программа и по церковной истории. Об этой программе, как таковой, распространяться нечего. Все программы — известная истина — одинаковы. Я хочу сказать, что все существующие на свете программы одинаково неудовлетворительны, потому что они никого не удовлетворяют. Но не об этом у меня речь. Университетская программа по церковной истории при кажущейся краткости ее очень обширна. То, что содержится в ней, — изучение этого с кафедры в Духовных академиях разделено между пятью профессорами, а именно: 1) библейской истории, 2) древней церковной истории с позднейшей Греко-Восточной церковью (*это предмет моих специальных занятий в Московской Духовной академии*), 3) истории западных исповеданий, 4) русской церковной истории и, наконец, 5) истории раскола и русских сект. Но это еще не все. Часть вопросов, входящих в университетскую церковно-историческую программу, относится в Академиях к области вспомогательных по отношению к истории наук — патристики, церковного права и церковной археологии. Итак, если бы кто захотел, чтобы церковно-историческая программа университетского курса выполнялась действительными специалистами, т. е. лицами, знающими многочисленные источники науки и всю ее литературу, то потребовалось

бы пригласить для этого дела из Академии от пяти до восьми специалистов, т. е.  $\frac{1}{3}$  всех наличных ученых сил Академии. Право же, я не говорю парадокса. При теперешнем распределении богословских наук в Академиях по кафедрам, нет и не может здесь обрестись специалиста, который с легким сердцем взялся бы за это дело. Пользуясь фигуральным выражением, употребленным, при другом, впрочем, случае, неким греческим патриархом, церковный историк академического производства и пломбы, принимая на себя задачу выполнить означенную программу, приемлет на себя долг тяжелый, как пирамида. Я не знаю, какое заключение сделаете вы из моих слов. Но льщу себя надеждой, что это заключение будет построено вами по всем правилам логики, т. е. что оно послужит обнаружением снисходительности к тому, кто теперь перед вами.

Обозрев, насколько это требовалось нашей точкой зрения, новейшие академические и университетские Уставы шестидесятых и восьмидесятых годов, спросим себя: каких же плодов достигла наша наука при действии означенных Уставов? Если она двинулась вперед и оказалась не чуждой успехов, то какими фактами можно засвидетельствовать такое явление?

Мы уже замечали, что в последнее время, в особенности вследствие благотворного влияния академических Уставов, деятельность в сфере нашей науки заметно увеличилась и развилась. Если мы перечислим выдающихся ученых, заявивших себя трудами по части нашей науки в рассматриваемое последнее время, то найдем в этом лучшее доказательство указанного отрадного явления. Правда, таких лиц очень немного, но они все же есть. Из профессоров Академий упомянем: Троицкого, Болотова, Курганова. Профессор Петербургской Духовной академии И. Е. Троицкий, основательнейший ученый, притом же обладающий живой исторической восприимчивостью, известен своими трудами по истории средневековой Византийской церкви; искусный и тонкий синтетик. Профессор той же академии В. В. Болотов, еще молодой человек, представляет собой редкостного лингвиста: он знает многие новые языки (не исключая голландского), прекрасно — классические, а также еврейский, коптский и абиссинский; его ученые работы сосредоточиваются вокруг египетского христианства древнего времени; он до сих пор еще не доктор своей науки, а потому ценители церковно-исторических знаний вправе ожидать от него замечательного тру-

да; он неподражаем в исследовании исторических деталей. Профессор Ф. А. Курганов состоит при Казанской Духовной академии и славится многосторонней эрудицией, хотя его научные взгляды отличаются излишним ригоризмом и некоторым архаизмом; более всего он посвящает свои труды разработке вопроса об отношении Церкви и государства на Востоке и на Западе; человек очень мощный в области критики. Из числа личностей, принадлежащих собственно университетской среде и отдающих себя изучению нашей науки, в качестве ее профессоров, упомянем только двоих. А остальных исключаем, отчасти потому, что они в то же время состоят профессорами Академии и, следовательно, их деятельность входит в историю собственно этих последних; а отчасти потому, что они малоизвестны в *специальной* области нашей науки. Двое же, о которых мы считаем долгом упомянуть здесь, — это Иванцов и Лебедев. Протоиерей А. М. Иванцов, теперь уже покойный, мой предшественник по здешней кафедре, был питомцем Московской Духовной академии и впоследствии доктором богословия моей промоции. Но о нем еще столь недавно и так много в стенах здешнего университета было высказано похвального,<sup>1</sup> что если бы я и пожелал, не мог бы прибавить ни одного слова в том же роде; говорить же о нем в другом роде и тоне (известно, что совершенства нет в мире) считаю в настоящий раз неуместным. Не принимаю на себя задачи произвести оценку и другого, сейчас названного нами лица — А. С. Лебедева. Лебедев, профессор церковной истории Харьковского университета, питомец Московской Духовной академии и магистр ее, был одним из моих наставников по части церковно-исторической науки, а потому приговор над его ученой деятельностью представляю другим. Скажу о нем одно: строгое единство направления, гуманность взглядов, брезгливость ко всему лицемерному, показному, напускному, лжеименному — составляют характеристические черты нравственного лика этого мужа.

Как видим, мы немного насчитали людей, выдающихся в сфере нашей науки даже лучшего периода в ее развитии. Что же делать? Еще время, должно быть, не пришло...

---

<sup>1</sup> Два реферата в этом роде проф. М. С. Корелина и кн. С. Н. Трубецкого напечатаны в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1895 г.

Правда, под влиянием Уставов шестидесятых и восьмидесятых годов появилось в свете много церковно-исторических учебников. Но эти учебники обладают лишь тем редким качеством, которое города берет. Поэтому оценка такого качества выходит из пределов нашей компетенции.

Некоторым показателем успешного развития церковно-исторической науки текущего времени в нашем Отечестве могло бы, пожалуй, служить и то, что она начинает приобретать известность и встречать лестные отзывы за пределами России — и именно где же? — в Германии, которую довольно трудно чем-нибудь удивить. Так, в 1890 г. один знаменитый немецкий церковный историк Адольф Гарнак, краса столичного университета Пруссии, популярнейший ученый среди берлинского учащегося юношества, превосходно знающий русский язык, подвергая в издаваемом им журнале разбору одно только что напечатанное, выдающееся по своим достоинствам русское церковно-историческое сочинение молоденького русского ученого (который тогда только что сошел с ученической скамьи), писал: «В течение нескольких последних лет церковно-историческая наука в весьма значительной степени обогатилась работами русских ученых. Эти работы, конечно, немногочисленны: по части древней церковной истории в год появляется по одному более или менее значительному сочинению. Но зато они почти все отличаются похвальным усердием к делу и удивительной полнотой как в изучении источников, так и в знакомстве с литературой. Сочинения эти большей частью выходят из-под пера бывших питомцев Московской Духовной академии и позволяют составлять самое лестное суждение о серьезности и рвении, с которыми возделывается здесь церковно-историческая наука».<sup>1</sup> Нет слова, очень приятно слышать такие речи. Но мы не должны слишком самообольщаться. Гарнак хвалит русскую церковно-историческую науку за ее успехи, но хвалит — не скроем этого — так, как и добросердечный родитель хвалит своего сынка за пятерку, полученную им по латыни, т. е. немецкий ученый, очевидно, измеряет рост нашей науки масштабом, приличествующим лишь недозрелому ее возрасту. Нота снисхождения ясно слышится в приведенном отзыве Гарнака. Впрочем, и на том спасибо. И этого мы дождались только очень недавно.

<sup>1</sup> Theologische Literaturzeitung. 1890. S. 502.

Внимательный слушатель, вероятно, заметил, что речь наша почти исключительно ведется о развитии общей церковной истории, т. е. церковной истории иностранной — греческой, латинской и т. д., начиная с древнейших христианских времен. Мы имели дело с именами, более или менее известными у нас по части разработки именно этой отрасли церковно-исторических знаний. Но почему же мы пропустили имена многих видных деятелей в разработке отечественной церковно-исторической науки? Не оттого ли наша картина или очерк и вышли бедны, бледны и не слишком отрадны, что мы, говоря об одних деятелях церковно-исторической науки, прошли молчанием других? Совершенно справедливо. Но мы умышленно так поступили и не видим в этом ошибки. По нашему мнению, мерилom развития нашей науки служат успехи ее в области общей церковной истории или иностранной, древней и новой, а не отечественной. Изучение этой последней не может быть безошибочным мерилom преуспевания церковно-исторической науки в данной стране. Потому что нет такой христианской страны, где отечественная церковная история не была бы предметом более или менее ревностного изучения. Не то видим по отношению к общей или иностранной церковно-исторической жизни. Не все народы отдаются ее изучению, а только самые культурные народы. Нужно много благоприятных условий, чтобы какой-либо народ от изучения своей полной истории перешел к изучению *не* своей истории и достиг здесь известной степени совершенства. Но будем говорить исключительно о нашей стране. Изучение отечественной истории у нас, как и везде, впрочем, и легко, и удобно. Все книги под руками, все они разогнуты и читать их можно без затруднения. Совсем в других условиях находится ученый, принимающий на себя труд исследовать чужую церковно-историческую старину. Книги написаны на других языках или их наречиях, и часто трудны для понимания. Нередко недостаточно знать один или два-три языка, чтобы с успехом исследовать чужую старину (например, древнехристианскую жизнь), а нужно знание чуть не двенадцати языков. Книги, с которыми приходится иметь дело, часто невразумительны вследствие коренной разницы нашей привычной жизни от жизни иноземных народов. На изучение мелких подробностей уходит масса времени и притом часто безо всякого результата. Изучение, значит, затруднительно. Если хотим мы сделать что-нибудь новое в рассматривае-

мой области науки, работать по хартиям и документам, то должны ехать в Константинополь, Вену, Эскуриал, куда-нибудь в Ватикан, в Британский музей, — вообще за тридевять земель. А у многих ли есть к этому возможность? Далее, допустим, что мы взяли для изучения какую-нибудь сторону общей или, что то же, иностранной церковной истории — древней или новой; но для того чтобы наше изучение получило действительную ценность, мы должны стать в отношения соперничества со многими учеными разных национальностей, тоже, но ранее нас, занимавшимися этой же стороной дела; повторить только то, что они сделали — значит почти ничего не сделать. А для того чтобы превзойти их, нужны исключительные силы, выдающийся талант, особенная умственная зрелость. Между тем исследователь русской церковной истории соперничает лишь со своими соотечественниками в разработке данного вопроса — и ему легче достигнуть успеха, и даже значительного, в предпринимаемом им труде. Вот почему при всем нашем желании мы так мало насчитали выдающихся ученых работников в области общей истории. В сущности, и из числа тех, кого мы упомянули раньше, иных можно было бы вычеркнуть без большого ущерба для нашего дела, т. е. для обстоятельности предпринятой нами характеристики состояния нашей науки среди наших ученых. Но мы желали быть беспристрастными, и потому говорили, как о представителях научного движения в области общей церковной истории, обо всех скольконбудь важных в этом отношении писателях. Мы не хотели быть слишком разборчивыми и ригористичными. В неизмеримо более благоприятном положении мы находимся, если примем на себя задачу перечислить важнейших историков, с успехом работавших и работающих в области отечественной церковной истории. Без малейшего затруднения, без всякого напряжения памяти мы тотчас насчитаем целый десяток ученых, имена которых занесены или будут занесены на скрижали, куда вписываются имена доблестных сынов Отечества. Кто знаком с историей как наукой (а кому в наше время она неизвестна?), тот и сам припомнит имена: Филарета Гумилевского, Макария Булгакова, Е. Е. Голубинского, Д. В. Знаменского, И. И. Малышевского, Кояловича, Н. И. Субботина, С. Т. Голубева, Н. Ф. Каптерева, А. П. Доброклонского. И по совести скажем мы, что как трудно сделаться знаменитостью, посвятив себя изучению общей церковной истории, так легче пожать лавры

на изучении русской церковной истории. Не было еще примера, чтобы какой-либо недаровитый человек стяжал себе известность, занимаясь изучением общей церковной истории, чтобы такой человек обогащал науку общей церковной истории. Но чего нет и не может быть в указанном случае, это самое встречается, когда и небогато одаренный способностями прильнет усердно к изучению русской церковной истории. Бывает, что иной питомец высшей духовной школы с посредственными дарованиями, по какой-нибудь случайности или почувствовав расположение к занятию отечественной церковной историей, выйдет с серпом на это поле, начнет изъяслять притязание «зватися от человек учителю», притязание на уважение и значение, и не по долгом времени в самом деле приобретает репутацию ученого человека, оставаясь, разумеется, по-прежнему посредственностью в умственном отношении. И такие примеры у нас въяве. Подобных чудес не видано и не слыхано в области науки по общей церковной истории. Для достижения известности в этой сфере научной деятельности, кроме рвения, таланта, нужно знание многих наук академического курса и серьезное знакомство со многими же науками, изучаемыми на историко-филологических факультетах наших университетов.

Но, думаю, пора мне уже и кончить свою речь; начало моим лекциям, таким образом, положено, а продолжение их последует в свое время.<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Лекция эта прочитана была со многими пропусками ввиду краткости времени, употребленного на ее произнесение.



## **ДВА ПИОНЕРА ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ У НАС И НЕМНОГИЕ СВЕДЕНИЯ О ЖРЕБИЯХ ИХ ПРЕЕМНИКОВ\***

В далекие старые времена в Греческой церкви церковная историография имела многих примечательных представителей. Эта область богословских наук возделывалась с удивительной энергией. То ли видим в новейшее время? Ничего похожего. Можно быть уверенным, что редко кому известен даже по имени хоть один греческий церковный историк новейшего времени. Это не потому, что в наше время больше обращают внимание на западных историков и их изучают, оставляя в стороне греческих. Нет, греки ничего не дают сколько-нибудь примечательного в данном отношении. Нам ровно нечему учиться у них. Начиная с XV в., со времени падения Византии и до настоящего времени известно только два сочинения, принадлежащих перу греческих богословов и сколько-нибудь заслуживающих внимание историка. Да и то имеем в виду сочинения очень не новые. О них мы только упомянем, потому что останавливаться долго на них значило бы понапрасну тратить дорогое время. Одно из этих сочинений написано Досифеем, патриархом Иерусалимским, жившим в конце XVII в., а издано оно в начале XVIII в. Оно называется «История Иерусалимских патриархов». Книга включает в себе до 2000 страниц и представляет, вопреки заглавию, общий очерк церковной истории с древних времен — с обращением преимущественного внимания на историю Иерусалим-

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник» за 1907 г. Май. С. 101–167.



ского патриархата. Другое сочинение принадлежит митрополиту Афинскому Мелетию: «Церковная история». Эта история издана в трех томах в 1783 г. Написана же она автором в начале XVIII в. и доведена до того времени, когда жил сам автор.<sup>1</sup> Вот и все более замечательное, чем одарила православная Греция науку в последние столетия.

Видно, что церковная Греция потеряла ключи науки. Что касается единоверных нам славян, то нам никогда не приходилось ни видеть церковно-исторических сочинений, принадлежащих славянским богословам, ни слышать о них. Вообще, как известно, наука у славян весьма не процветает. Быть может, славяне в простоте души ждут: не даст ли им щедролубивая Россия и церковно-историческую науку, как она осыпала их великими и богатыми милостями в других отношениях.

Остается обратиться к судьбе церковной историографии на русской почве. Можем ли, по крайней мере, мы, русские, похвалиться в этом отношении хоть чем-нибудь перед греками и славянами? Далеко нет, и во всяком случае очень мало. Мы также бедны церковно-историческими научными трудами, как и вся вообще Православная Церковь. Долго было бы объяснять причину такого явления. Пришлось бы винить и строгую цензуру, и русскую косность, и неблагоприятные условия, в каких находилась доньше церковно-историческая наука в ряду прочих богословских наук, и пр., и пр.<sup>2</sup> Скажем одно: церковно-исторической литературы на Руси почти нет, потому что не была развита потребность в такой литературе, долгое время не было сознания ее важности.

Конечно, при таких условиях невозможно и требовать, по крайней мере от прежней богословской учености, чтобы она оставила нам какие-либо труды по этой науке. Кто бы стал заниматься ею в то время? Зачем? Для кого? И вот не только в прежние века, но и в XVIII в. никто у нас не оставил после себя никакого церковно-исторического сочинения в смысле курса или учебника. Но стоило дать

---

<sup>1</sup> Подробности о Досифее и Мелетии см.: *Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви*. СПб., 1904. Изд. 2-е. С. 63–68.

<sup>2</sup> См. мою статью «Условия развития церковно-исторической науки у нас» // *Богословский Вестник*. 1907. Апрель; а также мою книгу «Церковная историография».

только небольшой толчок церковно-исторической науке — и наука церковно-историческая появилась, показала ростки, заговорила, хоть и не зацвела. Таким толчком мы должны признать Синодский указ в конце XVIII в., предписывавший преподавать в Духовных академиях, как выражается указ, «церковную историю с показанием главных эпох». Этот указ достопамятен в том отношении, что вызвал появление на свет первого русского церковного историка, который оставил нам в наследие первый опыт по общей церковной истории. В самом деле, требовалось учить юношей церковной истории, но как их учить, по какой книге? Самой необходимостью вещей наука богословская вынуждалась составить хоть какой-нибудь учебник по церковной истории. Так и было. 1805 г. — это год, когда родилась на свет первая книга по нашей науке.

Этот год должен быть памятен для любителей церковно-исторической науки. Творцом этой книги был Мефодий, архиепископ Тверской, впоследствии Псковский.

## **I. Мефодий (Михаил) Смирнов**

Мефодий, архиепископ Псковский, Лифляндский и Курляндский (1761—1815), родился в г. Верее и был сыном священника. Из этого города отец его потом перешел в село Дерюзино, близ Троицкой лавры, а отсюда в село Малое Алексино, расположенное в той же местности. Поводом для его отца к переходу в эти два села было желание его дать возможность с большими удобствами учиться его сыновьям в знаменитой тогда Троицкой Лаврской семинарии. Будучи в этой семинарии, Михаил (в монашестве Мефодий) своими блестящими способностями обратил на себя внимание прозорливого митрополита Платона. Последний перевел его в Московскую Славяно-Греко-Латинскую академию, назначив ему усовершенствоваться в греческом языке, и для этого он дал ему помещение в греческом монастыре, находящемся рядом с названной Академией. Молодой студент и здесь обнаружил замечательные успехи; в награду ему Платон приказал начальству шить для него какое-то особое платье, лучшее, чем каким довольствовались прочие студенты. Затем мы видим его учителем греческого и еврейского языков в Лаврской семинарии, столь любимой Платоном. Через год он дела-

ется префектом (инспектором) и ректором ее в скромном сане иеромонаха. Интересно отметить, что ректор Мефодий часто совершал в Сошественской церкви литургию на греческом языке, причем и диаконы, и певшие службу семинаристы тоже делали свое дело на том же языке. Как известно, Московская Духовная академия, наследница Лаврской семинарии, раз в год в течение Пятидесятницы имеет обыкновение отправлять литургию на греческом языке. Не есть ли это остаток, наследие от греческих священнослужений ректора Мефодия? Через семь лет он переводится в Москву и делается ректором Славяно-Греко-Латинской академии, в сане архимандрита. Любопытно, что здесь в одной из аудиторий он начинает вести те самые беседы, которые в наше время стали называться внебогослужебными и которыми стали хвастаться как счастливым изобретением; на беседы о ректора собиралась большая масса всякого народа. Результатом этих бесед было сочинение Мефодия под заглавием «Толкование на послания ап. Павла» (еще при жизни его выдержавшее три издания и признанное строгим критиком, митрополитом Евгением Болховитиновым, как «примерное в своем роде»). В это же время завязались какие-то сношения между английскими теологами и Русской Церковью, по-видимому, по вопросу о соединении двух этих Церквей, и Мефодий должен был представить для указанных теологов «ответы» о различии Восточной церкви от Западной, о почитании икон и т. д.<sup>1</sup> Следует отметить, что Мефодий был талантливейшим профессором. О нем рассказывают, что когда Мефодий был переведен из Троицкой семинарии в Московскую академию, то троицкие студенты богословия *толпами* устремились за ним в Академию, чтобы дослушать изложение им богословской системы.<sup>2</sup> (Нужно помнить, что две эти школы в то время мало чем отличались одна от другой.) В 1794 г. Мефодий, еще в сане архимандрита, был вызван в Петербург для заседания в Синоде, в качестве его члена. Как член Синода, он должен был иметь аудиенцию

<sup>1</sup> Начертание жизни и деяний (?) Мефодия, архиеп. Псковского и т. д. М., 1823. С. 5–10; 25–26. (Издание редкое.) Но здесь жизни Мефодия и его сочинениям посвящено лишь 24 страницы, остальное же пространство в книге заполнено балластом — проповедями Мефодия.

<sup>2</sup> *Смирнов С. К.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 179.

у Екатерины II. И вот в том самом Таврическом дворце, в котором ораторствуют Алексинские, Аникины, Джапарадзе и Пуришкевичи, Мефодий произнес похвальную речь императрице; последняя была настолько милостива, что пригласила скромного архимандрита к своему царскому столу. Мефодий был очарован и, выходя из роскошного дворца, сказал самому себе: «*Quod felix sit faustumque!*» («Да буду я счастлив и благопоспешен!»). Через шесть месяцев после этого на долю Мефодия выпала честь произнести слово в день тезоименитства государыни, в ее присутствии и в присутствии всего царствующего дома. Проповедь московского ректора произвела сильное впечатление на наследника престола Павла Петровича, который в тот же день потребовал представить ему ораторское произведение (очевидно, оно было написано). А 30 ноября, встретившись с Мефодием в придворной церкви, цесаревич приветливо сказал Мефодию: «Я весьма рад, что имел случай познакомиться с вами». Какой невозвратимой стариной веет от этих указанных придворных нравов, и как просты и непосредственны они были! В 1795 г. Мефодий сделан был епископом Воронежским, а потом в течении двадцати лет он перебывал архиереем и в Коломне (тогда еще существовала Коломенская епархия), и в Туле, и в Твери, и, наконец, во Пскове. В 1803 г. он сделан членом Синода и возведен в ранг архиепископа. Не следует забывать и того, что он состоял членом Российской Академии наук. Мефодию, кроме того исторического труда, который подлежит нашему рассмотрению, богословская наука обязана многими сочинениями, между которыми в глазах церковного историка заслуживает наибольшего внимания его «Рассуждение о древности и важности так называемых апостольских правил»<sup>1</sup> (М., 1803). Прибавление слов «так называемых апостольских» ясно свидетельствует, что автор считал их подложными (какое признание едва-едва лишь в последнее время получило права гражданства, да и то только для высших школ).

Мы не можем отказать себе в истинном удовольствии познакомиться читателя с духовным завещанием Мефодия. На наш взгляд, оно очень замечательно. В нем говорится: «Деньги мои 10 000 рублей (на наши деньги это составит не менее двадцати тысяч) раздать бедным и нищим, из коих бы те и другие просили подаяния, именно:

<sup>1</sup> Начертание жизни Мефодия. С. 11–18.

Христа ради, а не иным каким-либо светским выражением» (например, ради борьбы с монархизмом и бюрократией). Деньги эти вверялись Московской духовной консистории, раздача же их должна быть произведена по воле архипастыря Московского.<sup>1</sup> Во-первых, нельзя достаточно похвалить высокопреосвященнейшего Мефодия, что, по-видимому, все свои деньги, и деньги большие, он завещал самым естественным архиерейским наследникам — нищим. Во-вторых, очень трогательно, что наследников этих он приказал искать в Москве и ее пределах, где он воспитался, учился, учил и научился право править слово истины: благодарность и признательность за соделанное нам добро суть высокие дары Божии. Недаром же митр. Платон писал Амвросию, митр. Петербургскому, отзываясь о нашем Мефодии как «человеке доброй души и редких достоинств».<sup>2</sup> Далее, очень интересно распоряжение Мефодия о своей библиотеке. «Книги мои, — читаем в его завещании, — отдать в библиотеку семинарии Троицкой лавры, из коей библиотеки не передавать тех книг никуда». Но так как в год смерти Мефодия Троицкой семинарии уже не существовало, то книги его, а равно и некоторые ценные рукописи поступили в Московскую Духовную академию, заменившую собой здесь семинарию (с 1814 г.).<sup>3</sup> Говорят, что библиотека Мефодия долгое время составляла предмет удивления, главным образом по множеству ценных и редких книг: приезжавшие в лавру на поклонение святыне, если они были причастны науке, посещали и библиотеку Академии, чтобы зреть ее сокровища, наследованные ею от Мефодия. Стоимость этой библиотеки доходила до 15 000 руб., очень большие деньги для тогдашнего времени. Остальное свое имущество (неизвестно, в чем оно заключалось) владыка отказал своему брату, но не в собственность, а затем, что-

<sup>1</sup> Начертание жизни Мефодия. С. 19.

<sup>2</sup> Смирнов С. К. История Троицкой Лаврской семинарии. С. 489. Поучительную картину нравственных отношений Мефодия находим в «Начертании жизни Мефодия». С. 23–24.

<sup>3</sup> Смирнов С. К. История Московской Духовной академии. М., 1879. С. 283. Из библиотеки приснопамятного Мефодия и у меня в настоящую минуту находится под руками четыре латинских тома с надписью: «ex libris Methodii a Smirnov» (по-видимому, сделанной от руки жертвователя).

бы он дал имуществу такое употребление, на какое «вразумит его Господь Бог». Подлинно, Мефодий был «добрый раб» и, без сомнения, он «вниде в радость Господа своего» (Мф. 25, 21).<sup>1</sup>

Изложенные сведения о Мефодии, с нашей точки зрения, очень интересны. Но мы обладаем и еще более интересными. Мы имеем возможность составить себе понятие о нем *как ученом*, заглянуть в сокровенные уголки его души, жаждущей серьезных знаний. Нужно сказать, что Мефодий был в самых дружественных отношениях с тогдашним светилом богословской науки, митрополитом Платоном. Платон называет его «умом проницательным и ученым». <sup>2</sup> Между этими лицами велась самая оживленная переписка, остатки которой сохранились и до нас. Переписка эта замечательна тем, что она посвящена разъяснению и церковно-исторических вопросов и позволяет хоть немного заглянуть в душу нашего первого историка, Мефодия, определить интересы и стремления его. К сожалению, мы можем сделать это в очень незначительной мере. Одна из причин заключается в том, что рука какого-то неизвестного вандала вырезала из писем митр. Платона самые важные для нас места, а именно: где Мефодий и Платон обмениваются своими мыслями по вопросам истории Церкви. <sup>3</sup> И кому это понадобилось? Без сомнения, это есть дело какого-нибудь безрассудного рутинера, возмущавшегося свежестью и новизной воззрений названных нами ученых иерархов. Но напрасно, однако же, трудился неизвестный вандал! И из тех отрывочных фраз, и из тех изуродованных и урезанных периодов, какие избежали ножниц и ускользнули от бдительности нашего инквизитора, можно при должном внимании прийти до кое-чего очень важного. Во-первых, мы с несомненностью можем видеть предметы, о которых спорили двое ученых мужей в конце XVIII в. Такими предметами были вопросы о св. Афанасии, его низложении с кафедры, о смерти Ария, о соборах, о правилах соборов Сардикийского и Карфагенского. Во-вторых, и это главное: открывается возможность судить о направлении их богословствования и науки. На

<sup>1</sup> Начертание жизни Мефодия. С. 20, 22.

<sup>2</sup> Извлечение из писем митр. Платона к архиеп. Мефодию (сообщение проф. П. С. Казанского) // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1877. Материалы. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 46, прим.

основании одного места из письма Платона можно догадываться, что они ставили Св. Писание неизмеримо выше так называемого Предания.<sup>1</sup> В этом находим указание, что они до известной степени сходились с протестантами и чуждались римско-католических взглядов. Сличая это не совсем ясное указание с тем, что говорит Мефодий об этом вопросе в своей «Церковной истории», можно утверждать о нашем историке, что он в воззрениях на Предание сближается с протестантами.<sup>2</sup> Далее, между Мефодием и Платоном возникает спор относительно свидетельства церковного историка Феодорита о смерти Ария. (По Феодориту, будто бы Александр, епископ Константинопольский, вымолил у Господа смерть Ария: кн. I, гл. 14.) Платон склонялся к защите этого сказания, а Мефодий, напротив, отвергал его, считая его не заслуживающим вероятия, противным своим научным представлениям. Платон рассуждал, что если одно станешь отвергать в древних свидетельствах, то придется отвергать и другое; а в таком случае, например, «повествования Феодорита, если они окажутся противными нашему мнению, или должны быть исключены (зачеркнуты), или потеряют свою вероятность», — рассуждал Платон. Мефодий же хотел, чтобы рассказ Феодорита о поносной смерти Ария «был исключен», т. е. отвергнут наукой. Наконец, между ними возникли какие-то горячие споры по вопросам догматическим, в понимании которых они решительно расходились друг с другом. Мефодий писал Платону: «Не будем более спорить с вами по вопросам догматическим», и затем добавляет: «Мы расходимся с вами в самых началах, но это не мешает нашей дружбе». Переписка двух корифеев тогдашней науки почему-то носила на себе печать тайны. Платон посылает Мефодию одно «рассуждение», очевидно, с догматическим оттенком и замечает: «Это рассуждение никому другому не сообщу, кроме тебя». Просит критики с его стороны, но при этом Платон пишет: «Сообщи мне. Говорю, мне одному».<sup>3</sup> Вот и все, что мы можем ска-

<sup>1</sup> Извлечение из писем... С. 54.

<sup>2</sup> Точное заглавие книги помещено ниже. См. в книге С. 149–150.

<sup>3</sup> Извлечение из писем... С. 54–55. Следует заметить, что в одном из своих писем Платон упоминает о получении Мефодием письма от императора Павла, чуть ли не в год восшествия его на престол. Платон считает это важным отличием (С. 52).

зять о направлении богословского ума Мефодия. Этого, конечно, очень немного; но теперь мы, по крайней мере, понимаем, почему письма Платона подверглись инквизиционному ножу. С известной точки зрения они действительно заслуживали того. Без сомнения, в письмах было и еще многое, более важное, более характеристичное, чем то, что пощадили ножницы неизвестного цензора. Замечательно, что ученая переписка Мефодия с Платоном относится к тому времени, когда первый тоже уже сделался архиереем. Очевидно, Мефодий был действительным ученым, который интересовался вопросами, в особенности церковно-историческими, не ради профессии, но по чисто научным побуждениям. Из приведенных отрывков в письмах названных лиц видно, что Мефодий обладал умом самостоятельным, критическим и даже скептическим. Можно ли было ожидать этого от какого-то Мефодия, нам теперь почти вовсе неизвестного?

Но пора уже обратиться и к рассмотрению труда Мефодия по церковной истории. Сочинение это написано на латинском языке и носит такое заглавие: «*Liber historicus de rebus, in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia christiana*». Проще: «История первоначальной христианской Церкви или первых трех и начала четвертого веков». Издана в Москве, in quarto, и заключает в себе 311 страниц. Любопытно узнать, что сочинение Мефодия доставило ему две монарших награды: сначала орден Александра Невского, а потом бриллиантовый крест на клобук.<sup>1</sup> Книга тотчас по издании, в 1805 г., введена была в качестве учебника в Славяно-Греко-Латинской академии.<sup>2</sup> Но, по правде сказать, едва ли она годилась для этой цели. Она предполагает очень серьезную подготовку в читателе. Она могла быть полезна для наставника, да и то не для всякого. От этого-то, быть может, и отошел в область истории этот замечательный труд.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Начертания жизни Мефодия. С. 27. См.: *Розанов Н.* Покушение на жизнь Мефодия // Исторический Вестник. 1887. Октябрь. В начале XIX в. церковных историков щедро награждали; но не так стало потом. Но об этом подробнее ниже.

<sup>2</sup> *Смирнов С. К.* История Славяно-Греко-Латинской академии. М., 1855. С. 296.

<sup>3</sup> История эта почему-то не была переведена на русский язык.



Книга состоит из краткого предисловия — *praefatio*, обширного введения — *prolegomena*, и самой истории.

В *praefatio*, или предисловии, замечательны по своей энергичности первоначальные его строки. Видно, что пишет человек, горячо убежденный в важности церковно-исторической науки. Он говорит: «Глупо христианину быть невеждой в таких вещах, какие касаются его собственной религии, нечестиво и непристойно пренебрегать и negliжировать ими; уж не скажу: отрицать их. О, какое безумие! И однако же примеры такого жалкого явления весьма многочисленны. Умолчу о тех, кто впадает в ошибки по неведению; есть такие лица, которые, принадлежа к числу отличных во всех прочих отношениях, однако же, святые верования Церкви считают делом вульгарным и суеверным».<sup>1</sup> Книга, значит, имела целью не только просветить несведущих, но и защитить веру против людей свободомысленных и неверующих.

Более замечательно, чем *praefatio*, введение — *prolegomena*. Введение открывается жалобой автора на то, что в последнее время очень много стало появляться между русскими книг иностранных, касающихся церковной истории. Эти книги он находит вредными для умственного развития православных людей. В пример того, как и чем эти книги могут быть вредны для последних, он делает разбор некоторых мест из протестантских сочинений. Именно, он разбирает «Магдебургские центурии» (сочинение XVI в.) и «Церковную историю» Мосгейма (XVIII в.). Так, он разбирает взгляд составителей «Центурий», которые, рассказывая об Иоанне Крестителе и его жизни в пустыне, пользуются этим случаем, чтобы сказать свое жесткое слово о христианских пустынножителях, которые, по их словам, уподоблялись медведям или мизантропам, чуждающимся всего человеческого.<sup>2</sup> Разумеется, Мефодий вполне не соглашается с этим взглядом.<sup>3</sup> Еще больше вреда автор указывает в

<sup>1</sup> *Liber historicus*. P. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 1–2.

<sup>3</sup> Эти немногие замечания Мефодия против «Центурий» добавим еще следующими. Нами было уже сказано, что у нас под руками имеется экземпляр «Центурий» из библиотеки этого архиепископа. В нем мы находим на полях страниц критические отметки, сделанные собственной рукой жертвователя и выражающие его нерасположение к этому

тех воззрениях, какие проводятся в сочинении Мосгейма. Действительно, это был замечательнейший церковный историк XVIII в., и всякий серьезный исследователь непременно должен был высказать свое мнение о его «Церковной истории», если он хотел писать научный труд.<sup>1</sup> Не со всеми полемическими замечаниями Мефодия можно соглашаться, но есть между ними несомненно дельные. Мефодий не право судит: когда против Мосгейма защищает рассказ Евсевия о чуде, случившемся с так называемым «громоздным легионом» при Марке Аврелии, — когда старается доказать, вопреки тому же Мосгейму, что будто бы были соборы в Церкви ранее конца II в., — когда, наконец, усиливается подорвать мнение Мосгейма, что в III в. брак епископа не только не считался предосудительным, но был вполне позволительным делом. Во всех этих случаях справедливость на стороне Мосгейма, а не на стороне Мефодия. Но Мефодий несомненно прав, когда опровергает чересчур странную мысль Мосгейма, что будто Арий, этот, как он называет его, несчастный человек, умер не от чего другого, как от яда, которым будто бы его отравили из ненависти православные.<sup>2</sup> Здесь Мосгейм хватил через край, как часто и случается с этим слишком самоуверенным писателем. Из этих своих замечаний Мефодий делает тот вывод, что для православных небезопасно пользоваться непре-

---

произведению. Любопытства ради выпишем некоторые из этих отметок. Так, в I томе, на с. 371, против неуместного сравнения монахов с медведями и мизантропами, Мефодий написал: «Quorsum haec?» («К чему это?»). На с. 867 составители «Центурий», объясняя слова I Тим. 3: «Епископ должен быть одной жены муж», говорят, что это значит: епископ не должен сразу иметь многих жен. Против этих строк Мефодий написал одно слово: «Falleris!» («Лжешь!»). На с. 995 читаем такую мысль: «Тот не может иметь силы для добродетели, кто захочет обладать тленным богатством». Против этого места Мефодий написал: «Lutherum refert!» («Это относится к Лютеру!»). Некоторых заметок мы не разобрали вследствие слитности букв. Приведением этих заметок Мефодия мы хотели выразить благодарность давнему жертвователю книг, дабы он зрел с неземных высот, что книги его и в XX в. имеют читателей.

<sup>1</sup> Обстоятельнее о «Магдебургских центуриях» и о Мосгейме см. в моей книге «Церковная историография». СПб., 1903. Изд. 2-е.

<sup>2</sup> Liber historicus. P. 2—3, 6.

вославными книгами, разумеется, в качестве учебников, и указывает в этом основание (*ratio*), почему он принялся за труд составления своей «Истории». Другое основание, какое его побуждало к этому же делу, он находит в желании помочь юношам, изучающим церковную историю, ибо иностранные сочинения по церковной истории так обширны, что изучение их отняло бы у них слишком много времени. Мефодий обещает составить такое сочинение, в котором не будет ничего лишнего, и которое в то же время познакомит с самым характеристичным.<sup>1</sup>

Затем начинается самая существенная часть в *prolegomena*. Именно здесь мы встречаем у него историю церковно-исторической литературы. Этот отдел у Мефодия изложен довольно подробно (от 13 по 78 стр.). Если изучение истории церковно-исторической науки должно быть признано делом вообще полезным, то мы должны будем согласиться, что Мефодий был историком со вполне научными приемами. Здесь встречаем у него более или менее обширные и притом критические замечания о следующих историках: Иосифе Флавии, Егезиппе, Юлии Африкане, Евсевии, Сократе, Феодорите, Евагрии, Филосторгии, Сульпиции Севере, Зонаре, Никифоре Каллисте. А также о новейших греческих историках, например, Мелетии Афинском (XVIII в.). Нужно заметить, впрочем, что эти отзывы Мефодия относительно указанных историков несамостоятельны. Он просто переписывает в книгу готовые уже мнения об этих историках или древних рецензентов, например, патриарха Фотия (из его «Библиотеки»), или более замечательных новейших рецензентов: Каве, Флёри, Фабриция. Хотя эти отзывы и не самостоятельны у Мефодия, во всяком случае они показывают в нем человека глубоко ученого. Местами, хотя и редко, Мефодий делает заметки и от себя относительно того или другого историка. Так, мы находим у него немало самостоятельных мыслей о церковном историке Евсевии. Вообще его трактат об Евсевии нужно отнести к числу самых совершенных в книге: отзыв его отличается и правдивостью, и тонкостью анализа, например, он очень основательно рассуждает об арианизме Евсевия. Курьезно следующее его замечание о Евсевии со слов какого-то неизвестного автора: «*gaga avis in terris nigroque simillima cugno*», т. е. Евсевий «редкая птица в мире,

<sup>1</sup> Ibid. P. 9–10.

он подобен черному лебедю» (Р. 26). Да, замечает от себя Мефодий, Евсевий редкая птица, потому что он свил себе гнездо в самом дворце Константина. Отметим также его отзыв в пролегомена о греческом историке Мелетии Афинском.<sup>1</sup> Мефодий обратился к известному греческому выходцу в России, архиепископу Евгению Булгарису, прося его прислать ему на время имевшийся у этого список сочинения Мелетия на древнегреческом языке. Евгений Булгарис в ответ на эту просьбу написал в письме критический отзыв о Мелетии. Мефодий и вносит в свою историю эту эпистолярную критику Евгения. Со своей стороны, Мефодий замечает об этой «Истории», что, «прочитав ее, он не встретил в ней ничего такого, что заставляло бы русских отвращаться от нее; он заметил в ней лишь несколько очень извинительных ошибок».<sup>2</sup> Что касается до отзыва Евгения Булгариса, то он очень обстоятелен и заслуживает полного внимания и в наше время.

В заключение в пролегомена Мефодий сообщает сведения о древних и новых собирателях церковных канонов, об издателях соборных актов. О новейших же западных писателях о церковной истории в пролегомена нет ни слова: очевидно, он считал достаточным того, что он ранее сказал о составителях «Магдебургских центурий» и о Мосгейме.

Сделаем краткий обзор самой «Церковной истории» Мефодия. В своем труде сочинитель говорит о следующих материях и в таком порядке. Сначала о политическом и религиозном состоянии иудеев во времена Христа и о религиозно-нравственном состоянии язычников того же времени. Замечательно: для характеристики состояния иудеев сочинитель между прочим пользуется и Талмудом. Затем излагается жизнь Христа, говорится об апостолах и евангелистах, их деятельности и писаниях. Далее рассказывается о церковной иерархии, таинствах, праздниках, постах, соборах. Заметно, сочинитель речь свою направляет против воззрений протестантов на эти вопросы.<sup>3</sup> Затем идет ряд глав о ересь и расколах и церков-

---

<sup>1</sup> «Церковная история» Мелетия издана на новогреческом языке, хотя написана была по-старогречески. Подробнее об этом см. в моей «Истории Греко-Восточной церкви».

<sup>2</sup> Liber historicus. P. 42–43.

<sup>3</sup> Ср.: P. 191, 197.

ных писателях. Ереси автор излагает в хронологическом порядке, вследствие чего выходит некоторая путаница. Вообще, главы о ересь самые бедные по содержанию и научному значению. Нет никакой классификации ересей, сообщение сведений о еретиках напоминает собой послужные списки. Но и здесь попадаются заметки, делающие большую честь уму Мефодия. Так, например, он приносит очень высокое мнение о Феодорите Киррском, как основательном писателе о ересь (*reliquis haeresiologis prudentior*). В этом случае наш Мефодий берет пальму первенства из рук тех современных писателей, исследующих источники ересей первых трех веков, которые развивают в качестве неслыханной новости свое высокое мнение о Феодорите.<sup>1</sup> О церковных писателях Мефодий говорит очень мало. Он почти довольствуется указаниями, что о том или другом из них можно читать там-то или там-то, разумеется, у иностранцев. Здесь автор подробен только тогда, когда состояние науки требовало обратить внимание на вопрос о подлинности того или другого отеческого сочинения. У автора нет ни раскрытия отеческого учения, ни характеристики отеческих сочинений. У него ни слова не сказано даже о знаменитой Александрийской школе. Последние главы книги посвящены истории гонений, причем указываются и их причины, но автор ограничивается указанием лишь таких причин, о каких говорят апологеты. Здесь подробнее всего и живее Мефодий говорит о Диоклетиане. Известия о гонениях сообщаются с достаточной критикой. План сочинения нужно признать удовлетворительным. «История» Мефодия, ко вреду для своего дела, захватывает помимо истории в собственном смысле и канонику, и патристику, и литургику, отсюда, как естественное следствие, сжатость, переходящая в неприятную сухость изложения. Непохвально поступает Мефодий также, когда для доказательства древности какого-либо обряда или обычая пользуется свидетельствами не современными, а позднейшими, например, третий век изображает по свидетельствам IV и V в. Иоанн Златоуст является у него свидетелем церковного устройства и управления первых веков. Этими замечаниями о Мефодии и ограничимся.

<sup>1</sup> Имею в виду: *Иванцов А. М., проф.* Ереси и расколы первых веков. М., 1877. С. 316–317.

Краткий очерк «Истории» Мефодия, думаем, еще недостаточно познакомил читателя с особенностями этого историка. А потому мы находим целесообразным привести мнения и суждения его по нескольким отдельным вопросам. Здесь личность писателя выяснится для нашего сознания полнее и решительнее. К числу довольно оригинальных, хотя и погрешительных, рассуждений автора можно отнести его мысли о таинствах первых веков. Прежде всего он различает таинства по разрядам, между ними он находит таинства первостепенные и второстепенные: *primagia sacramenta* и *sacramenta secundi generis*. Первостепенными он называет те таинства, кои не только указаны, но и учреждены самим Христом, второстепенными — те, кои указаны Христом, но учреждены самой Церковью.<sup>1</sup> Таким образом, встречаем у автора довольно смелую мысль, что Церковь подлежит развитию в самых существенных своих сторонах, в расширении числа таинств. У Мефодия нет указания на миропомазание как на отдельное таинство, оно у него сливается с крещением, так что у него выходит только шесть таинств. Очень странно у автора название елеосвящения: «*extrema unctio*».<sup>2</sup> Название это (последнее помазание) и понятие, с ним соединяемое, принадлежит католической, а не Православной Церкви. Это католический взгляд на елеосвящение как на таинство, приготовляющее к смерти. Мефодий, оберегая себя от протестантских мнений, в то же время, значит, не слишком берегся от влияния католицизма. Также странно и доказательство Мефодия, что елеосвящение практиковалось в первые века. Именно, он приводит слова Тертуллиана о том, что один христианин, по имени Прокл, сделался приближенным к императору Септимию Северу за то, что он исцелил последнего от болезни посредством помазания елеем.<sup>3</sup> Ведь христианин помазывает язычника, не принадлежащего к Церкви, разве здесь может быть место для христианского таинства?!

Еще более характеристичными для Мефодия считаем мы его мысли и доказательство подлинности пресловутых сочинений Дионисия Ареопагита. Наше внимание в настоящем случае обращает на себя замечательная критическая способность автора, его остро-

<sup>1</sup> Liber historicus. P. 192, 217.

<sup>2</sup> Ibid. P. 226.

<sup>3</sup> Ibid. P. 227.

умие, находчивость и относительная сила его аргументов. Мефодий прежде всего разбирает те возражения по поводу подлинности указанных сочинений, которые встречаются у древнейшего из критиков писаний Дионисия, у греческого пресвитера Феодора, жившего в VII в., и которые сохраняют всю свою силу до нашего времени. Вот первое из таких возражений: 1) если сочинения, приписываемые Дионисию, подлинны, то почему никто из писателей Церкви, живших вскоре после Дионисия, не приводит мыслей из них, почему они, писатели, не цитируют этих сочинений? Мефодий отвечает: сочинения Дионисия не цитировались древними по многим причинам: сочинения эти могли не встречаться им и не быть у них под руками. Затем, древние не имели обыкновения при раскрытии догматического учения ссылаться на каких-либо церковных писателей, за исключением того случая, когда еретики злоупотребляли каким-либо церковным писателем, выставляя его своим сторонником; потому что древние опровергали врагов веры *исключительно свидетельствами из Св. Писания*. Так, св. Афанасий, ведя борьбу с арианами, ставит им в упрек то, что они, помимо Св. Писания, любят ссылаться на каких-либо писателей и на определения соборов. «Разве есть что-либо, что имело бы больше значения, чем Писание?» — говорил Афанасий. И никогда Афанасий, поражая ариан, не опирается и не ссылается на авторитет отцов Церкви, за исключением тех случаев, когда противники пользовались этим авторитетом для прикрытия своих заблуждений. Так, когда ариане выставляли своими единомышленниками Оригена и Дионисия Александрийского, то они старались защищать их и доказывать их Православие, несмотря на то, что Ориген действительно заблуждался. Поэтому нечего удивляться тому, что древние не цитировали Дионисия Ареопагита. По поводу этих рассуждений Мефодия мы считаем долгом сделать несколько замечаний. К удивлению нашему, Мефодий утверждает, что в древности не было обыкновения доказывать истины веры свидетельствами отцов, но только свидетельствами Писания. Видно, что автор совершенно расходится с нами в воззрении на отцов Церкви, писания которых мы считаем так называемым церковным Преданием, почти равным по авторитету с Писанием. Если бы Мефодий жил в наше время, его провозгласили бы еретиком. Значит, в старое доброе время жилось совсем иначе, чем ныне... Мефодий не имел наших представлений о церковном Предании и его важно-

сти. Это — условие чрезвычайно важное для научной деятельности богослова. Богослов старого времени имел право, не греша против совести, рассуждать об учении отеческом со всем беспристрастием и научной строгостью. Так ли это даже и теперь? Мы старательно перелистывали всю книгу Мефодия, отыскивая в ней пресловутую рубрику: о церковном Предании и его важности, пересмотрели все заметки в книге и ничего такого не нашли. Одно место в книге положительно утвердило нас в мысли, что такого учения Мефодий совсем не знал. Именно «преданием» он считал только правила св. апостолов, и только одни эти правила, да и то «преданием» он называет их потому, что не считает их произошедшими от апостолов, а считает их только преданными от апостолов и учеников апостольских. Вообще Мефодий задает важный вопрос русской богословской науке: откуда взялось у нас учение о церковном Предании, когда его не было в богословской школе времен Мефодия, не было и ранее, как видно это из сочинений Феофана Прокоповича? Для разъяснения этого вопроса можно было бы указать в высшей степени поучительные факты, но разъяснение этого вопроса увлекло бы нас далеко, да оно и выходит за пределы наших задач.

Но продолжаем рассматривать разбор Мефодия возражений по поводу подлинности Ареопагитик. У пресвитера Феодора говорилось: почему Евсевий, хорошо знакомый с отеческой литературой, не делает никакого упоминания о книгах Дионисия? В ответ на это возражение Мефодий приводит слова св. Максима Исповедника, комментатора сочинений Дионисия, в которых высказывается мысль, что Евсевий знал далеко не все древние сочинения; так, он не знал сочинений Пантена, знал не все (?) сочинения Климента Римского, из сочинений Оригена упоминает не более четырех сочинений. К этим словам Максима Мефодий прибавляет еще, что Евсевий не знал «Апологии» Афинагора и его сочинения о воскресении мертвых. Мефодий при этом задает себе вопрос: а почему не упоминает сочинения Дионисия Иероним в своем «Каталоге церковных писателей»? В разъяснение этого вопроса наш историк указывает на то, что Иероним не был самостоятельным писателем: свои сведения о церковных писателях он заимствовал у Евсевия, о чем он и сам прямо говорит, почему у него в его «Каталоге церковных писателей» есть только то, что есть у Евсевия. Наконец, Мефодий для разъяснения вопроса ссылается на то, что сам Дионисий Ареопагит в со-



чинении «О церковной иерархии» увещевает Тимофея, для которого он назначает свои сочинения, чтобы он не распространял их в народе. Этим, по Мефодию, и объясняется, почему Ареопагитики не были книгами, распространенными в Церкви.

Третье возражение, известное со времен пресвитера Феодора, состояло в следующем: каким образом Дионисий, будучи современником апостолов, как это видно из книги «Деяний», однако же в своих сочинениях описывает с величайшей подробностью такие обряды и обычаи христианские, которых в апостольские времена не было и которые утвердились в Церкви постепенно в последующее уже время (имеется в виду, например, совершение таинства елеосвящения)? Мефодий отвечает: неправда, что этих обрядов и обычаев не было во времена апостольские; они были, но только совершались в первые три века, в эпоху лютых гонений, не столь торжественно, как впоследствии. Что эти обряды и обычаи преданы самими апостолами, об этом свидетельствует Василий Великий в книге о Святом Духе.

Четвертое возражение у Феодора-пресвитера было такое: каким образом автор Ареопагитик мог цитировать в своих сочинениях послание Игнатия Богоносца к римлянам, написанное в год его смерти, когда известно, что Дионисий умер при Домициане, а Игнатий позднее при Траяне? Мефодий отстраняет это возражение тем, что отыскивает другое свидетельство некоего Михаила Синкелла (жившего в VIII в.), который утверждает, что Дионисий умер позже Игнатия, в царствование Адриана. Впрочем, Мефодий, кажется, мало придавал значения свидетельству Синкелла, писателя позднейшего, а потому допускает также, что цитаты из послания Игнатия первоначально не было в сочинениях Дионисия, и что эта цитата внесена позднее каким-нибудь безрассудным человеком.

Покончив речь с пресвитером Феодором, Мефодий указывает и разбирает и другие возражения против Ареопагитик, которые делались какими-то противниками (*adversarii*), вероятно, протестантами. Эти противники возражали: каким образом Дионисий мог назначить свои сочинения для Тимофея, конечно, ученика ап. Павла, когда Тимофей скончался очень рано. Это возражение Мефодий разрешает тем, что здесь-де имеется в виду Тимофей не ученик Павла, а другой Тимофей, нам неизвестный. Еще возражали: мог ли писатель первого века с такой подробностью говорить о монашестве и

обрядов, совершающихся при пострижении в монахи, когда самого монашества в то время еще не существовало? Ответ Мефодия очень слаб: он ссылается в доказательство существования монашества в век апостольский на свидетельство Евсевия, взятое из Филона о египетских терапевтах, проводивших подвижническую жизнь, но само свидетельство Евсевия основано, как многие думают, на недоразумении.<sup>1</sup>

Лично мы не разделяем мнений Мефодия о подлинности сочинений Дионисия и присоединяемся к мнениям возражателей и противников их подлинности. Но это не должно отнимать цены у исследований Мефодия. Вопрос о сочинениях Дионисия и по сию пору не решен еще в нашей науке. В течение последних десятилетий представители нашей науки высказали три неодинаковых между собой мнения. Киевский профессор Скворцов (покойный) в своем докторском сочинении приписывал эти сочинения Дионисию Александрийскому III в., критик его о. Смирнов в «Православном Обозрении» доказывал, что они написаны неизвестным автором в IV или V в. А ученейший епископ Порфирий Успенский в московском журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения» в конце 1879 г. с удивительной эрудицией доказывал их подлинность. Разногласица поразительная! Церковь же наша не выразила своего голоса по этому вопросу.

Конец нашим рассуждениям о Мефодии. Помянем добрым словом преосвященного Мефодия Смирнова, нашего первого историка, писателя почти забытого, но заслуживающего немалых похвал.

## II. Иннокентий (Иларион) Смирнов

Прошло с небольшим десять лет после появления труда Мефодия. Вследствие новых потребностей с корня преобразованной духовной школы (имеем в виду преобразования Духовной академии и семинарии по т. н. Уставу Сперанского, появившемуся в царствование Александра I),<sup>2</sup> русская богословская школа вызвана была к

<sup>1</sup> Liber historicus. P. 256–262.

<sup>2</sup> См. об этом мою «Вступительную лекцию по истории Церкви» в Университете («Богословский Вестник». 1895. Т. III и отдельно).

напряженной деятельности и по части церковно-исторической. Появилась настоятельная нужда в серьезном учебнике по церковной истории, и эта нужда быстро была удовлетворена. Таким благодетелем был архимандрит Иннокентий Смирнов, потом епископ Пензенский, составивший известное «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в.», в двух томах. Сочинение вышло в 1817 г. и имело много изданий. Кстати упомянем, что годом раньше другой архимандрит, Филарет Дроздов, тогда еще ректор Петербургской Духовной академии, издал свое «Начертание церковной истории». Начертание Иннокентия было как бы продолжением сейчас названной книги Филарета. Как Филарет не добровольно должен был составить свою книгу, а по неотложной нужде, то же самое должно сказать и об Иннокентии: будучи профессором церковной истории в Петербургской Духовной академии, он во что бы то ни стало вынужден был написать и издать руководство по церковной истории. Нужно сказать, что оба названных лица с живым интересом относились к насаждению церковно-исторической науки в тогдашних школах. Иннокентий был заинтересован ее успехами как профессор этой науки, и потому всячески спешил стать на уровне этой науки, над своей книгой работал, не покладая рук (как в наше невзрастеническое время работать даже и не умеют), работал, надо думать, в ущерб для своего здоровья. Филарет же интересовался успехами указанной науки как человек просвещенный, а главное, как лицо, на которое возлагались со стороны духовных властей все надежды по приведению в порядок पहले всего преобразованных духовных школ в Петербурге. Нам очень отраднo отметить, что в те времена Филарет выражал о церковной истории очень возвышенное понятие; он называл «историю Церкви общим святилищем»,<sup>1</sup> т. е. как бы всемирным храмом. Название вполне приличествующее церковно-исторической науке (любопытно, что это выражение, употребленное впервые Филаретом в 1810 г., потом вошло в так называемый проект Устава — заменявший собой Устав — в 1814 г.).<sup>2</sup> Конечно, о святилище нельзя не заботиться, Филарет и заботился. Вот, например, прекраснейшее правило, преподанное им и теперь, увы, всеми забытое в ведомстве Святей-

<sup>1</sup> Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета. Т. I. С. 31.

<sup>2</sup> См. об этом мою «Вступительную лекцию по истории Церкви».

шего Синода: «Книги учебные должны, — речь идет о духовных семинариях, — держаться на одной линии с последними открытиями и успехами в каждой науке». А у нас, в наше время, по крайней мере, по церковно-исторической науке, так почти и остались на одной линии с теми открытиями и успехами, какие сделаны были в 1813 г., когда Филарет писал свои золотые слова. И, однако же, это вовсе не такая наука, на которую можно было бы смотреть свысока, отдавая, например, наибольшее внимание философии или богословию. Филарет утверждал, что это такая наука, которая требует большого внимания: «церковная история, — рассуждал он, — питает ум и сердце»<sup>1</sup> и тесно соединена с главным предметом духовных школ, т. е., конечно, изучением христианской религии. Филарет был врагом преподавания церковной истории только по руководственной книжке. При одном случае, в ревизорском отчете о состоянии Петербургской семинарии (в 1817 г.) Филарет порицал здесь преподавание церковной истории за то, что оно беспечно почивает на «классической книге» (преподавателем же был некто Ив. Щелкунов). Можно полагать, что Филарет впоследствии к нашей науке стал относиться холоднее: тому могло быть много причин. Главное заключалось в том, что тяжело было смотреть на состояние ее у нас: она, как крыловский воз, не двигалась с места.<sup>2</sup>

Биографию Иннокентия нам нет надобности рассказывать. Она уже не раз была пересказана другими, ранее нас.<sup>3</sup> Укажем лишь

---

<sup>1</sup> Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета. Т. I. С. 70, 72.

<sup>2</sup> По авторитетным словам самого Филарета, преподаватели даже Духовных академий, и притом в конце 30-х гг., «брели по сей книге (т. е. епископа Иннокентия) по чужому следу, не рассуждая, хотя им о сем и напоминали». См.: *Смирнов С. К.* История Московской Духовной академии. М., 1879. С. 226.

<sup>3</sup> Жизнь Иннокентия была описана не раз. Самым обстоятельным образом — в статьях «Христианского Чтения» (в 1884–1885 гг.: «Иннокентий, епископ Пензенский»). Число этих статей очень велико, а именно пять (не менее 130 страниц), хотя на самом деле биографические сведения об этом историческом лице очень скудны. Автор — прот. В. Жмакин — захотел изучить это лицо в связи с условиями того времени, когда оно жило; от этого-то у жизнеописателя и получилась протяженность биографии Иннокентия. Произведение о Жмакина достойно Иннокентия. Напрасно только он называет отзыв проф. Чистовича

некоторые черты в ней, необходимые для большей ясности представления об историке; а также пересмотрим один недоуменный

---

о «Церковной истории» Иннокентия «ученым отзывом» (1884. Т. I. С. 424). Слишком много чести для Чистовича, писавшего историю Академии в качестве историка-чиновника, а не ученого историка. (Отзыв занимает 11 строк и не чужд фраз, например, автор говорит: «Дух истории превосходный». Дух превосходный — точно дело идет о кадетских корпусах. См. подробнее ниже.) Не тщательно о Жмакин собрал пособия для оценки Иннокентия, например, не обратил внимания на наш «отзыв» об Иннокентии (появившийся в «Прибавлениях к Творениям св. Отцев» и отдельно; он вошел в состав одной книги, выпущенной еще в 1881 г., подробнее см. ниже). Не отличаются ясностью его суждения о нравственном достоинстве отношений митр. Филарета к Иннокентию — предмете, оценка которого колеблется. (Но об этом еще будет речь.) Напрасно автор отказался от исследования сочинений Иннокентия. Предлог, под которым он сделал это, не заслуживает уважения (Там же. С. 426). О Жмакин мог бы сказать прямо, что подобная задача ему не по силам. Отыскать источники «Начертания» вовсе не легко, а это дело неизбежное для исследователя указанной книги. Мог ли взять на себя эту работу автор? Нужно сравнить, далее, все издания «Начертания» между собой, чтобы определить, насколько улучшен или ухудшен текст книги? Когда? Кем? Зачем? Следовало подвергнуть критике другие сочинения Иннокентия. Сочинение биографии — игрушка в сравнении с подобным трудом. Требовалась работа сухая, кропотливая, неблагодарная, но ученая. — Сохраняет свою ценность и *предисловие* к письмам Иннокентия к кн. Мещерской, составленное проф. О. Бодянским («Чтения в обществе истории и древностей». 1874. Кн. 4 и отдельно: М., 1874; письма и предисловие, разумеется, изданы вместе). Предисловие это есть краткая биография, которая, несмотря на сжатость (С. I—XII), отличается обилием известий и теплотой чувства. Можно указать еще на сочинение преподавателя Д. Троицкого «Иннокентий, очерк его жизни и деятельности» (Пенза, 1882). После Бодянского и Жмакина оно почти ничего не дает. Жаль, что он во многих случаях рабски следует проф. Бодянскому. В предисловии последнего встретилась опечатка. Сказано: «Митр. Филарет пережил Иннокентия без малого 40 (вместо 50) годами»; Троицкий повторяет эту опечатку (С. 37), несмотря на то, что внес в свою брошюру из Бодянского не только даты жизни Иннокентия, но и Филарета. Автор, по моему мнению, косноязычен и везде пишет «Шушков» вместо «Сушков», сбивая тем с толку неопытного читателя его произведения.

вопрос, связанный с печальной эпопеей этого архиерея, сделанного святителем в наказание.

Иннокентий, в миру Иларион, был сыном дьячка села Павлова (теперь Павловский Посад) Московской губернии. Образование получил в знаменитой тогда Лаврской (Троицкой) семинарии (которую даже митрополит Филарет в бытность на службе в Петербурге называл в письмах Академией, а учеников — студентами), в которой, тотчас по окончании курса в ней, и сделался учителем, в 1805 г. (родился он в 1784 г.); здесь же принял монашеский постриг. В 1811 г., по-видимому неожиданно, он был переведен в Петербург на должность профессора церковной истории в здешнюю, авансом преобразованную, Академию. Чем вызвано было это перемещение, для меня остается неясным. Перевод этот есть крупный шаг вперед; но мы решительно ничего не знаем о каких-либо обнаружившихся в это время преподавательских талантах. Я полагаю, что Филарет, сам учившийся одновременно с Иннокентием в Троицкой семинарии и бывший с ним одновременно же учителем в этой семинарии, сумел оценить умственные дарования своего коллеги и так или иначе способствовал повышению его по службе с переводом в Петербург. Не мешает сказать, что Иннокентий лишь на два года и даже менее был моложе Филарета. В 1813 г. Иннокентия уже видим ректором столичной семинарии. Иннокентий, несмотря на противоположность Филарету во многих отношениях, вскоре начал входить в славу в Петербурге. Он даже сделался некоторого рода звездой на богословском горизонте своего времени. Будущность сулила ему самые приятные картины. Профессор Бодянский, кратко изобразивший жизнь Иннокентия в одном своем (уже упомянутом нами) этюде, напал на счастливую мысль сравнить историю повышения в должностях Иннокентия и Филарета и приходит к тому заключению, которое он подтверждает фактами, что первый почти во всех должностях был преемником второго:<sup>1</sup> другими словами, Иннокентий только на шаг отставал от Филарета и, судя по человеческим расчетам, Смирнов должен был очень скоро сделаться вторым Филаретом по быстроте успехов на жизненном пути. Даже награды, между которыми встречаем одну редкую и даже неслыханную в наше время, если примем во внимание,

<sup>1</sup> Бодянский О., проф. Предисловие к письмам. С. VII–VIII.

что награду эту они получили еще молоденькими архимандритами, — награды они оба получали почти одинаковые. Филарет «за отличие в проповедании слова Божия пожалован наперсным крестом с драгоценными камнями»; за то же самое и за ревностное служение Иннокентий награжден точно таким же крестом. Оба они в один и тот же год, мало того, в один и тот же день, удостоены только что начавшей входить в употребление степенью доктора богословия. Но что особенно поразительно, оба они, сначала Филарет, а потом и Иннокентий, украшены высоким по значению орденом св. Владимира второй степени.<sup>1</sup> Все шло прекрасно в жизни Иннокентия, и кто бы мог ожидать этого? Будущность несомненно сулила ему известность, блестящее положение; но все кончилось преждевременной могилой в безвестной захолустной Пензе.

Чтобы понять смысл этой трагедии, кажется, нужно хоть слегка познакомиться с нравственным характером Иннокентия, что мы и сделаем, насколько нам позволят размеры нашей статьи. Родовая фамилия его была Егоров, но в училище за смирение он был переименован Смирновым;<sup>2</sup> без сомнения, неслучайно дано ему и монашеское имя — Иннокентий. Скромность, кротость, смирение, самоотвержение составляли и впоследствии его отличительные черты. Живя и безмерно трудясь в Петербурге, нося одновременно множество должностей, он, однако же, стал носить власяницу, чрезмерно постничать. Сокрушение о своих грехах, воздыхания ни на минуту не оставляли его.<sup>3</sup> Когда его сделали ректором, он несколько не обрадовался этому. Сам он в письме к графу Потемкину писал: «Ректорство более связывает, а не надмевает того Иннокентия, которого вы знаете».<sup>4</sup> Великое смирение, даже непонятное для нас самоунижение выразил он, когда перед отправлением в Пензу простался со старшим классом своих учеников в семинарии. Это прощание описано очевидцем и участниками в нем. «Целуясь с каждым из нас, — говорит этот последний, — искренне и *братски*, «Прощайте, — говорил, — прощайте, братцы. Не поминайте ли-

<sup>1</sup> Вместо примечания см. Приложение А, в конце статьи.

<sup>2</sup> *Троицкий Д.* Иннокентий, епископ Пензенский. С. 5.

<sup>3</sup> Там же. С. 14.

<sup>4</sup> Письма Филарета и Иннокентия к графу Потемкину // Русская Старина. 1883. Апрель. С. 48.

хом собаку *Иннокентия*. Да возьмите от меня на память по подарку". С этими словами, — пишет очевидец, — вынес каждому из нас по несколько книг, сказав о своих сочинениях: "Когда сочините лучше, сожгите *сии негодные*"». <sup>1</sup> Проф. Бодянский говорит об Иннокентии: «От природы склонный к тихой и уединенной жизни, Иннокентий вовсе не обращал внимания на происходившее вокруг него, предаваясь до самоотвержения своим ученым занятиям». <sup>2</sup> Биограф его, о. Жмакин, со своей стороны, говорит о нем: «Характер Иннокентия, так сказать, отличался святыми чертами, и некоторые современники представляли его почти неземным человеком». <sup>3</sup> На наш взгляд, Иннокентий был каким-то мистиком, жившим в самом деле где-то вне пределов земных. Этот, как видим, святой человек только и делал, что сокрушался о том, что он с каждым днем становится в нравственном отношении все хуже и хуже. Вот его собственные слова, написанные в конце 1817 г.: «Как в видимой природе растет все до предела своего или разрушения, так в природе духовной зло (?) не стоит на одной ступени и в одной мере; но растет непрерывно, умножается и по роду своему приносит плоды. Что делать? Это есть во мне и есть так, что самому мне ощутительно... Так, видно, что ничего не стою». <sup>4</sup> Такому человеку трудно приспособиться к жизни и его приладить к ней. Нам он очень напоминает нашего московского архимандрита Феодора Бухарева, всем известного. Это были люди, в которых ни на йоту не было житейской практичности. Это были апостолы не ко времени.

И такому-то идеалисту, как Иннокентий, было назначено судьбой действовать в жизненном водовороте — в Петербурге, в мудреные посленаполеоновские времена, когда все понятия перемешались, когда появились направления мысли, в которых трудно было разобраться, и когда нынче осуждалось то, что завтра восхвалялось.

---

<sup>1</sup> Записки протоиерея Виноградова. (1800–1836) // Русская Старина. 1878. Август. С. 564.

<sup>2</sup> *Бодянский О., проф.* Предисловие к письмам. С. VIII.

<sup>3</sup> *Жмакин В., прот.* Иннокентий // Христианское Чтение. 1884. Т. I. С. 792.

<sup>4</sup> Письма Филарета и Иннокентия к графу Потемкину // Русская Старина. 1883. Июнь. С. 558.



Событие, разбившее жизнь Иннокентия и ускорившее его смерть, описано было много раз и подробно, и кратко. Повторять эту грустную повесть мы не станем. Однако же, мы не можем и пройти ее молчанием. Дело в следующем. Сообразно своему характеру, прямому и неискательному, Иннокентий не думал гнуть спину перед сильными земли, не умел и не хотел распознавать, откуда дует политический ветер, и это его сгубило. Он не был доволен и не хотел примириться с распространением в столице крайних религиозных идей и дорого заплатил за это. Он не думал сочувствовать модному в то время, заморскому мистическому направлению, охватившему высшие классы общества, навеянному у нас распространением переведенных с иностранного языка сочинений Эккертгаузена, Юнга-Штиллинга, мадам Иююн и др. Это направление подхватили некоторые из влиятельных петербургских особ, вроде Лабзина, вице-директора Академии наук, начавшего издавать мистический журнал «Сионский Вестник», Татариновой, Хвостовой, княгини Голицыной, г-жи Крюднер и др. В качестве цензора духовных книг Иннокентий пропустил к печати незначительное сочинение, написанное мелким чиновником Станевичем: «Беседа на гробе младенца», направлявшееся против ложного мистицизма того времени и совпадавшее по своим воззрениям с идеями самого Иннокентия. В этом было усмотрено противление властям, тем более что обер-прокурор Синода кн. Голицын стоял на стороне вышеуказанного мистицизма. Но повторяю, нам нет надобности пускаться в подробности, тем более что рассказ об этом событии еще услышим из уст современника и очевидца, митрополита Филарета Дроздова, личность которого и до сих пор некоторыми повествователями примешивается к событию и, увы, представляется при этом в невыгодном свете (по нашему мнению, вопреки всякой справедливости). Во всяком случае, несомненно то, что из-за ничтожной книжки разразились громы небесные, показались следствия, каких предвидеть никто не мог. 6 января 1819 г. последовало высочайшее запрещение вышеуказанной книжки с тем, чтобы сделан был «строжайший выговор цензору за неосмотрительность по пропуску сочинения, стремящегося истребить дух внутреннего (?) учения христианского». Всеми признается, что запрещение это было исходатайствовано обер-прокурором кн. Голицыным, который, к сожалению, был в дружественных отношениях с Филаретом. Что сочинение «Беседа на гробе» не заклю-

чало в себе ничего зловредного, видно из того, что по ходатайству нового петербургского митрополита Серафима оно опять с соизволения же Высочайшей власти допущено было в 1824 г. и к печати, и к распространению. Но в это время Иннокентия уже не было на свете. Запретив книгу Станевича, и не удовлетворившись выговором Иннокентию, решено было удалить последнего из столицы.<sup>1</sup>

Но прежде чем сообщить сведения о дальнейшей или, точнее сказать, окончательной судьбе Иннокентия, постараемся объяснить, как случилось, что несомненный мистик Иннокентий так сильно негодовал против мистиков и мистицизма, против религиозного направления, ему родственного. Положим, в великосветском мистицизме было немало крайностей, но в таком случае и нужно было ратовать только против крайностей. Нам кажется, что в лице Иннокентия, мистика, и в лице его врагов, тоже мистиков, столкнулись между собой два направления — восточного и западного мистицизма. Эти два направления религиозной мысли еще со Средневековой эпохи сильно разнились. Восточный мистицизм отличался глубокой мирозерцания, но в то же время носил характер замкнутости: сосредоточенный в себе, он, можно сказать, закрывал глаза на окружающее. Он никогда не переходил в религиозно-общественное движение. Мистики Востока любили копаться в своих душах, оставаясь более или менее индифферентными к официальной церковности. Поэтому Церковь мирными глазами смотрела на это явление. Иное дело — мистицизм Запада. Он не удовлетворялся своеобразной внутренней религиозностью. Он хотел переделать Церковь в духе своих воззрений; мистики западные претендовали на роль реформаторов Церкви. Такими же были и последователи их, появившиеся в русском обществе во времена Александра I. Иннокентий верно оценивал значение того мистицизма, против которого вздумал бороться, но не сумел взвесить его силы: внешняя сила его была большая, но внутренняя почти не заслуживала никакого внимания. Поэтому неудивительно, если Иннокентий, столкнувшись с нашим нездоровым мистицизмом, пал жертвой своей ревности, но жертва эта была бесполезна: мистицизм наш сам собой должен был уничтожиться.

---

<sup>1</sup> Бодянский О., проф. Предисловие к письмам. С. III, IX; Троицкий Д. Иннокентий, епископ Пензенский. С. 29, 33–34, и много в статьях прот. Жмакина.

Последние события в жизни Иннокентия могут быть без вреда для дела переданы очень кратко. Когда решено было удалить его, то решили сплавить его куда-нибудь подальше от Петербурга, но с почетным титулом архиерея. Сначала хотели, было, назначить его в азиатский Оренбург, но влиятельная партия почитателей Иннокентия успела отклонить это назначение, исходатайствовав ему епископскую кафедру в менее захолустном городе — Пензе.<sup>1</sup> Во всяком случае, пензенская епископия была не наградой для неутомимого труженика, а наказанием, почетной ссылкой. Надломленный непомерными трудами, всегда слабый здоровьем, под влиянием неожиданности событий Иннокентий не перенес удара жестокой судьбы. После посвящения во епископы, что совершилось 22 марта 1819 г., он немедленно должен был ехать на епархию. Сам Иннокентий говорил, что он «как сор петербургский, как умет духовный, выброшен из Петербурга».<sup>2</sup> Выехав наскоро из этого последнего, дорогой он заболел, месяца два пролежал в постели в Москве, и только 21 июня добрался до места назначения. Но в Пензе Иннокентий прожил не много более ста дней. 10 октября того же года его не стало.

Смерть его, покрытая ореолом мученичества, вызвала общие сожаления. Немедленно после его смерти вице-президент Академии наук, Лабзин, враг покойного, писал: Иннокентий «не перенес своего креста и умер».<sup>3</sup> Евгений Болховитинов, тогда архиепископ, впоследствии митрополит Киевский, тотчас по смерти Иннокентия в письме из Пскова писал одному своему корреспонденту: «Жаль молодого пензенского владыку. Не поберегли этого доброго человека».<sup>4</sup> Нам кажутся особенно симпатичными слова ученика Иннокентия по семинарии Виноградова, впоследствии протоиерея. «Два месяца, не более, жил он (Иннокентий) на епархии. Смерть пресекла золотые дни его, ко всегдашнему воспоминанию Церкви и в вечную укоризну мирской кривды».<sup>5</sup> Слова, в которых звучит что-то пушкинское. И впоследствии, когда писателям приходилось го-

<sup>1</sup> Бодянский О., проф. Предисловие к письмам. С. IV.

<sup>2</sup> У Бодянского. Письмо № 23 к кн. Мещерской. С. 31.

<sup>3</sup> Русский Архив. 1892. Декабрь. С. 376.

<sup>4</sup> Там же. 1889. Июнь. С. 228.

<sup>5</sup> Записки прот. Виноградова // Русская Старина. 1878. Август. С. 565.

ворить об Иннокентии, в словах их слышалась нота сожаления и уверенность, что он пал жертвой злого рока. Профессор Московского университета Бодянский говорит: «Гонение по случаю запрещения книги “Беседа на гробе”, пропущенной (в качестве цензора) Иннокентием, ускорило, конечно, кончину его».<sup>1</sup>

Теперь разберем вопрос об отношении митрополита Филарета, тогда еще ректора Петербургской Духовной академии, к Иннокентию. Прежде и впоследствии выражалось подозрение, что будто Филарет был более или менее прямым и во всяком случае косвенным виновником известного бедствия, приведшего Иннокентия к тому, что его удалили из столицы, а потом и к тому, что он безвременно скончался. По моему мнению, ничего нет хуже подозрений: они как тень следуют за лицом, на которое падают подозрения, не увеличиваясь, но никогда и не исчезая. Мы желали найти где-нибудь и у кого-нибудь точную формулировку того, в чем его собственно подозревают. Но тем хуже для апологета, каким я хочу выступить, руководясь искренней уверенностью, что митр. Филарет несправедливо замешан в это дело и оклеветан без малейших оснований. Я не нашел точно выраженного обвинения Филарета по делу Иннокентия и не ясно понимаю: обвиняют ли Филарета в том, что видя какого-то соперника себе в лице Иннокентия, он постарался спровести его из Петербурга, или же в том, что он холодно отнесся к бедствию, постигнутому Иннокентием, не заступился за него, например, перед обер-прокурором Голицыным?

Для того чтобы ориентироваться в вопросе о виновности Филарета, выслушаем голоса его обвинителей и разберем их. Нельзя скрывать: нотка неприязни к Филарету слышится и в письмах Иннокентия, писанных тотчас после катастрофы, как это отмечено проф. Бодянским.<sup>2</sup> Но нужно помнить, что Иннокентий был человек чахоточный; а чахоточные очень подозрительны, они нередко подозревают в предательстве всех, не исключая руки, ласкающей их. (Припомните рассказ г-на Л. Толстого «Три смерти».) Во всяком случае, никакого определенного обвинения Иннокентий не предъявляет к Филарету. Вышеупомянутый Евгений Болховитинов в 1819 г., еще до смерти Иннокентия, писал: «О назначении Иннокен-

<sup>1</sup> Бодянский О., проф. Указ. соч. С. XI.

<sup>2</sup> Там же. С. IX–X.

тия уже не в Оренбург, а Новгород (?) и ко мне пишут. Это, кажется, только привязка, чтобы не иметь соперника и одному оставаться необходимым по училищной части. (Ясный намек на Филарета.) У петербуржцев много хитрости, и рады всякому случаю отгонять других». <sup>1</sup> Но Евгений в это время находился во Пскове и питался слухами. Притом, нужно полагать, будущий митрополит, человек очень ученый, вероятно, завидовал быстрому возвышению Филарета, этой восходящей звезде на церковном горизонте. Но определенного обвинения против Филарета нет и у Евгения. Больше всех, как нам кажется, нагадил Филарету известный фанатик того времени Фотий, архимандрит Юрьева монастыря. Он ненавидел глубокомысленного и ученого Филарета и всячески перетягивал на свою сторону Иннокентия, в чем и успевал. Фотий настойчивее всех проводил мысль об участии Филарета в падении Иннокентия. Он, например, говорил: «Бывший всегда другом Иннокентия, Филарет... угождая врагам веры и Церкви, напрасно *един* дерзнул осудить Иннокентия: его суд, однако же, был принят». Прот. В. Жмакин справедливо находит, что здесь дело доходит до очевидной крайности, и прибавляет, что в этих словах справедливо разве только то, что Филарет действительно сделал дурной отзыв о книге «Беседа...». <sup>2</sup> Из современных нам писателей, как ни странно это кажется после сейчас приведенной критики суждения Фотия, кто же является склонным верить разбираемому обвинению? Сам о. Жмакин. Он вовсе не намерен снимать обвинения с митр. Филарета. Замечательна эта глухая вражда Петербурга против нашего великого святителя. О. Жмакин, сравнивая между собой Филарета и Иннокентия в нравственном отношении, объявляет первого «во многом уступавшим Иннокентию в нравственных качествах». Пощадите, о. протоиерей! Да почему же так? Уж не потому ли, что Филарет без толку не предпринимал борьбы против нездорового мистицизма александровских времен? Но Филарет, без сомнения, видел, что этот мистицизм — эфемерное явление. Или не потому ли, что Филарет не попадался в ловушки и не подвергался ссылке в какую-нибудь жалкую Пензу? Но неужели отец протоиерей серь-

<sup>1</sup> Бодянский О., проф. Указ. соч. С. 170.

<sup>2</sup> Жмакин В., прот. Иннокентий, епископ Пензенский // Христианское Чтение. 1885. Т. II. С. 169.

езно думает, что для своего прославления всякий умный человек должен непременно посидеть в кутузке? В беде Иннокентий хотя и бодрился, но сильно страдал. Но если бы случилось что-либо подобное с Филаретом, он остался бы спокоен и презирал бы беду. Когда в Петербурге решено было наказать Филарета единственно за то, что он смел «свое суждение иметь» в Синоде, и сослать из Москвы, где он уже был митрополитом, на Кавказ экзархом Грузии, он подал прошение об отставке. Разумеется, принять его прошение не осмелились. Но если бы приняли, он спокойно, с достоинством, отличавшим Златоуста, удалился бы в келию и там предался бы молитве и науке. Когда наконец перестанут у нас измерять Филарета на свой аршин! Это был нравственный гигант, выражаясь по-теперешнему — «сверхчеловек». Мы все должны повергаться ниц перед этим необыкновенным святителем, а не разбираться в тех сплетнях, которые создали зависть и мелкое самолюбие, — в надежде найти в них предлог для того, чтобы бросить упрек по адресу первого по значению и последнего в хронологическом отношении истинного пастыря Российской церкви. О. Жмакин говорит еще: «Мы видим, что слишком (!) много голосов раздается, и они настойчиво заявляют себя в пользу того, что Филарет был непричастен падению Иннокентия». Сказать: «слишком много» — значить допустить гиперболу. Мы исчислили эти голоса и еще прибавили голос Евгения Болховитинова, в свое время не зарегистрированный в печати, но все же этих голосов мало; да это и не голоса, а писк. Только пристрастие в пользу Иннокентия может приписывать значение пустым обвинениям, без фактов, без доказательств. К счастью, нас выручает сам о. Жмакин, явно противоречащий своему сейчас приведенному мнению. Например, он пишет: «Филарет, при своем замечательном умении ладить с людьми противоположных лагерей, *весьма много* помогал Иннокентию». Еще: «Филарет *основательно* убеждал своего друга, что последний берет на себя такое великое дело спасения Церкви, которое не отвечает его скромному положению». Наконец: «Данные, говорящие в пользу Филарета, сводятся к одному источнику — к свидетельству самого заинтересованного лица, Филарета. Но так как *нравственный характер* митр. Филарета всегда *стоял на недостижимой высоте* чистоты и *безупречности*, то он один может быть признан настолько компетентным в данном случае, что свидетельство одного Филарета мо-

жет быть принято в степени вероятности, равной вероятности свидетельств современников, взятых всех вместе». <sup>1</sup> При одном случае св. Амвросий говорил: «Felix ruina, quae reparatur in melius». Сообразно этому: благословенно противоречие, в какое впадает о. Жмакин, ибо благодаря ему разрешение вопроса приемлет лучший оборот. Тяжесть обвинения против Филарета теряет силу.

Теперь, как мне кажется, наступил самый надлежащий момент, чтобы привести показания самого митр. Филарета по делу Иннокентия, показания, на которые сию минуту ссылался прот. Жмакин. Они записаны со слов Филарета и немедленно после того, как они огласили слух А. Н. Муравьева, аристократа, брата графа М. Н. Муравьева и Н. Н. Муравьева-Карсского. Вот что записано А. Н. Муравьевым.

Часто слышал я нареkanie на митрополита Филарета: будто бы он был виной гонений на Иннокентия Пензенского, который в свое время почитался ревнителем и опорой Православия; но я имел случай слышать из уст самого владыки его оправдание, и желал бы передать слова его потомству, для того чтобы ни малейшая тень сомнения не падала на столь благочестивого мужа. В 1852 г., в день погребения княгини С. С. Мещерской, которую он сам вызвался отпевать, я обедал у митрополита и, говоря с ним о добродетелях покойной, сказал ему: «Я видел, что вы были очень тронуты, когда посыпали лицо ее землей, и я понимал ваше чувство, потому что вы любили Императора Александра, а она пользовалась его любовью. Это был союз, соединявший вас, и в ее лице как будто отходил перед вами в могилу последний присный остаток века Александра». Митрополит отвечал мне: «Я действительно уважал княгиню, и она, кажется, была ко мне благосклонна, но не в то время, когда пользовалась милостями Государя и принимала участие в делах духовных, потому что тогда она подозревала меня в гонении против Иннокентия». «Я слышал столько различных суждений об этом предмете, — отвечал я владыке, — что мне хотелось бы от вас лично получить объяснение моему недоумению». Митрополит весьма просто и откровенно стал рассказывать вслух при двух служителях, которые были за столом. «Часто случается, что

---

<sup>1</sup> Жмакин В., прот. Иннокентий, епископ Пензенский // Христианское Чтение. 1884. Т. I. С. 420; 1885. Т. II. С. 136, 171.

когда не знают во всей подробности дела, оно дает повод к неправильному подозрению. Я всегда был хорош с Иннокентием и когда можно предостерегал его, но часто ревность увлекала его за пределы осторожности. Я говорил ему: "Нам, двум архимандритам, Юрьевскому и Пустынскому (т. е. Сергиевой пустыни), не спасти Церковь, если в чем есть погрешность, а лучше обращаться к первенствующему митрополиту, которого голос имеет более силы, нежели наши оба". В то время появился перевод Шиллинговой книги "Победная песнь, или Истолкование Апокалипсиса", в которой изъяснение первых пяти печатей было действительно замечательно, но в прочем вся книга была проникнута духом протестантства, особенно там, где дело шло о соборах. Иннокентий сильно возревновал против этой книги, но я успокоил его тем, что она пропущена светской цензурой и, следовательно, лежит не на нашей ответственности. Появилось и возражение на эту книгу, Смирнова, весьма резкое, но мало толковое, под заглавием "Вопль жены, облеченной в солнце". Иннокентий хотел пропустить эту рукопись, но я удержал его, чтобы не произвести напрасного волнения, и митрополит одобрил мое мнение. Несколько времени спустя, когда я отлучился для обозрения семинарий, Иннокентий, будучи огорчен некоторыми статьями "Сионского Вестника", который был издаваем вице-директором Академии Лабзиным, написал резкое письмо к князю А. Н. Голицыну (обер-прокурору) и советовал ему залечить раны, которыми он сам уязвил Церковь. Голицын принес письмо к митрополиту, предоставляя его суду резкость выражений, и митрополит с большим трудом мог убедить архимандрита идти просить извинения у князя, по крайней мере на том основании, что если ревность его и справедлива, то не его дело упрекать других. Князь примирился с Иннокентием, но конечно это могло оставить неприятное впечатление в его сердце. Вскоре появилась книга Станевича "Плач над гробом младенца", в опровержение "Сионского Вестника"; но в ней заключалось много выражений, слишком оскорбительных для держащей власти и вообще для духа правления того времени. Иннокентий был цензором этой книги и лежал больной, а потому и не обратил должного внимания на тетради, которые посылал ему постепенно Станевич. На мою беду, я посетил его во время болезни, когда рукопись лежала у него на столе. "Знаете ли вы сию рукопись?" — спросил он. Я взглянул на заглавие и оставил ее без внимания, не



ожидая найти в ней ничего особенно замечательного; через несколько дней она появилась в свет и произвела много шума. В тот самый день, когда я получил ее от автора, Голицын потребовал меня к себе и с негодованием показал мне экземпляр этой книги, весь исчерченный заметками; как видно, кто-нибудь заблаговременно постарался поднести ему такой экземпляр. “Знаете ли вы эту книгу? — спросил меня князь. — Она исполнена неприятных мнений, и я хочу доложить о ней Государю; как мог Иннокентий пропустить ее?” — Я старался извинить товарища перед князем его нездоровьем и просил удержаться от доклада Государю для того, чтобы мне дать время просмотреть ее и исправить погрешности, перепечатав листы. С трудом согласился на это князь, потому что он был сильно предупрежден (говоря по-нашему: заряжен). Действительно, я сам изумился тому, что нашел в этой книге, и поспешил с ней к Иннокентию; он отвечал мне коротко, что “готов претерпеть за правду всякое гонение”. Я пошел к митрополиту Михаилу просить его, чтобы он как-нибудь помог этому делу. Митрополит осуждал почти каждое слово в книге; я же сказал ему: “Оставим то, что бесполезно, исправим только то, что может принести нам вред, и перепечатаем листы за собственный наш счет, если не захочет автор”. Митрополит оставил у себя книгу, и прошла еще неделя, а между тем Голицын доложил Государю и в праздник Богоявления объявил назначение архимандрита Иннокентия, во уважение его заслуг, епископом Оренбургским. Нельзя было почитать такое повышение за гонение, а только удаление из столицы и холодный климат епархии могли быть для него тягостны; но митрополиту было особенно больно то, что в первый раз, без синодального избрания, назначался епископ, вопреки церковного порядка. Он заметил об этом князю, в присутствии Синода, и сказал, что “на этот раз можно оправдать это тем, что архимандрит Иннокентий был уже представляем однажды от Синода, в числе кандидатов на архиерейскую кафедру”. Он просил, однако, перевести его в епархию, более благоприятную по климату, и это было исполнено — Иннокентий был назначен в Пензу. Однако, мне кажется, и ему внушили некоторое чувство недоверчивости ко мне, потому что в тех его письмах, которые мне показывала покойная княгиня, еще в нынешнем году, он писал к ней обо мне: “Преосвященный Филарет говорит, будто я пал духом, но знает ли, что я никогда не возвышался духом?”

Теперь судите сами степень моей вины, и справедливы ли те нарекания, какие вы слышали?» С таким смирением заключил он начатую им беседу, и я встал из-за его дружелюбной трапезы еще с большим к нему уважением, если только это было возможно. Этот случай из первых годов политической и церковной жизни будущего святителя Московского может служить свидетельством, как несправедливо падали на него такого рода обвинения.<sup>1</sup>

Нам остается прибавить еще очень немного при рассмотрении вопроса об отношении митрополита Филарета к Иннокентию в простом, но запутанном человеческой суетой случае. В числе самых видных писателей XIX в. мы встречаем ревностных защитников чести Филарета от обвинений в предательстве им своего академического коллеги. Известный церковный историк, Филарет, архиепископ Черниговский, ознакомившись с рукописным оригиналом жития Фотия Юрьевского, в котором заключалась вышеприведенная его клевета на святителя Московского, писал, что «подозрение, падающее на этого последнего, несправедливо». «По отзыву Филарета Московского, — заявляет историк, — высказанному мне случайно, он, напротив, предостерегал и уговаривал блаженного Иннокентия не одобрять книги (Станевича), которая действительно при своем добром намерении написана была плохо, неотчетливо, бездоказательно, бессвязно».<sup>2</sup> Заслуживает полного внимания суждение в данном случае профессора О. М. Бодянского, что будто Филарет был соперником Иннокентию: это «не видно из писем последнего нигде, даже и по случаю известной истории о пропуске к изданию сочинения г-на Станевича». Затем о том же и тот же профессор говорит следующими латинскими изречениями (сейчас виден классик по образованию, который в трудных случаях всегда ищет выход в классической мудрости). «Nihil est toto quod perstet

---

<sup>1</sup> Письма митр. Филарета к А. Н. Муравьеву. Киев, 1869. Предисловие. С. III–VIII. Тот же рассказ почти буквально встречается у Сушкова («Записки о жизни митр. Филарета». М., 1868. С. 109–111). Первоисточником служит рассказ Муравьева, который еще в рукописи сделался известен Сушкову и последним внесен в его книгу, по-видимому, без дозволения записчика рассказа, т. е. Муравьева.

<sup>2</sup> Христианское Чтение. 1885. Т. II, С. 170 (известие извлечено о. Жмакиным из рукописи).

in orbe, cuncta fluunt: gaudia post luctus, post gaudia luctus; semper in ambiguo speve motique sumus» (очевидно, слова эти относятся к судьбе Иннокентия) («В целом мире нет ничего, что оставалось бы на месте, всё течет: радости <приходят> после печалей, после радостей — печали; мы всегда находимся в неопределенном положении или в надежде и движении» (лат.). — Ред.). И потому: «Vir sapiens, qui se ad casus accomodat omnes» («Муж разумный, который готов (букв.: приспособливает себя) ко всяким случайностям» (лат.). — Ред.). (Бесспорно — это краткая характеристика нашего Филарета.) Но и то сказать: «Sat habet fautorum semper, qui recte facit» («У того, кто действует верно, всегда достаточно доброжелателей (или: покровителей)» (лат.). — Ред.). Значение этого изречения объясняет сам покойный ученый, говоря: «Это в одинаковой степени можно отнести и к Иннокентию, и Филарету».<sup>1</sup> Другими словами: с точки зрения историка нравственно безупречными остаются и мудрый Филарет, и прямолинейный Иннокентий. В наших глазах имеет немаловажное значение отрицательное суждение прот. Виноградова, ученика Иннокентия. Говоря о смерти своего ректора, т. е. Иннокентия, вину в ней он ставит «в укоризну мирской кривды», т. е. в укоризну светской власти. Трудно представить, чтобы такой преданный ученик Иннокентия не сказал бы, кто был виновником «пресечения золотых дней его» из числа представителей высшего духовенства, если бы такой виновник был налицо.

По нашему глубокому убеждению, Филарет и Иннокентий были друзьями и всегда оставались таковыми. Оба они были москвичи, оба учились и учительствовали одновременно в Троицкой семинарии, были они почти однолетки, оба они волей судьбы попали на чужбину, в суровый Петербург, оба они быстро, что называется, пошли в гору, оба они, конечно, были объектом зависти и недоброжелательства со стороны окружающих, а это заставляло их, так

---

<sup>1</sup> Бодянский О., проф. Предисловие к письмам. С. II, XII. О. Жмакин пишет о почтенном профессоре: «Компетентный Бодянский колеблется признать Филарета врагом Иннокентия, но и не высказывается в пользу первого», причем цитирует С. I—III предисловия. Но из трех этих страниц Бодянский касается вопроса только на одной (С. II) и прямо высказывается в пользу Филарета. Смеем сказать, что почтенный протоиерей возводит напраслину на профессора Московского университета.

сказать, ближе жаться друг к другу; делить им между собой было нечего: оба они были довольны судьбой. Когда стряслась беда над одним из них, этот конечно закручинился, может быть думал, что другой мало похлопотал за него перед сильными земли, горизонт дружбы несколько омрачился. Но Иннокентий не роптал на своего друга, по крайней мере ни из чего этого не видно; а Филарет не имел оснований изменять своей многолетней дружбе.

Все это достаточно открывается из писем Филарета и Иннокентия, относящихся к периоду их петербургской жизни и писанных к графу Потемкину. В одном письме 1815 г. Филарет отвечает на приглашение Потемкина посетить его. Он говорит, что поедет в гости к графу только тогда, когда возвратится из поездки Иннокентий, потому что он не хочет ехать к Потемкину без этого последнего. Филарет писал: «Я уже в ваших повелениях; вы можете назначить мне и день, и час. Только буде можно, не угодно ли дожждаться о. Иннокентия. Вот главный камень преткновения», — шутиливо замечает наш святитель. В декабре 1815-го же года Филарет захворал и доступ к больному открыт одному человеку, очевидно, другу — а именно Иннокентию. В 1817 г. Иннокентий пришел в келью Филарета с письмом к Потемкину, которое, очевидно, должен был хозяин отправить по назначению; но Филарет совершенно по-товарищески проявляет в шутку ревность к своему другу и не хочет позволить ему писать одному к графу, а быстро набрасывает и свое письмо к тому же лицу. Все подобные милые пустячки находим в письмах Филарета, тогда уже викария Петербургского. Так относиться один к другому могут только закадычные друзья.<sup>1</sup> В 1817 г. на долю Филарета, как ректора Академии, выпал жребий произвести ревизию в Петербургской семинарии, в которой ректором был его друг — Иннокентий. Первому, естественно, надлежало сделать отзыв и об этом последнем. Он и сделал, но отзыв написан не как-нибудь формально, а так, как мог истинный друг отозваться о своем друге. Здесь нет банальных похвал, здесь нет старания превознести друга. Вместо всяких банальностей мы видим здесь благороднейшее изливание благороднейших чувств. Филарет писал: «Из лиц начальствующих и учащих в семинарии, первое и совершенное одобрение, — я токмо из покорности возложенной на меня обязаннос-

<sup>1</sup> Письма Филарета и Иннокентия. С. 53–54, 558.

ти, свидетельствую о том, что *вернее и выше* моего свидетельства, — принадлежит о. ректору Иннокентию». <sup>1</sup> Он отказывается выразить свой суд об Иннокентии, находя, что его заслуги «выше и вернее» всяких ревизорских отзывов. Я уверен, что этот отзыв есть *ипсум* в жизни Филарета. Думаю, что для другого человека, кто бы он ни был, у Филарета не нашлось бы таких именно слов, какие он прочел в своем сердце и передал в деликатнейшей форме слуху своего друга.

Мы решительно не представляем возможности, чтобы у Филарета появилось чувство соперничества к Иннокентию. Ведь, судя беспристрастно, Филарет был на целую голову выше Иннокентия в талантах — и преуспевал во всем гораздо больше его. Со своей стороны, Иннокентий никогда не становился, да и не мог становиться поперек дороги Филарету. Где же источник для соперничества? Филарет совершенно и никак не повинен в крови сего праведника.

Поэтому нужно признать вполне неосновательным суждение прот. Жмакина: «Вопрос об участии Филарета в гонении на Иннокентия при отсутствии *прямых фактических данных* (курсив не наш) и по настоящее время (?) остается открытым». <sup>2</sup> Доведем до сведения чуждого юридическим понятиям петербургского протоиерея, что «без *прямых фактических данных*» не выносит сурового вердикта обвиняемому лицу ни суд присяжных, ни даже военно-полевой суд. Да и прокурор при таких обстоятельствах не возьмет греха на душу — откажется от обвинения. Или уж не думает ли автор, что если не теперь, то завтра откроются новые данные, направляющиеся против Филарета? Нет, этого быть не может по истечении 90 лет после печального события. Да и зоилы филаретовские — Фотию, княгини Мещерские, Гиляровы-Платоновы, Соловьевы, конечно, не оставляли попечений об открытии данных не в пользу Филарета. О. Жмакин говорит: «Вопрос остается открытым». Нет, все толки об участии Филарета в изгнании Иннокентия из столицы должны быть покончены однажды навсегда — и это было бы большой честью для церковно-исторической науки, стоящей настороже неумытной истины. <sup>3</sup>

<sup>1</sup> Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета. Т. I. С. 352.

<sup>2</sup> Христианское Чтение. 1885. Т. II. С. 171.

<sup>3</sup> Митр. Филарет был всегда и во всем велик. Это аксиома: ранее я не занимался Филаретом и не понимал его; но когда прочел его многочисленные письма к Антонию (4 тома), Иннокентию (не-Пензенскому),

Иннокентий скончался 35 лет от роду. Но жалеть ли в самом деле о том, что он умер так рано, не доживя века? В школе, где учился Иннокентий, церковную историю едва знали по имени. Без всякой подготовки он назначается, однако же, профессором церковной истории в Академии и в три-четыре года составляет обширный учебник, сослуживший 50-тилетнюю службу в наших школах. Кто упрекнет Иннокентия в том, что он сделал не столько, сколько бы нам хотелось? Напротив, не следует ли удивляться его невероятному трудолюбию и его историческим научным познаниям? Нужно при этом помнить, что в положении автора не было условий, благоприятствующих полному успеху дела: он написал свою «Историю» не потому что чувствовал себя вполне обладающим нужными для этого знаниями, а потому что этого требовало начальство. «Начало сего труда, — говорит автор в предисловии, — есть единственно воля и расположение начальства». Этим сказано многое, если не все. Начальство может заставить начертать книгу, но оно не может как бы по действию волшебного жезла вдруг создать науку. Наука постепенным, медленным путем приходит к своему самосознанию, искусственно насадить ее нельзя. И сам Иннокентий скромно сознавал, что написанное им далеко от идеала истинной науки. В том же предисло-

---

Филарету, Алексию, Муравьеву, родным его и др., — я полюбил его всей душой и считаю его гуманнейшим человеком, но скрывавшим свою гуманность под маской официальности. По моему глубокому убеждению, по крайней мере нам, русским богословам, нужно помнить правило древних римлян: «Жены цезаря да не коснется подозрение». (Плодом моих *домашних* занятий Филаретом была публичная речь, произнесенная в Московском Епархиальном доме 1 декабря — именины Филарета — 1904 г. и напечатанная в «Душеполезном Чтении» за 1905 г. Она издана дважды, сначала мной в виде оттисков, а потом вошла в серию так называемых «Троицких Цветков» (№ 49), издаваемых нашей Лаврой (1906 г.). Великий грех лежит на образованном духовенстве (да и на Синоде), что до сих пор мы не имеем биографии Филарета (даже «Холстомер» графа Толстого и тот имеет свою биографию!). По моему мнению, неотложно нужно создать в Москве «Филаретовское общество», как существует в Англии Шекспировское общество, а у нас Пироговское. Материалов для изучения хватит на сто лет. Сравните «Воспоминания» Пирогова хотя бы с «Собранием мнений и отзывов» Филарета и вы поймете, кто из них двоих «больше».

вии он говорит: «Сие начертание писано для исторической кафедры в духовном училище (т. е. для Академии и семинарии), и потому не может удовлетворять любопытству, ищущему открытия исторических тайн или подробностей о церковных происшествиях в собственной их полноте». Отсюда видно, что автор «Начертания» хорошо сознавал, как далек был труд от требований серьезной науки, к какой стремится «ищущий открытия исторических тайн».

При всем том было бы явной несправедливостью смотреть на труд Иннокентия как на произведение, достойное забвения потомства. Неоспоримо, для настоящего времени оно слишком устарело. Но для своего времени оно было настолько хорошо, что больше того едва ли и вправе было бы требовать от автора. В самом деле, за отсутствием церковно-исторической науки у нас на Руси, Иннокентий должен был обратиться за пособиями к более богатому в этом отношении Западу. Автор и обращается. Но была ли в это время на самом Западе наука столь серьезна и глубока, как можно было ожидать того? Далеко нет. Автор писал в начале XIX столетия, а в это время что особенного представляла западная церковно-историческая литература? Много ли из нее с пользой можно было бы пересадить на русскую почву? Припомним, что в это время еще не было на свете тех талантливых церковно-исторических трудов, какими обогатилось западное богословие позднее: не было ни «Истории» Августа Неандера, ни «Истории» Гизелера, ни других. В конце XVIII в. и в начале XIX в. на Западе царили церковные историки-рационалисты, холодно и даже пренебрежительно относившиеся к христианству, но они не столько создавали науку, сколько искажали ее. Мог ли автор с удобством пользоваться подобными произведениями? Конечно, нет. А за исключением их, под руками автора мог быть с пользой разве Мосгейм, немецкий церковный историк XVIII в. Но о Мосгейме смело можем сказать, что он немногим лучше Иннокентия. Иннокентий пользовался Мосгеймом, а преимущественно даже перед Мосгеймом двумя протестантскими историками: *Шпангеймом*, жившим в конце XVII в., и *Вейсманом* — в начале XVIII в.,<sup>1</sup> но,

<sup>1</sup> Зависимость Иннокентия от Шпангейма и Вейсмана была отмечена мной и раньше («Церковная историография...». СПб., 1903. С. 530–531), зависимость же его от этого последнего историка была доказана даже в примерах (Там же. С. 300–302). К сожалению, очень долго дер-

не говоря о слишком устарелом Шпангейме, даже и с Вейсманом, который особенно полюбился Иннокентию, далеко уйти было не-

---

жался в нашей науке неправильный взгляд на вопрос о зависимости Иннокентия от западных историков. Проф. И. А. Чистович без всяких оснований, вероятнее всего путем умозаключений, утверждал, что сочинение нашего автора составлено на основании «Магдебургских цензур» и «Барониевых анналов» («История Петербургской Духовной академии». СПб., 1857. С. 239). Это лживое сообщение начали повторять другие писатели: Д. Троицкий («Иннокентий...». С. 11), даже аккуратный историк А. П. Доброклонский («Руководство...». Вып. IV. С. 256); к мнению Чистовича без оговорок присоединяется прот. В. Жмакин («Христианское Чтение». 1884. Т. I. С. 421). Ни один из этих авторов не заслуживает ни малейшего извинения, ибо моя поправка мнения Чистовича сделана еще в 1889 г. (см. мою книгу: Очерки развития протестантской церковно-исторической науки. М., 1881. С. 58–60, а ранее в моих статьях в «Прибавлениях к Творениям св. Отцев» за 1880 г.). Но, к счастью, в последнее время свет начал пробиваться сквозь мрак. В «Православной богословской энциклопедии» в статье об Иннокентии изложен мой взгляд на Иннокентия, а не Чистовича (СПб., 1904. Т. V. С. 954). На беду автора данной статьи, он не мог воспользоваться от меня биографическими сведениями об Иннокентии (за их отсутствием), а потому наговорил много, достойного плача (для энциклопедии); он говорит, что Иннокентий первоначально был назначен архиереем в Уфу (?), что назначение это произошло в 1816 г. (?), значит, его управление епархией продолжалось три с половиной года (!!); утверждает, что его посвящение во епископы происходило 22 февраля. Все это ошибки. Кроме того, он говорит, что «Начертание» Иннокентия выдержало шесть изданий, но почему же у меня под руками седьмое издание 1849 г.? (Там же. С. 953). Впрочем, нужно помнить: то было *Лопухинское* издание энциклопедии, теперь же под руководством новой редакции этой же энциклопедии ничего такого, надеемся, в будущем не встретится — в этом словаре. — Имея обыкновение давать себе отчет не только по части достоинств, но и недостатков тех произведений, которыми нам приходится руководствоваться, мы приняли на себя труд открыть источник перечисленных ошибок данного автора статьи в энциклопедии, т. е. мы хотели узнать, кто вводил в заблуждение его, дабы снять с него ответственность за непозволительные ошибки; но, пересмотрев всю литературу об Иннокентии, ничего подобного в ней не нашли. Остается думать, что доверчивый автор писал свою статью со слов «какого-то дворянина, а может быть и князя», о которых баснословил дедушка Крылов.



возможно. Для этого нужно быть не только первостепенным талантом, но даже гением. А наш Иннокентий был просто послушным орудием воли начальства.<sup>1</sup> — И, однако же, при всех неудобствах и затруднениях, Иннокентий сколько возможно сумел стать выше рутины: в его «Истории» можно находить проблески серьезной исторической критики. Его, например, неприкровенные указания на те возражения, какие делаются серьезными критиками против легендарного рассказа о христианском «громоносном легионе» при императоре Марке Аврелии, его открытые заявления о догматических заблуждениях св. Иустина Философа, зависящих у этого от слишком большого увлечения философией, — его мнение, что у Феофила, епископа Антиохийского (II в.), встречаются арианские мысли и идеи, — его указания на догматические ошибки у Иринея Лионского,<sup>2</sup> — все это показывает, что Иннокентий хотел судить о фактах истории беспристрастно, нелицеприятно, что он мало лю-

---

<sup>1</sup> Мне кажется, что в сочинении Иннокентия есть капля и филаретовского меду. В одном из писем Филарета к отцу, относимом к 1815 г., говорится: «Суетам конца нет. К библейской корректуре (речь идет о его “Библейской истории”), мною держимой, присоединилась корректура “Церковной истории” (конечно, Иннокентия), которую, какова ни есть, я (обратите внимание: я) должен был представить в печать» (Письма к родным. М., 1882. № 178). Трудно допускать, чтобы Филарет, говоря о том, что он представил сочинение к печати, имел в виду простую передачу его из одних рук в другие: нужно думать, что он редактировал сочинение. На это уполномочивает и выражение «присоединилась корректура»... Здесь нельзя понимать механической типографской корректуры, ибо таковую мог держать сам Иннокентий, служивший в это время в Петербурге же. — Кроме того, Филарет считал нужным рассматривать историю по столетиям, то же делает и Иннокентий. Предметы, о которых должно трактовать при изучении того или другого столетия, указаны были Филаретом еще в 1810 г. те же самые, какие видим и у Иннокентия, и порядок их рассмотрения тот же. (Ср. конспект «Церковной истории», составленный Филаретом для Петербургской Духовной академии: Собрание мнений и отзывов Филарета. Т. I. С. 27–28 — с «Церковной историей» Иннокентия, отделение (или том) I). Да и слог «Начертания» более походит на филаретовский, чем иннокентиевский: последний очень жив и не выдержан, близок к разговорному.

<sup>2</sup> Начертание церковной истории. М., 1849. Изд. 7-е. С. 6, 16, 18–19.

бил риторическую фигуру умолчания, столь любимую позднейшими богословами. Иннокентий вообще допускал, что показания и мнения всех исторических свидетелей, не исключая св. отцев, могут быть погрешительны, как погрешительны бывают свидетельства и мнения каждого человека.<sup>1</sup> В этом случае он далеко оставляет за собой последующее время, которое не знало свободных отношений к церковным авторитетам. — Взгляды Иннокентия на источники, из которых черпаются сведения для истории ересей, и ныне могут быть внесены в церковную историю с самыми современными приемами. Он прямо заявляет в данном случае, «что греческие и латинские писатели в своих суждениях о еreseх поставляли молвы и догадки на место верных сведений, что ненависть к разномыслящим мешала в древней Церкви беспристрастному исследованию». Безобиднейшее суждение о еретиках, говорит он, есть то, которое делается под условием доверия к древнейшим и лучшим о них преданиям».<sup>2</sup> — Заслуживает внимания также мнение Иннокентия о происхождении форм христианского богослужения. Иннокентий не прочь допустить, что богослужебные формы христианства развивались под влиянием древних иудейских, а пожалуй, и языческих форм культа,<sup>3</sup> имевших место до Рождества Христова.<sup>4</sup> Такое мнение как-то неожиданно встречать у Иннокентия, когда такое мнение привыкли считать протестантским вольномыслием. — Вообще нам кажется, что если бы церковная история, после времен Иннокентия, стала обрабатываться на нашей почве сообразно тем приемам, какие указаны у Иннокентия, очень может быть, что она во многом получила бы иной вид и характер, чем какой она имеет теперь.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. Предупреждение, § IV.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.

<sup>3</sup> См. в конце статьи: Приложение Б.

<sup>4</sup> Начертание церковной истории. С. 26.

<sup>5</sup> С какой грустью мы прочли отзыв о книге Иннокентия в «Сборнике отзывов Учебного Комитета при Синоде», отзыв ребяческий, воображающий, что главное дело в учебнике — доступность изложения и правильная транскрипция имен собственных (СПб., 1877. С. 289–290). Научный прогресс по части церковной истории в семинариях начнется тогда, когда Учебный Комитет перестанет вмешиваться в преподавание семинарских наук (ср.: Приложение А).

Нельзя, конечно, сказать, чтобы приемы Иннокентия всегда были научны. Его стремление находить глубокую древность для учреждений позднейших, ознаменовывается часто натяжками и неверностями; его не совсем церемонное пользование такими источниками, как рассказ об Алексии Божием человеке, превращает подчас его историю в Четьи-Минеи.

Что касается внешнего построения, то с этой стороны «Начертание» Иннокентиево ниже критики. Его рассматривание истории по векам, причем каждый век как целое обозревается отдельно, его дробное и несистематическое расположение материала, его слишком сухое и мертвенное изложение предметов, его пышные и фразистые заглавия веков и периодов (например, автор пишет: «Век второй, гностический, колеблющийся между светом Откровения и разумом, но еще пылающий пламенем апостольским»), все это для нашего времени, нужно признаться, или очень странно, или неприятно.

Свое полное значение Иннокентиево «Начертание» имеет в том отношении, что это до сих пор *единственное* у нас серьезное сочинение,<sup>1</sup> описывающее почти всю историю Церкви (оно доведено до XVIII в.). Как учебник, оно замечательно тем, что это учебник, каких не пишут уже в наше время, потому что не умеют писать так: со всем научным аппаратом, со ссылками на источники, на пособия, с замечаниями о них критическими и вообще научными. В последнем отношении книга Иннокентия походит на учебники по церковной истории, какие существуют на Западе, в тамошних университетах.

Как всё на свете, «Церковная история» Иннокентия встречала и похвальные, и непохвальные отзывы. Начнем с последних, но ограничимся отзывами только современников появления книги. К зоидам, относившимся несочувственно к этой последней, принадлежит митр. Евгений Болховитинов. Вот что писал он об этом произведении. «Иннокентий не на ученую руку, а только считался между учеными, по милости покровителей. Самая «История» его тому доказательством. Церковная история его (собственно, речь у рецен-

---

<sup>1</sup> Нужно помнить, что книга Иннокентия появилась назад тому 90 лет (1817–1907 г.). И каков позор! Так мы и до сего дня не опередили чахоточного церковного историка десятых годов прошлого века!

зента идет о втором отделении — ее части) прежалкая и превздорная во многих отношениях». <sup>1</sup> Оценивая этот отзыв, нужно брать во внимание два обстоятельства: во-первых, он написан при жизни Иннокентия и, вероятно, смерть историка смягчила бы тон отзыва. Во-вторых, в тех письмах Евгения, которыми мы пользуемся, ясно чувствуется недоброжелательное отношение и зависть со стороны ученого Евгения как по отношению к Иннокентию, так и еще более к Филарету. Иначе, чем Евгений, относился к труду Иннокентия Филарет Дроздов, т. е. митрополит Московский. Он называет эту «классическую (т. е. учебную книгу) не одновременным, но прочным даром духовному просвещению». <sup>2</sup> Этот отзыв сделан в сентябре 1817 г. <sup>3</sup> Впоследствии, если открываемы были недочеты в «Истории» Иннокентия, митрополит Филарет, сколько мог, выступал на его защиту, указывая на смягчающие вину обстоятельства. Он разъяснял, что Иннокентий «учился самоучкой», что ему «предшественники глаза закрывали» (т. е. что наука в начале XIX в. еще далека была от совершенства), что книга написана «во времена меньшей взыскательности за строгую точность». <sup>4</sup>

Первое издание Иннокентиевой церковной истории быстро разошлось, так что скоро потребовалось новое. Трудолюбивый автор, находясь уже в Пензе и со смертью за плечами, по поручению высшего духовного начальства, взялся за приготовление нового издания

---

<sup>1</sup> Письма митр. Евгения // Русский Архив. 1889. Июнь. С. 171, 186.

<sup>2</sup> Собрание мнений и отзывов. Т. I. С. 352. Есть отзыв Stäudlina об Иннокентии, но он замечателен только тем, что немец обратил внимание на русскую церковную историю Иннокентия (Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. Hannov., 1827. S. 230).

<sup>3</sup> Выражение Филарета о сочинении Иннокентия — «дар неодновременный» — возбуждает недоумение. Почему он называет его произведением неодновременным, когда оба тома (отделения) появились, как значится на них, в 1817 г.? Разрешению этого недоумения помогает письмо Филарета к графу Потемкину, от 20 октября того же года. Здесь корреспондент пишет: в знак памяти «примите при сем от о. Иннокентия первое отделение церковной истории, им издаваемой. Теперь он продолжает и скоро окончит издание остальной части» (Письма Филарета и Иннокентия. С. 60). Из этого следует заключить, что второй том действительно появился в 1817 же году, но в самом конце его.

<sup>4</sup> Смирнов С. К. История Московской Духовной академии. С. 225–226.

своей книги, но неумолимая смерть пресекла его работу.<sup>1</sup> «Начертание» после того много раз пересматривалось и перерабатывалось, начиная с 1820 г.<sup>2</sup>

В заключение наших очерков о двух пионерах церковно-исторической науки у нас, в Русской Церкви — Мефодии Смирнове и Иннокентии Смирнове же, отметим то обстоятельство, что первыми церковными историками по разработке всеобщей церковной истории были москвичи. Они были первыми строителями церковно-исторической научной магистрали (припомним, что и первая ветка этой магистрали — русская церковная история — создана тоже москвичом, митрополитом Платоном, в 1805 г.). Честь им и слава. Их сменил ряд очень почтенных церковных историков в Московской Духовной академии, имеем в виду Филарета Черниговского, ректора А. В. Горского, академика Е. Е. Голубинского, к ним не без права можно причислять Н. И. Субботина. В 1890 г. берлинский церковный историк А. Гарнак указал на существование целой церковно-исторической школы при той же Академии, школы, посвящающей свои труды изучению церковной древности.<sup>3</sup> Так ли будет потом, трудно сказать. Появляются симптомы, наводящие на невеселые мысли. Хорошо будет, если мы ошибемся. Что может быть страшнее слов *Μανή, θεκέλ, φάρες?*

## Приложение А

Интересно точнее указать на те награды, которые получал Иннокентий за свои ученые труды. В 1814 г., следовательно, в 30-летнем возрасте, «во уважение его ученых трудов и заслуг» он был возведен в степень доктора богословия (редкое в то время отличие, имевшее значение награды) и в то же время пожалован драгоценным наперсным крестом и орденом Анны 2-ой степени «с алмазными знаками» (неведомый мне орден). А в 1818 г., значит, тотчас по издании им «Начертания», Иннокентий награжден ор-

<sup>1</sup> Прот. В. Жмакин в «Христианском Чтении». 1884. Т. I. С. 424.

<sup>2</sup> *Филарет, архиеп. Черниговский*. Обзор русской духовной литературы. Т. II. С. 145.

<sup>3</sup> *Theologische Literaturzeitung*. 1890. S. 502.

деном св. Владимира 2-ой степени, значит звездой,<sup>1</sup> будучи еще в сане архимандрита. (Нужно знать, что этого ордена в наше время годами ждут даже лица, занимающие митрополичий пост.) Я почти уверен, что эта высокая награда дана Иннокентию по связи с его церковно-историческим трудом, «Начертанием», подобно тому как Мефодий за написание «Liber historicus», будучи в сане архиепископа, последовательно удостоен и ордена Александра Невского, и бриллиантовых знаков на клобук. Кроме того, Иннокентий получал за свои ученые труды значительное денежное вознаграждение. Для полноты картины, из которой видно было бы, как поощрялась богословская наука в то время, укажем на множество необычных наград, полученных Филаретом Дроздовым в молодые его годы. В 1813 г. «за неусыпные труды по званию ректора и профессора богословских наук в Санкт-Петербургской Духовной академии архим. Филарет сопричислен к ордену Владимира 2-ой степени» (не имея ранее никаких орденов). Говорю: в 1813 г., следовательно, когда Филарету было 30 лет от роду. В 1814 г., одновременно с Иннокентием, он возведен в степень доктора богословия. В том же году (значит, в возрасте 31 года) «за отличные труды и способность к образованию юношества» награжден пожизненным пенсионом по 1500 руб. в год. В 1816 г., т. е. в год издания Филаретом его «Начертания церковно-библейской истории», от Государя пожалован панагией (в сане архимандрита) и «высочайшим рескриптом выражена ему совершенная признательность за труды по Академии».<sup>2</sup> Так награждали богословов и главным образом церковных историков в начале XIX в.

Иначе пошло дело в николаевские времена и позднее. Усердные историки вместо наград стали получать скорее всего так называемые нахлобучки и встречали холодное равнодушие властей. Чем, в самом деле, награждались Филарет Гумилевский, А. В. Горский, Е. Е. Голубинский, Ф. А. Терновский, П. В. Знаменский, И. Е. Троицкий и даже В. В. Болотов? Да кроме обычных наград, собственно ничем. Да и обычные то награды не всем им доставались на долю. Что же касается нахлобучек, то им и счету нет. Ф. А. Терновский

<sup>1</sup> Жмакин В., прот. Иннокентий, епископ Пензенский // Христианское Чтение. 1884. Ч. I. С. 431.

<sup>2</sup> Сведения о Филарете взяты из его послужного списка (Сушков. Записки о жизни Филарета. М., 1868. Приложения. С. 42).

за свои церковно-исторические сочинения был изгнан из числа профессоров Киевской Духовной академии (и вскоре от горя умер). А. П. Лебедева, ниже подписавшегося, едва-едва удостоили степени доктора за представленную и публично защищенную диссертацию в Московской Духовной академии и долго косились на него, считая его вредным человеком и чуть не еретиком (как докажем это через несколько строк). Тогда как, например, профессора Н. И. Субботина, удостоенного той же степени несколько раньше А. П. Лебедева, Синод утвердил без малейших придинок,<sup>1</sup> с последним произошла заминка. Его утвердили не сразу. От ректора Академии потребовали советского отзыва о диссертации, чего раньше не делалось. Диссертация была отдана учебному комитету не для формального только заключения, но на рассмотрение, причем это рассмотрение поручено было исправляющему должность председателя этого комитета прот. Толмачеву (за болезнью о. Васильева он исправлял его должность). На мое счастье, Толмачев составил лестный отзыв о моей книге,<sup>2</sup> и дело двинулось вперед. (Да и обер-прокурор Св. Синода, граф Д. А. Толстой, едва ли допустил бы противное: он шел против регрессивных замашек духовных властей.) Неблаговоление к нашей диссертации выразилось с формальной стороны в том, что мое утверждение Синодом изложено было в каком-то необычайном виде, удивившем тогда членов академического Совета. В силу официальной синодской бумаги выходило, как будто Синод знать не знает, что за диссертация Лебедева, и что он рассматривал лишь делопроизводство по части этой последней; он на всякий случай стал в этом деле в сторонке. Указ Синода по этому поводу читался так: «Находя образ действий Совета (только образ действий!) относительно присуждения степени доктора правильным, Синод, согласно с заключением учебного комитета, определяет утвердить Лебедева в предназначенной ему Советом степени» (Журналы Совета. 1879. С. 174. Ср. те же журналы за 1874 г., по делу Субботина). Кстати, и очень кстати, припоминаю, что один из председателей Синода, митрополит Петербургский, лично мне сообщал, что когда в Синоде заходила речь о вредных по направлению профессорах Духовных академий, то всегда указывали в при-

<sup>1</sup> Журналы Совета Московской Духовной академии. 1874. С. 112.

<sup>2</sup> Он напечатан в «Страннике». 1880. Январь.

мер меня и г-на К. Прямее и решительнее Синод позволил себе выразить неблаговоление за докторскую диссертацию знаменитому историку Е. Е. Голубинскому. (Нужно сказать, что в это время обер-прокурор Д. А. Толстой сошел со сцены и его место занял К. П. Победоносцев, при котором Синод почувствовал себя свободнее, в ущерб науке.) Вот как Синод формулировал свое утверждение г-на Голубинского в ученой степени: «Св. Синод слушали журнал учебного комитета...<sup>1</sup> и приказали: экстраординарного проф.

<sup>1</sup> Чем был в те времена, а главное позже этот самый Учебный комитет, об этом смотри превосходный «доклад», составленный профессором Н. Н. Глубоковским: «Об Учебном комитете — в связи с состоянием духовной школы в исторической перспективе» («Журналы и протоколы Предсоборного присутствия». Приложение к журналу V-го отдела. № 29). Этот «доклад» изображает тот умственный разврат и то измышительство над бедной богословской наукой, какие характеризовали это подсинодское учреждение. Скажу прямо, это не «доклад», а обстоятельнейшее повествование, написанное, можно сказать, слезами и даже кровью. В таких работах мы нуждаемся особенно в наше время. Бросим же писать лжеисторию и панегирики, которые заставляли и нас сочинять, вместо истинной истории, до 17 октября. Из доклада открывается, что высшей степени распушенности и озорства Комитет достиг в последнее десятилетие обер-прокурора К. П. Победоносцева, этого идеального обер-прокурора. К. П. Победоносцев был умнейший и добрейший человек, о доброте его я сужу по собственному опыту: как второго Филарета не будет в истории Русской Церкви, так другого Победоносцева не будет сидеть на обер-прокурорском кресле в Синоде. И, однако же, вот что видим... Отчего же это? Дело ясное: К. П. Победоносцев вместо того, чтобы смотреть за подчиненными, к чему он и призван Высочайшей властью, сидел и сочинял многочисленные «Московские сборники» и годами, держа в руках греческий лексикон, исправлял русский перевод Нового Завета. (Этот перевод теперь издан и поступил в продажу.) Всякая литературная деятельность архиереев и высокого административного сановника, выходящая за пределы их прямых обязанностей, есть — по моему убеждению — кража, кража того времени, которое они могли употреблять с большей пользой в интересах своего служебного долга. Победоносцев, углубленный в свое литературничанье, отдал бразды правления лицам, того не заслуживающим. Это — темное пятно в исторической деятельности почившего великого человека, память которого я, как историк, глубоко и искренно по-



Голубинского утвердить в предназначенной ему Советом степени доктора, поручив при том вашему преосвященству (т. е. митрополиту) заметить Совету Академии, что при рассмотрении диссертаций ему надлежит обращать внимание не только на научное достоинство сочинения, но и на *соответствие общего направления с духом учения (!)* и достоинством Православной Церкви (!), — что не всегда наблюдается Советом в должной строгости, как видно из этого и других одобренных Советом сочинений» (Журналы Совета. 1881. С. 88). В последних словах бросается камень в мой огород, ибо до времени утверждения Голубинского в степени, кроме меня таковой же степени удостоены были в Московской Духовной академии лишь такие отчаянные консерваторы, и даже рутинеры, как архим. Михаил, архим. Сергей, С. К. Смирнов, В. Д. Кудрявцев, Н. И. Субботин и подходящий к ним под статью проф. А. М. Иванцов-Платонов, соорудивший незамысловатое сочинение, а больше никого. А потому намек, заключающийся в разбираемых словах, приходится взять единственно мне на свою долю (и поделом!).

Получение степени доктора профессором П. В. Знаменским хотел затормозить архиеп. Казанский Антоний, который в качестве добровольца составил quasi-убийственный отзыв о его диссертации, сказав, что докторант сгребал материалы «из подворотни». Но так как обер-прокурором был в то время граф Толстой, то на мнение Антония не было обращено никакого внимания. Проф. Н. Ф. Каптерев не был удостоен степени за первое представленное им для получения степени доктора сочинение. Проф. С. Т. Голубев — тоже (хотя первое сочинение найдено было просто неполным, несомненно, вопреки всякой справедливости). Преподаватель Васильев не получил степени магистра от Синода за свое сочинение. Пе-

---

читаю. — Но возвратимся к докладу г-на Глубоковского. Если бы этот доклад, заключающий 60 столбцов петита, был напечатан обычным шрифтом и в принятом формате, то он в полтора раза превосходил бы магистерскую диссертацию о. Антония Коржавина, принятую и увенчанную доавтономной Академией, напечатанную так называемыми евангельскими буквами и притом так, что каждый период начинается абзацем. Значит, г-н Глубоковский мог бы получить за этот доклад, при его несомненных достоинствах, ученую степень, как иногда получали ее за семестровое сочинение, исправленное и дополненное.

речислим дальнейший ряд церковных историков, встретивших прещения в Синоде или получивших от него замечания. К таким ошелмленным лицам относятся: проф. И. С. Бердников, осторожнейший писатель, искавший степени доктора за *историко-каноническое* исследование (факт этот для меня совершенно непонятен!), И. Д. Андреев, А. А. Спасский, И. Г. Троицкий — и их же Сам Господи веси... Магистранты и докторанты, со времени Устава 1884 г., чтобы благополучно провести свои диссертации, должны были быть мудры, как змеи, и просты, как голуби. Диссертация должна была невредно пройти через следующие инстанции: цензуру, искус рецензентов, контроль Совета (к этому прибавляли диспут для магистранта), ходатайство местного архиерея (он мог и отказать в таком ходатайстве, не изъясняя причин, что иногда и случалось), рецензирование книги, по назначению Синода, или членом Синода, или епархиальным архиереем, то или другое из числа подобных лиц обыкновенно представляло в Синод письменный отзыв. Наконец, сочинение рассматривалось в собрании Синода. Если Синод утвердил искателя степени, то это еще не конец делу: обер-прокурор мог не подписать синодского протокола, и дело считалось затянувшимся или даже провалившимся. Ведь это же прогон сквозь строй! Поди, угоди на всех. Одному выказывай научные знания, другому благочестие, третьему заяви себя православным, четвертому покажи обстоятельное знакомство с западной наукой, пятому — с отцами Церкви, и пр. А сколько отрицательных требований: не сходишь в чем бы то ни было в воззрениях с протестантами, граф. Толстым, не вздумай поблажать раскольникам, не следуй Хомякову, Вл. Соловьеву (иногда Лебедеву, Голубинскому, Каптереву) и т. д. Я забыл сказать, что со стороны Совета назначаются для разбора диссертации: один специалист по предмету исследования, второй рецензент — это истинно Божеское наказание — есть аргус, оценивающий книгу лишь с точки зрения Православия. Если хоть на одной стадии этого инквизиционного процесса выйдет зацепка, «пиши — пропало».

Представлю два разительных примера. Магистерская диссертация доцента Е. П. Аквилонова благополучно миновала все рифы и подводные камни. Рецензент по назначению от Синода, член последнего, покойный епископ Виссарион (Нечаев) составил благоприятный отзыв... Казалось, все кончается счастливо, но не тут-то было.

С заднего крыльца забегает в квартиру обер-прокурора Победоносцева Н. И. Субботин от имени раскольничающего архим. Павла, указывает на опасные последствия от утверждения Синодом автора книги в степени, и Синод проваливает диссертацию. Другой случай. Первая докторская диссертация проф. Н. Ф. Каптерева, хоть и не без препон (препоны были в самом начале развития процесса, но кое-как были преодолены), все же благополучно прошла длинный тернистый путь, достигла того, что и Синод присудил автору искомую степень. Но К. П. Победоносцев (думаю, не без вмешательства Субботина, заклятого врага Каптерева) не подписал протокола,<sup>1</sup> и г-н Каптерев принужден был написать новую диссертацию, с которой начались новые мытарства, но уже в ином роде: в Синоде усмотрели в ней недостаток эрудиции (посудите теперь по-человечески: каково было положение церковного историка — напишет он научную книгу, говорят: не православна, а наляжет на Православие, глаголют: недостаточно учена. Удивительно напоминает сказку: прямо пойдешь, то-то потеряешь, а вправо или налево — случится еще новая беда, но я рассказываю не сказку, а быль о живом человеке), и наконец-то... он стал доктором, но уже не науки, а Бог знает чего. Не доктором ли каприза властей?<sup>2</sup> Должен, однако же,

---

<sup>1</sup> И эта музыка повторилась не раз. Синод неоднократно утверждал дело московского профессора, а Победоносцев все не подписывал протоколов. Ввиду этого Синод, наконец, уступил обер-прокурору, тем более что выяснилось одно обстоятельство, совершенно случайное, но клонящееся во вред рассматриваемой диссертации.

<sup>2</sup> Не будет нескромностью сказать, что г-н Каптерев явил себя героем, когда добивался при позорном Уставе 1884 г. (этом, как говорят, подарке митр. Сергия Ляпидевского) докторства и наконец добился. С другими профессорами случалось еще худшее. *У них опускались руки*. Да, например, у кого же это, спросит неблагосклонный читатель? Да у талантливейшего В. В. Болотова!! При введении сказанного Устава — пустота бы его побрала, как выражался мой покойный дед, — Болотов отложил попечение о написании докторского сочинения на намеченную и наполовину обработанную им тему, потому что не хотел, как он сам говорил, «лезть в драку с этим Уставом». Дело в том, что покойный Болотов открыл «одно сочиненьице Нестория», заключавшее «критику на (св.) Кирилла». «Чего доброго, — опасался он, — наши “камни” (эти “камни” бесподобны в устах скромнейшего профес-

сказать, что монахи, искавшие степеней, достигали их непроткнувенно: лиха беда — протащить диссертацию сквозь иглы уши советской коллегии (кстати сказать, значительно терроризованной). Аквилонов на добычу магистерского диплома потратил 6 лет, Каптерев докторского — 7 лет, С. Т. Голубев такого же — 12 лет. А монахи добывали ученые степени, восходящие на утверждение Синода, в общем выводе — в 2 месяца; кассаций не бывало.

Конечно, в настоящее время ничего такого нет и быть не может. Однако же, «выпады» против церковных историков и в настоящее время не прекратились. Имею в виду следующий факт. Некий архиепископ в докладной записке на имя Синода пальцем указывал на профессора-историка, служащего-де дурным примером для других, говоря прямее: на вашего покорного слугу. На своем известном тарбарском языке Антоний [Храповицкий] доносил Синоду (а несколько раньше он возвестил то же самое *et orbi*) вот что. Сказав о том, что в Духовных академиях студенты не имеют охоты слушать лекций профессоров (верно ли это показание — судить не могу), далее пишет: «Не имея возможности заинтересовать их (студентов) своим залежалым литературным (на лекциях-то?) товаром (!), профессора-либералы (?) несатым оком взирают на Трубецких (т. е., конечно, кн. С. Н. Трубецкого), Соловьевых (т. е., конечно,

---

сора) возопиют: зачем извлекают на свет сочинения еретиков? Зачем занимаются их изучением?» И вот ученейшая диссертация не увидела света. (Скажите: где что-либо подобное встречается в мире?). Но зато и достается же этому — с позволения сказать — Уставу от В. В. Болотова. Он называет его «охочим до древомаслия» (постного масла). Или же он пишет: «Новый Устав хочет научного бесплодия, новый Устав *положил есть тьму*», он называет его «горой гелувуйской». При существовавших тогда порядках сам Болотов, по его словам, мог бы ожидать для своей диссертации «с обретением Нестория — верного *fiasco*». «Я не настолько наивен, чтобы дразнить быка (и это выражение великолепно в устах самого тихого человека века, т. е. Болотова) красным в виде Нестория в заголовке». Итак, *не мог* писать даже на безобидную тему о каком-то Нестории (учение которого, по секрету сказать, несомненно живет в нашей Церкви) — кто же? Вероятно, *первый* профессор тех времен. Итак, мы видим, что это был не Устав, а какая-то печь халдейская, «порядки же тогдашние» были нирваной для науки (Из писем проф. Болотова // Христианское Чтение. 1907. Т. I. С. 383–385).

Вл. С. Соловьева) и *Лебедевых* (без сомнения, подразумеваюсь я, ибо на худшем счету никакого другого Лебедева не имеется) и *особенно профессоров-тюбингенцев, которые* (кто эти, “которые”? Лебедевы или тюбингенцы — понять очень трудно: автор всегда пишет раньше, чем сообразит, что он пишет) *приводят в восторг молодую орду* (что это за орда? Студенты ли Московского или Тюбингенского университета — сам околочный не разберет, и меньше всех сам автор) *своими кощунственными выходками над святыми* (да разве протестанты признают святых?), *своим бесшабашным отрицанием книг Св. Писания, таинств Церкви* (а что, ведь, пожалуй, тут наш автор говорит о Московском университете. Поймите же его!), *Приснодевства Богоматери, Божества Спасителя и пр., и пр.* Сколько заманчивого материала для плагиата, — празднословит автор, — для рукоплесканий, а взять его целиком и открыто *пока* невозможно» (курсивы наши. См.: Отзывы архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Т. II. С. 128). Бедные профессора Академий! Сколько они должны переносить обид от ими же выбранного *почетного* (?) *их члена*? Что касается меня, то непонятно, к чему он в чем-то противоправославном стал изобличать меня только теперь? Почему он не сделал этого ранее, в то время, когда я *под его начальством* профессорствовал в Московской Духовной академии? Тогда я неопровержимо обличил бы, а в настоящее время должен лишь глотать эти безвредные пилюли.

Но возвратимся к прерванной нами речи о наградах, которые не уготовлялись для церковных историков в николаевское и последующее время, и о наказаниях для них же, на которые не скупилась эта эпоха. По правде сказать, шли в гору тогда деятели по части исторической науки, положим, умные, но совершенно отсталые, вроде Н. И. Субботина, понимавшие Православие в духе «Пращицы», «Рожнеца духовного», «Камня веры», «Мечца духовного», «Щита веры» и творений «Об иге неудобноносимом и об иге благом»; причем в своем амплу столпов Православия подобные лица служили тормозом духовного просвещения и богословской науки, опираясь при этом на высшую духовную власть и обер-прокурорский авторитет. В 1894 г. оставил службу в Московской Духовной академии Субботин с аннинской звездой, тайным (sic!) советником, а в 1895 г. проф. Голубинский, бывший немного моложе его по службе, — статским советником и с Владимиром в петлице (= экзеку-

тору Московского университета, имеющему тот же чин и украшенному орденом св. равноапостольного Владимира 4-ой степени, человеку с так называемым домашним образованием).<sup>1</sup> Но попробуйте сравнить сочинения того и другого — Субботина и Голубинского — и только тогда поймете: кто действительный генерал от науки и ее подлинная звезда.

Возможно, что на устах немалого числа читателей наши рассуждения о «наградах» вызовут улыбку неодобрения, ибо ныне награды орденами и чинами потеряли всякий смысл. Но ведь назад тому 10–20 лет было не так, а мы говорим о прошедшем во вкусе этого прошедшего. Далее, указывая на те награды, преимущественно за церковно-исторические сочинения, которые так щедро выпались на архиепископа Мефодия, на Иннокентия и Филарета, мы этим хотим засвидетельствовать о первоначальном очень сочувственном отношении не только высшего духовного начальства, но и самой Верховной власти к разработке только что нарождавшейся церковно-исторической науки: по-видимому, раньше понимали ее значение лучше, чем как стало позднее.

## Приложение Б

Мы наблюдаем очень любопытное явление. В начале XIX столетия цензура была очень снисходительна.<sup>2</sup> Мнения Иннокентия, сейчас отмеченные, потом не имели прав гражданства до 17 октября. Как сильно изменились времена после Иннокентия, и к худшему, можно видеть из следующих примеров. Приведем лишь немногие, притом касающиеся исключительно церковных историков. Преследование книги проф. Ф. Терновского «Греческая церковь в период Вселенских соборов» начато духовной цензурой, которая, по наущению грекофила Т. И. Филиппова, составила доклад для

<sup>1</sup> Справочная книга Московского учебного округа. М., 1902. С. 44.

<sup>2</sup> Кроме фактов, сейчас отмеченных и свидетельствующих об этом, есть прямое свидетельство в этом роде. Митр. Филарет говорит, что в 10-х гг. XIX в. цензура отличалась «меньшей взыскательностью за строгую точность». См.: *Смирнов С. К.* История Московской Духовной академии. С. 226.

Синода, очень неблагоприятный для автора. А поводом к вмешательству ее было то, что книга выпущена, обойдя духовную цензуру, с разрешения историко-филологического факультета Киевского университета. Другие церковные историки выпускали в свет свои сочинения, более или менее расходившиеся с традиционными взглядами, или пользуясь благоприятным случаем, или же пускаясь на хитрость. Я мог напечатать свою диссертацию, потом причинившую мне неприятности, лишь благодаря бесконечному добродушию редактора одного духовного журнала и благодаря халатности цензора последнего, цензора, не заглядывавшего в цензируемый им журнал. Второе же издание ее появилось в свет вследствие замечательной смелости петербургского цензора архим. Василия (Грекова), моего ученика, который, быть может, на его счастье через месяц после этого события скончался. Книгу «Духовенство древней Церкви» цензура, как я хорошо понимал, не пропустила бы. Ввиду этого я сделал так. Печатаю ее отрывками в духовных журналах, причем трудно было понять, к чему все это сводится. А когда я таким способом напечатал почти всю книгу, я представил журнальные отписки в цензуру, а цензура, видя, что вся книга по частям уже была одобрена раньше к печатанию, не имела нужды еще раз пересматривать ее. И вот книга появилась в свет. Проф. Е. Е. Голубинский первый том своей «Истории» напечатал, благодаря самоотверженности ректора Академии С. К. Смирнова, пропустившего его в качестве диссертации. Но с печатанием второго тома той же «Истории» вышла многолетняя заминка, и если этот том напечатан, то это случилось при исключительных обстоятельствах, повествовать о которых еще рано. — Для спасения диссертаций от видимых и невидимых врагов приходилось поступаться даже научными открытиями. Так, мне самому пришлось собственноручно в лучшем сочинении *похерить* наилучшие страницы перед его печатанием. Проф. Спасский в своей диссертации разъяснил, что в актах III Вселенского собора в качестве авторитетных святоотеческих свидетельств фигурировали отрывки из произведений еретика Аполлинария. Страх ради иудейского, боясь за судьбу диссертанта, я зачеркнул эти превосходные страницы. В этом случае я должен был чувствовать то же самое, что почувствовал бы вегетарианец, если бы его принудили собственноручно нарезать курицу. О себе самом прибавлю еще следующее. Некоторые ректора Московской Духов-

ной академии оказывались не особенно благосклонны к моим церковно-историческим работам. Так, о. А. Х-ий, о. А. С-ий, при печатании моих статей в академическом журнале преграждали доступ сюда или страницам, или даже целым главам из них. Мотивы в этом случае были неодинаковы; первый руководился этической или, точнее сказать, монашеской точкой зрения; а последний имел при этом оберегание своей репутации в глазах начальства от упрека в небрежности при исполнении своей цензорской обязанности. Впрочем, жаловаться много на первого, пожалуй, грех, прямолинейнее действовали остальные.<sup>1</sup> Но образ действия этих последних

---

<sup>1</sup> Пользуюсь случаем рассказать один курьез об о. Н-ве. На его цензуру была отдана моя вступительная лекция, прочитанная в Университете, при печатании ее в «Богословском Вестнике» (1895. Т. IV). В ней находились слова: «жизнь Иисуса Христа». Мудрый цензор к словам «Иисус Христос» прибавил от себя еще два слова: «Господь наш». Неужели о. Л. воображал, что это необходимо было сделать? Такая поправка уместна разве в сочинении ученика 4-го класса духовного училища. Да и какой смысл имеет поправка? Выражение «Господь» ниже по содержанию слова «Христос», означающего Мессию. Что же касается выражения «Господь», то оно значит «господин» и равно немецкому «херр», английскому «лорд» и французскому «монсеньер». Господ, притом, много, а Мессия один. Укажу ему на изречение Кол. 4, 1: «Господие, правду и уравнение рабом подавайте». Я исполнил каприз о. ректора, удержал его поправку в статье (С. 295. Замечание это написано исключительно для о. Л.). Кстати, я только на днях узнал от бывшего в то время редактора журнала, что сей ректор приказал ему не принимать от меня статей для журнала. Благодаря этому сведению, объяснилось, почему редактор этот не просил моего участия в журнале. Впрочем, нужно признаться, что иногда и редакторы из числа профессоров по своему развитию стояли не выше о. Л., назначенного ректором из воронежских рядовых священников, по инициативе митрополита Сергея, пожелавшего таким назначением ректора смирить Академию. Приведу пример. Редактор «Б. В.», проф. П. И. Г. раз сделал такую поправку в моей статье. В ней я говорил о крайностях папского индекса и в доказательство указывал на то, что в него входили книги самого противоположного содержания, например, «требники и языческие классики, книги о революции и по мариологии». Редактор, по-видимому, нашел слово «*мариология*» (означающее «*учение о Марии*», т. е. Богородице) непонятным для своих читателей и заменил слова «по мариологии»



для нас совершенно непонятен. Неслыханное дело, чтобы ректор отвечал за подчиненное ему лицо профессорского звания. Напротив, мы знаем обратные случаи, когда корпорация профессоров дорого платилась за небрежность ректора. Имеем в виду следующий случай. В «Прибавлениях к Творениям св. Отцев» печатались письма Иннокентия Камчатского, впоследствии митрополита Московского, к известному А. Н. Муравьеву; обязанность цензуровать документы, печатаемые в журнале, по правилу принадлежала ректору. А между тем в одном из напечатанных писем оказалось порицание на Исидора, митрополита Петербургского, который тогда еще был жив.<sup>1</sup> Московский митрополит, Иоанникий, неизвестно по каким побуждениям, решился стать на защиту Исидора и наказать журнал, а через него и всю профессорскую коллегию.<sup>2</sup> Он публично дал нагоняй проф. П. И. Горскому, который хотя и состоял одним из соредакторов журнала, но никакого отношения к проступку журнала не имел. Дело происходило на обеде, данном преосв. Виссарионом в Москве по случаю посвящения его в епископы, и в моем личном присутствии. Сконфуженный Горский мог только молчать, тем более что Иоанникий не хотел слушать объяснений цензора. Но этого мало: митрополит навсегда лишил журнал привычной для него субсидии из так называемых кафедральных сумм, и

---

другими: «*об отношениях супругов*». Очевидно, он по своему невежеству производил слово «мариология» от франц. «*marier*» («обвенчивать») и греческого «*λόγος*». Рукопись мою с поправкой проф. Г. до сих пор бережно храню и могу представить в редакцию для обозрения всех любопытствующих. И подобные эксперименты проделывались над ординарным профессором, доктором богословия, более 20-и лет преподававшим науку в высшей школе и небезызвестным в литературе, — производились лицами, которые были замечательны только тем, что значились в списках служивых людей Российской империи.

<sup>1</sup> Оно заключается в словах: «на Исидора надежды мало» — и только! Припоминается подходящая поговорка: «От копеечной свечи Москва сгорела».

<sup>2</sup> Митрополит Иоанникий Руднев, к чести его нужно сказать, не чужд был драгоценной черты — великодушия (он говаривал, как об этом носились слухи, что «из-под его начальства никто не уходит с волчьим паспортом»), а по нестяжательности был вторым Филаретом Московским; за эти добродетели я преклоняюсь перед его памятью.

очень значительной, ибо этим путем безусловно покрывались все денежные недочеты по изданию журнала. Так повелось со времен митрополита Макария Булгакова. Ректором в это время, когда произошел рассказанный случай, был о. Х. С-в; предпринимал ли он какие-либо меры ко вразумлению митрополита, разъяснял ли ему, что главным виновником инцидента был сам он, Х., неизвестно.<sup>1</sup> А корпорация профессоров, по обычаю того времени, безмолвствовала и отвешивала поклоны. Для правильного понимания всего дела нужно сказать, что и изданием писем Иннокентия заведовал не профессор. После этого академический журнал сел на мель и должен был изменить свой ученый характер, превратившись в полупублицистический, в форме «Богословского Вестника». Но я еще не все сказал о себе. Мне как-то особенно не повезло, и это даже после достопамятного 17 октября. В некоем духовном журнале одну большую мою статью цензура совсем не пропустила, а две других разрешила напечатать чуть ли не против своего желания. Боюсь, что и сию минуту незримая для меня цензура немирным оком смотрит на эти мирные мои строки. А почему так — неизвестно. «Книг Св. Писания, таинств Церкви, приснодевства Богоматери, Божества Спасителя» я не отрицаю, «кощунственных выходов над святыми» не позволяю себе — в чем, по-видимому, подозревает меня известный сердцеведец о. А. (см. Приложение А). Похвалюсь даже, что в 1905 г. я выпустил книгу, добровольно, а не из-под палки, как бывает в духовных школах, в защиту приснодевства Божией Матери («Братья Господни»), но защищал оное не против тюбингенцев, которых так боится о. А., и которые нисколько не интересуются этим вопросом, а против протестантских ортодоксалов.

Многострадальная Духовная академия (название собирательное), пора тебе иметь свою истинную историю: после 17 октября ты вольна это сделать. Наше время демократическое, мужицкое. Такова должна быть и твоя история, т. е. должна быть написана так, как пишется мужицкая история, слезами и даже кровью. Она

---

<sup>1</sup> Думаю, что он не позаботился объясниться с митрополитом и принять всю ответственность на себя, на себя, человека чуждого Академии, пришельца со стороны, нас не понимавшего и к нам относившегося как к своим послушникам (профессора по четверти часа ждали в передней, пока изволит выйти из своих внутренних комнат ректор).

должна поставить своей задачей повествование об атрофированных мозгах и сожженных, искалеченных совестях.<sup>1</sup> Твоими историками не могут быть ни Чистовичи (какая чиновничья фамилия!), ни С. Смирновы, ни Аскоченские, ни Макарии Булгаковы — все это историки-чиновники, послушно исполняющие всякие приказания начальства и цензуры; не может быть твоим историком и проф. П. В. Знаменский с его художественными характеристиками: не по вкусу нам теперь и такая история. Все это историки *старой* России. Твоим незаменимым историком мог бы быть один Ф. А. Терновский, проф. Киевской Духовной академии и университета св. Владимира, *доктор русской истории*, истый москвич, но лучший москвич, он сам был «искушаем» и в состоянии был бы «искушаемых» описать, а также воспроизвести эпопею подлинно «униженных» и подлинно «оскорбленных»; но он убит. А праздное его место остается никем не замещенным. С. М. Соловьев в своих записках, напечатанных в «Вестнике Европы», называет нашего ректора А. В. Горского «мумией», выставляя его жертвой прежнего академического режима. В. С. Соловьев подтверждает этот отзыв. Но знаменитый философ ошибался, хотя и лучше своего отца знал Горского. Последний был ученым либералом в лучшем смысле этого слова, и это скажут все лица, близко знавшие покойного; но он держался пословицы: «Ешь пирог с грибами, а держи язык за зубами» (это — черта характера, и как таковая не заслуживает порицания), но этого совершенно не ведал Вл. С. Соловьев. Но если эта характеристика не относилась к Горскому, то под нее подходило великое множе-

---

<sup>1</sup> Проф. Н. Н. Глубоковский в блестящем реферате об Учебном комитете, в одном примечании, пишет: «Один профессор Университета с грустью (я лично при встрече с фактом, переданным Н. Н. Глубоковским, лишь порадовался бы) констатирует, что по его богословско-историческому предмету университетские студенты на экзамене в 1907 г. отвечали лучше, чем академические известных ему времен. И это при теперешних-то университетских порядках», — замечает референт и задает себе вопрос: «Куда улетела или кем похищена слава духовно-академического студенчества?» (С. 25). Для нас ответ на вопрос представляется достаточно простым. Слава эта не «улетела» и не «похищена», а выклевана хищной птицей, именуемой Уставом Духовных академий 1884 г., ибо эта птица только и делала, что клевала мозги учащих здесь.

ство «птенцов» наших Академий. Главный ужас заключается в том, что представители академической науки и не знали того, что они на самом деле мумии (как во всяком разговоре исключаются присутствующие, так в моей статье, по тому же правилу, исключаются живые, ныне здравствующие). Зрелище похоже на то, как если бы обитатели могил в своих саванах вздумали танцевать вальс. Представители рассматриваемой науки не знали того, что они были мумиями, как не знал мольеровский крестьянин, что он всю жизнь говорил прозой. Да, история православной Духовной академии должна быть написана слезами и кровью. В ней жилось припеваючи только таким лицам, которые бесцеремонно рассуждали так: «В нашей Церкви хозяин Св. Синод, а если домохозяин прикажет, например, окрасить свой забор полосами красными, синими, зелеными, желтыми, то мастер должен исполнить волю приказавшего». Эти слова, говорю откровенно, наводят на меня ужас; и мне кажется, если бы уважающий свое достоинство человек последовал бы им, то он мог бы найти утешение себе лишь в чаше зелена вина. Ведь дело идет о науке — истине, об искажении образа Божия в человеке. Но скажут: кому же принадлежат эти слова? Ни за что не угадаете! Это слова знаменитого философа Московской Духовной академии В. Д. Кудрявцева, слышанные мной лично из его уст (это изречение раз я с неодобрением цитировал на одном духовно-академическом товарищеском обеде — и чуть не был забросан за это тарелками: так мало у нас понимают ужас этих слов!). — Под влиянием в высшей степени неблагоприятных условий наша богословская наука совсем забыла, что для нее образцом должен быть один Христос. Христос же наименовал Себя «Истиной» (Ин. 14, 6) и разъяснил, что «истина» рождает «свободу» (Ин. 8, 32), под которой Он понимал отсутствие всякого нравственного гнета, стеснений и формализма (Ин. 4, 23; ср.: 3, 8). Синедрион не хотел слушать Основателя христианского богословия, и ничего хорошего для синедриона отсюда не воспоследовало. То же будет и всегда.





## ВЗГЛЯД НА УСЛОВИЯ РАЗВИТИЯ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ У НАС\*

Если есть — как известно — церковно-историческая наука немецкая, французская, английская и пр., то, конечно, должна быть и церковно-историческая наука русская, т. е. развившаяся в России.

Такая наука должна быть и действительно есть.

Но, к сожалению, по своим достоинствам она не только не равняется со своими иностранными сотоварищами, но и значительно от них отстала.

Говоря так, мы имеем в виду состояние науки относительно так называемой общей церковной истории, церковной истории иностранной, т. е. греческой, латинской, начиная с древних христианских времен, а потом Церкви католической, протестантской, а не состояние нашей науки, поскольку она занимается изучением истории отечественной — Русской церкви. По нашему мнению, мерилom развития церковно-исторической науки у нас в России могут служить лишь успехи этой науки в области общей церковной истории или иностранной, древней и новой, но не своей собственной. Изучение этой последней не может быть безошибочным мерилom преуспевания церковно-исторической науки в данной стране, даже и в том случае, если изучение отечественной церковной истории в этой стране идет успешно и с достоинством. И вот почему: нет, ведь, такой христианской страны, где отечественная церковная история не была бы предметом более или менее ревностного изучения. Нужда такого изучения вытекает часто из

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник». 1907. Апрель-июнь. С. 705—723.

практических церковно-исторических потребностей и интересов. Не то видим по отношению к общей, обнимающей все христианские народы, церковной истории. Не все нации отдаются ее изучению, а только самые культурные. Нужно много благоприятных условий, чтобы какой-либо христианский народ от изучения своей родной истории перешел к изучению *не* своей истории, и достиг здесь известной степени совершенства. Но будем говорить исключительно о нашей стране.

У нас не только общая церковная история, как мы сказали, очень не высока по своим достоинствам, но и изучение отечественной церковной истории подвигалось туго и медленно. Отчего это так случилось? А случилось это донельзя просто: сначала церковной истории не знали и не изучали, а когда принялись за ее изучение, то оказалось, что слишком запоздали с этим делом, тем более что западный научный мир, со свойственными науке эгоизмом и бессердечием, шел вперед, не интересуясь отсталыми, шел и идет теперь.

Чтобы несколько осветить рассматриваемый вообще печальный факт отсталости и несовершенства нашей (т. е. русской) церковно-исторической науки, бросим беглый взгляд на судьбу церковно-исторической науки в нашем отечестве, причем будем иметь в виду как общую церковную историю, так и историю по части отечественной Церкви.

Начнем наш очерк несколько издалека, ради его возможной целостности. Наши отдаленные предки имели скудные познания из области церковной истории. В древней допетровской Руси почти совсем не встречалось книг исторических. И это понятно. Чтобы иметь расположение к чтению исторических книг, нужно обладать некоторым интересом к истории, нужно воспитать известного рода широту воззрения, которое не довольствовалось бы тем, что есть перед глазами, но в большей или меньшей мере простиралось бы на человечество в широком смысле слова. Но какое дело было нашим предкам до того, что существовали люди, жившие когда-то и умершие, не имея к ним никакого отношения? Для людей непросвещенных, как наши стародавние предки, история получает интерес разве только тогда, когда она, переставая быть историей, превращается в занимательную сказку и когда действительные факты заменяются в ней невероятными вымыслами и

пр.<sup>1</sup> Но как ни мало развит был у наших предков вкус к историческому знанию, они не оставались без всяких сведений о прошедшем, т. е. по истории гражданской и церковной. У них имелось несколько, очень немного, излюбленных книг, которые были распространены между ними и пользовались уважением. Это были книги, переведенные с греческого языка, конечно, не ими самими. Из них заслуживают упоминания, как пользовавшиеся особым значением, две византийских хроники, из которых одна (Амартола) полюбилась нашим предкам характером своих исторических воззрений, а именно своим аскетическим миросозерцанием, исполненным веры в чудеса и знамения, в откровения из мира загробного; а другая (Манассии) нравилась им же тем, что каждую мысль она облекала в риторическую витиеватую форму, тем, что ее автор был таким писателем, который слова не скажет спроста, а все с ужимкой: чем больше было в ней фразистики, искусственного витийства, темноватости, тем больше она приходилась по вкусу непросвещенному обществу.<sup>2</sup> Другим источником знаний для наших предков служили так называемые «Четьи-Минеи». Здесь, как естественно, церковно-исторический элемент преобладал над всяким иным. Эти жития привлекали внимание древнерусских читателей потому же, почему и в настоящее время малограмотный человек на Святой Руси это чтение предпочтет всякому другому. Мир чудесного и необыкновенного, сверхъестественного и таинственного дает пищу религиозной настроенности и подогревает религиозное чувство. Память легко удерживает необычайные образы, созданные рукой составителей «Четьи-Миней»; прочитанное легко было рассказать другим, слушателям же приятно слушать часто фантастический рассказ.

Изю всех этих источников — византийских хронистов, «Четьи-Миней» и тому подобных книг — черпали наши предки свои исторические и церковно-исторические сведения; но это не было в собственном смысле знанием: сведения, получаемые из подобных источников, носили, так сказать, утилитарный характер. История призывалась давать ответы на те наивные вопросы, какие возникали в незрелой

---

<sup>1</sup> Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. I, первая половина. Изд. 2-е. С. 736.

<sup>2</sup> Терновский Ф. А. Изучение византийской истории в древней Руси. Киев, 1875. Вып. I. С. 118–121.

мысли наших предков. Случалось ли им быть очевидцами необычайного явления или, говоря языком того времени, знамения на небе или на земле — их ум начинал тревожить вопрос: что предзнамует явление? За разрешением недоумения обращались к их историческим книгам и в них искали удовлетворения своему любопытству. Ответ почти всегда был находим, потому что подобное же ранее того случилось и в Византии, и тамошние книжники старались дать свое объяснение явлению, объяснение большей частью религиозно-таинственного характера.<sup>1</sup> Наши предки к истории же обращались за разрешением вопроса: как следует относиться к еретикам, которые стали появляться и на Руси? Конечно, преследовать и притеснять их всеми силами гражданской власти, не задумываясь много, отвечал древний книжник после совета с теми немногими историческими книгами, какие были у него под руками. Возникал ли вопрос о том, имеют ли основание монастыри пользоваться недвижимыми имуществами, не следует ли им отказаться от таких имуществ, опять русский книжник за советом обращается к своим хроникам.<sup>2</sup> Вообще, если в практике назревал трудный, новый и возбуждавший недоумения вопрос, предки наши начинали усердно читать находившиеся у них под руками исторические книги. Таким путем они решились, например, вопрос: каким образом можно поставлять русских митрополитов, не обращаясь за этим делом к Константинопольскому патриарху, как это было в обычае прежде. Они где-то прочли, что в Греции епископов поставляли будто бы нетленной рукой Иоанна Крестителя и потому решились, что и у нас на Руси можно посвящать новоизбранного митрополита главой св. Климента Римского.<sup>3</sup>

В таком-то роде было знание наших предков по истории вообще, по церковной истории в частности. Немножко знали, потому что знакомы были с некоторыми переводными византийскими хрониками, Четьи-Минееми и другими книгами. Но знали не в интересах самого знания и собственного своего развития, а в утилитарных целях. История давала готовый образец, как смотреть на то или другое необычайное явление природы, как поступать в прак-

<sup>1</sup> Там же. С. 10, 72, 77.

<sup>2</sup> Терновский Ф. А. Изучение византийской истории в древней Руси. Киев, 1876. Вып. II. С. 145–149.

<sup>3</sup> Там же. С. 117.



тике при том или другом затруднительном случае. Это знание было совершенно такого же рода, какое находим в настоящее время у наших раскольничьих начетчиков. Кто сколько-нибудь знаком с раскольничьей литературой старообрядцев-совопросников, направленной против Русской церкви, тот не может не поражаться умением их выкопать в исторических книгах факты, которые как нельзя больше пригодны для их целей, а именно для борьбы с Церковью. У какого-нибудь Барония, плодовитого церковного историка XVI в., Зонары, византийского историка XII в., они отыскивают с ревностью, достойной лучшего дела, такие факты, при виде которых приходишь в изумление: как смогли они докопаться до чего-либо подобного? Но это, во всяком случае, еще не история и не действительное значение истории. Это есть не более как фокусничество, проделываемое над историческими фактами. Таково вообще было знание нашей науки на Руси, пожалуй, до самого XVIII в.

Но и XVIII в. дал очень мало условий для развития церковно-исторической науки. Разом, как известно, ничего не дается. Должно было пройти еще немало времени, прежде чем стало возможным говорить о церковно-исторической науке как действительном факте. XVIII в. важен в рассматриваемом отношении только тем, что в это время стали вводить церковную историю в круг наук, преподаваемых в духовных школах. В особенности много забот прилагалось к тому, чтобы она укоренилась в Славяно-Греко-Латинской академии и в Троицкой семинарии; но и здесь она далеко не зацвела.

Начало XIX в., как известно, ознаменовалось открытием высших духовных школ. Имеем в виду Устав Духовных академий 1814 г. Устав этот пробудил к деятельности дремлющую до тех пор богословскую мысль. При учреждении Академий не забыта была и история как наука. От нее на первых же порах ожидали даже «философии истории», но, конечно, ожидания эти не сбылись. Во всяком случае, под сенью этого Устава появилась церковно-историческая наука, и нашлись работники, усердно занявшиеся этой отраслью знания. Жаль, что их было мало. Устав этот действовал до конца 60-х гг. прошлого века.<sup>1</sup> Он, конечно, не был совершенством, а ду-

---

<sup>1</sup> Устав этот нами был уже оценен, и указано было его значение и для развития нашей науки. См. мое сочинение «Церковная историография от IV до конца XIX в.». СПб., 1903. Изд. 2-е. С. 527–528, 535 и сл.

мать о переменах к лучшему, по-видимому, было некому. В числе его несовершенств можно указать хотя бы на следующее. Магистерских диссертаций по богословским наукам, а в том числе и по церковной истории печатаемо не было: магистерская степень, правда, давалась, но за рукописные диссертации, которые потом сдавались в архив, где и делались знакомы лишь мышам. Что касается докторских диссертаций или сочинений на степень доктора, то таковых от профессоров Академии совсем не требовалось. Докторская степень тогда давалась от Св. Синода как награда, вроде скуфьи, двум-трем архиереям и протоиереям в течение каждого десятилетия, часто за очень сомнительные ученые заслуги, выше которых тогда ставилось так называемое направление печатных сочинений и послушание начальству. Не было тогда диссертаций; мало существовало в те времена и духовных журналов, в которых могли бы появляться достойные имени науки церковно-исторические исследования. Таких журналов было два-три на всю Россию, да и в них отводилось мало места для статей церковно-исторического содержания.

Что же касается вообще ученой литературы по церковной истории, то не следует умалчивать, что таковая литература уже начала появляться в течение первой половины XIX в., но она была еще неплодовита и слишком робка в ее научных результатах. Договаривать, что думаешь, до конца считалось тогда делом слишком смелым, неосторожным, опасным, преждевременным. Нужно сказать, что была одна общая причина, которая значительно задерживала прогрессивное движение церковно-исторической науки. В 30-х, 40-х и 50-х гг. прошлого века на церковную историю смотрели как на такую науку, которая должна находиться в подчинении и идти на буксире за догматическим богословием; вследствие чего ее положение было служебным и зависимым: от церковной истории требовали, чтобы она услужливо подтверждала те истины, которые в качестве непогрешимых доктрин приняты были и возвещались в догматическом богословии. Задача церковной истории суживалась, порывы ее к самостоятельности исследования всячески сдерживались. Московский митрополит Филарет, пользовавшийся в те времена величайшим авторитетом в делах нашей Церкви и ее науки, несмотря на его обширный ум и даже гениальность — в чем ему нельзя отказать, — питал непонятное нерасположение (если не будем этого объяснять схоластическим его образованием) к цер-

ковно-исторической науке и относился к ней с пренебрежением и, пожалуй, с подозрением. Вообще, он как будто совершенно не понимал широких просветительных задач, принадлежащих церковно-исторической науке, как это он очень ясно выразил на одном из экзаменов по этому предмету в Московской Духовной академии в 30-х гг. Выслушивая ответы студентов по церковной истории, на основании лекций проф. А. В. Горского, известного ученого, Филарет, обращаясь к этому последнему, с гневом сказал: «Что такое дух христианского общества, о котором мне приходится слушать? Могли ли Вы сами обнять и исследовать дух христианства? Могли ли вместить это головы ваших студентов? Ныне странное направление в истории: смотрят на человечество как на одного человека, усвоят ему то это, то другое направление. Босскюет (католический писатель и проповедник времен Людовика XIV) имел верный взгляд на историю, а другим не захотелось все сводить к христианству: они выдумали каждому веку своих представителей, каждому народу свои идеи. Все это *пустяки*», — заключил свою диатрибу митр. Филарет.<sup>1</sup> Разумеется, никто из присутствовавших ничего не возразил на эти слова, каждый твердо их запомнил. Сановитый экзаменатор представлял себе какую-то необыкновенную историю — без идей, без направлений, без главных представителей. Но возможна ли такая история как наука? Этому вопросу суровый экзаменатор не брал труда себе задать. При существовании же таких исторических вкусов, как вкус Филарета, разрабатывать науку было очень трудно. Приходилось довольствоваться подлинно «пустяками». — Позволим себе привести другой факт в том же роде и из того же времени. Главным действующим лицом является опять митрополит Филарет. В Московской Духовной академии в 1836 г. блестяще кончил курс (первым) некто Руднев, который тотчас же и назначен был бакалавром (по-теперешнему доцентом) Академии. Его магистерское сочинение «О ересь и расколах в Русской Церкви до Грозного» найдено было прекрасным: сочинение определено было напечатать (хотя тогда магистерские диссертации вообще не печатались), а автору выдать премию имени графа Румянцева. Но случилось так, что книга окончательно появилась в свет только

<sup>1</sup> Смирнов С. К. История Московской Духовной академии до ее преобразования. М., 1879. С. 199.

через несколько лет. Выдача же премии оттянулась на неопределенное время. Вот что произошло: прежде печатания митр. Филарет потребовал к себе рукопись на просмотр. Просмотр этот кончился не в пользу автора. Митрополит остался недоволен некоторыми отдельными выражениями, например, по поводу фразы историка Руднева «Русская церковь богата раскольниками», он сделал отметку: «неприличная насмешка», а замену автором употребительного тогда выражения «Греко-Российская церковь» другим, имевшим менее прав гражданства, а именно выражением «Греко-Русская церковь», критик святитель признал «угодничеством некоторым журналистам», и т. д. в том же роде. Историк Рудневу приказано было снова пересмотреть сочинение и затем отдать его в духовную цензуру. Так и было сделано. Затем Академия переправила сочинение в типографию для печатания. Но митрополит, узнав об этом, потребовал к себе сочинение вторично: оно было представлено ему частью в печатных листах, частью в рукописи. Рассмотрев его, Филарет опять остался недоволен и печатными листами, и рукописью. Он предписал Академии тщательно исправить сочинение, а потом печатать. Академия в точности исполнила волю московского иерарха. Исполнив эту волю, Академия легко вздохнула — и думала, что дело наконец окончилось. Но не тут-то было. В сущности, оно только что еще началось. Ознакомившись с печатным экземпляром книги Руднева, Филарет нашел в ней новые недостатки. Академии митрополит сделал выговор и прислал на имя академической конференции (т. е. совета) резолюцию следующего содержания: «1) Сочинение о ересь и расколах рассмотреть вновь (это после напечатания-то!) и представить ему с мнением; 2) обратить внимание на цензора книги — годен ли он к своей должности;<sup>1</sup> 3) немедленно взять книгу на хранение и строгий присмотр конференции, чтобы она отнюдь не была распространяема». Можно подумать, что митр. Филарет открыл в книге невесть какие ереси? Ничуть не бывало. Он, например, оказался недоволен следующей фразой: «С XI в. единая соборная и апостольская Церковь разделилась на церковь Восточную и Западную». Для современных поколений, конечно, непонятно: что дурного в этой фразе? Дурного в ней то, что

---

<sup>1</sup> Нужно сказать, что духовно-цензурный комитет существовал тогда при Академии и состоял почти из одних ее профессоров.

она расходилась со взглядами догматического богословия, которое утверждает, что в каждое данное время возможна одна Церковь, т. е. истинная Церковь, а потому выражение «единая Церковь разделилась на церковь Восточную и Западную» не во вкусе догматического богословия. Митрополиту также крайне не понравилась следующая фраза: «Нельзя отвергать пользы и важности церковных преданий, но и нельзя доказывать совершенной их необходимости, потому что Св. Писание включает в себе все необходимое для нашего спасения». Очевидно, митр. Филарет усмотрел здесь уступчивость в пользу протестантства, отвергающего Св. Предание и приписывающего авторитет лишь Библии. В подобном же роде были указаны митр. Филаретом и другие прегрешения книги Руднева. Откровенно говоря, все такого рода промахи рассматриваемой книги у современного читателя — даже богослова — вызывают лишь улыбку: так они мелочны. Но не до смеха было Академии. Согласно приказанию начальства, она принялась выправлять печатную книгу и притом торжественно, согласно букве филаретовского приказа. Получалась картина чуть не из времен инквизиции. Книга вся сполна была прочитана в заседаниях конференции, т. е. в присутствии всех профессоров, в течение трех дней. Можно себе представить положение бакалавра Руднева! Что он при этом перечувствовал, особенно принимая во внимание, что владыка шутить не любил. Конференция постановила перепечатать некоторые отделы в книге, а цензору сделать строгое замечание. Затем книга Руднева с надлежащим академическим представлением еще раз поступила на строгий суд неумолимого критика. Митрополит Филарет принялся за это дело — и как он сам выражается, «не утерпел, чтобы не сделать новых замечаний», и затем прибавляет: «Вижу, что поправок надобно сделать больше, нежели предположила Академия. *Не пришлете ли мне о сем другого проекта?*» Значит, каша снова заварилась. Филарет при этом находил, что вновь открытые им недостатки, если их не исправить, могут причинять вред читателям и уронить честь Академии. Но из прежде приведенных образцов мы уже знаем, каковы эти недостатки и чего они стоят! Конференция Академии, в угоду взыскательному начальству, паки и паки засела за исправление всей книги Руднева. После сего книга и проект изменений в ней еще раз очутились на письменном столе митрополита. Проект предполагаемых измене-

ний в книге наконец был им одобрен. Книга после многих мытарств наконец увидела свет. Но очень ошибается тот, кто будет думать, что критик теперь остался доволен книгой. Этого на самом деле не было. Когда Академия письменно просила разрешения у митрополита пустить книгу в продажу, он написал такую резолюцию: «Согласен, потому что надобно кончить дело» (только поэтому?) — и прибавляет: «Если сочинение доживет до 2-го издания, то надобно цензуровать его с полной строгостью». Интересно было бы узнать: возможна ли еще бóльшая строгость, чем какой уже подверглась несчастная книга «О ересьях и расколах в Русской Церкви»!<sup>1</sup>

Таким образом, печальная история печатания названной книги, начавшаяся в 1837 г., закончилась лишь в 1842 г. Одну несомненную пользу принесли те мытарства, какие извела книга: история с книгой огласилась, и после поступления этой последней в продажу, книга раскуплена нарасхват. Впрочем, прошу внимания. Митр. Филарет в действительности не так уж виноват тут, как может казаться с первого взгляда. Виноват дух того времени. Это были т. н. «николаевские времена», когда выше всего ценились: дисциплина, униформа, послушание, отсечение своей воли, молчание, по возможности неимение своего суждения. Это была эпоха, когда каждое из бесчисленных ведомств имело свою цензуру, которая многоочито смотрела, как бы какая-нибудь книга или газета не затронула чести того или другого ведомства. А к довершению страха существовало тогда еще учреждение, которое имело своим назначением контролировать действия вышеуказанных цензур и являлось цензурой над цензурами.<sup>2</sup> Да, дух времени требовал, чтобы руки были по швам. Замечательно, что в те времена сам Филарет был на плохом счету и был подозреваем (*horribile dictu!* — страшно сказать! (*лат.*)) в либерализме! Но от всего этот не легче было литературе вообще, богословской в частности.

<sup>1</sup> Смирнов С. К. Указ. соч. С. 216 и сл.

<sup>2</sup> «Так называемый Комитет 2 апреля 1848 г. явился высшей контролирующей цензурой над всеми действиями цензур обыкновенных» (а их было множество). См.: *Пыпин*. Характеристика литературных мнений // *Вестн. Европы*. 1873. Июль. С. 239–240. О свирепстве духовной цензуры тех же времен можно читать в статьях г-на Котовича («Христ. Чт.». 1906. Т. II; 1907. Т. I).

Но вот кончились т. н. николаевские времена... Наступило великое освободительное царствование Александра II. В это царствование и богословская наука была поставлена на путь прогресса и свободы; и для этой науки настало своего рода 19 февраля. Бесспорную эпоху в развитии церковно-исторической науки как отрасли богословских наук составляет новый Устав Духовных академий, введенный в действие в 1869 г., т. е. волей Александра II. Устав этот благоприятно отразился на положении церковно-исторической науки.<sup>1</sup>

Но недаром одна русская пословица гласит: «Законы святы, а исполнители супостаты». От изменений, произведенных в духовной школе и науке указанным Уставом, можно было бы ожидать более благих последствий, чем сколько таковых оказалось на деле. Как известно, все великие реформы царствования Александра II с течением времени стали тускнеть и затираться. То же случилось и с рассмотренной реформой высшей духовной школы,<sup>2</sup> хотя никто не будет отрицать того, что основной тон указанных реформ остается и, конечно, навсегда останется неизменным. Контрреформа некоторых добровольцев повредила главным образом детали преобразования духовной школы; но и это не могло не отозваться очень невыгодно на росте еще столь молодой церковно-исторической науки в России.

Лица, власть имеющие, вступили на путь всяческих урезок; начались стеснения, слишком неблагожелательный контроль, недоброжелательство, явные подозрения — да и мало чего: всего не

---

<sup>1</sup> Впрочем, за подробностями по этому вопросу отсылаем читателя к нашему вышеупомянутому сочинению «Церковная историография...». С. 539–542.

<sup>2</sup> Здесь мы имеем в виду прежде всего новый Устав Духовной академии, изданный в 1884 г. и формально до сих пор не отмененный. Он имел в виду дать ход богословским наукам в тесном смысле, предпочтительно перед церковно-историческими (для этого нужно вчитаться в этот Устав и объяснительную записку к нему, к сожалению, не имеющуюся у меня под руками). Но этой цели он не достиг, так как невыгодные его стороны отразились неблагоприятно на всех науках, преподающихся в Академиях. Усиленный контроль над диссертациями со стороны ректора, митрополита, нарочитых рецензентов, назначаемых от Синода и часто некомпетентных, — и самого Синода, запугивал научных исследователей.

перечтешь. Наступили времена регресса. Появились признаки, которые стали напоминать отошедшие уже в область предания николаевские времена. Вообще, при оценке религиозной науки в конце XIX в. нам приходится опять говорить о печальных явлениях, а потому мы постараемся быть краткими: в наше время нечего предаваться пессимизму.

Наша речь будет идти о явлениях, относящихся к области Духовных академий, так как научная жизнь, поскольку она касается церковной истории, развивается именно в них; что же касается русских университетов, то хотя в них с 60-х гг. и отведено место преподаванию церковной истории, но университеты наши не участвуют и не оказывают влияния на движение и судьбу церковно-исторической науки.

Изменения к худшему состоянию нашей науки выразились в следующем: появились правила, имеющие целью стеснить нашу науку.<sup>1</sup> Так, наложена тяжелая рука на свободу в выборе тем для исследования. Молодым магистрантам запрещено писать о всех еретиках древнего времени и их сочинениях; не дано права писать о реформаторах — Лютере, Кальвине, Цвингли, Виклефе и пр. Такие темы изъяты из числа тем на степень магистра (С. 3). О подобных предметах могут-де трактовать только пожилые ученые. В рассматриваемых правилах, потом повторенных для надлежащего сведения, воспрещено в ученых сочинениях хвалить за что бы то ни было, например, католиков, протестантов и русских раскольников (С. 4). Более или менее точно регламентировано: каких частных мыслей не следует развивать в будущих сочинениях; так, предписано всячески избегать моих собственных взглядов на историю Вселенских соборов (С. 6), раскрытых мной в сочинении «Вселенские соборы IV и V вв.».<sup>2</sup> А также повелено как мож-

---

<sup>1</sup> Имеем в виду правила, розданные профессорам Духовных академий для руководства, под заглавием «Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание (?) ученых богословских степеней». Правила санкционированы Св. Синодом и появились в 1889 г. (См.: Журналы Совета Моск. Дух. акад. 1889. С. 36). Я храню этот реакционный документ и при случае перепечатаю его с приличным комментарием. «Правила» занимают восемь страниц.

<sup>2</sup> М., 1885.



но менее иметь дела с иностранными богословскими книгами, а предпочтительно руководствоваться святоотеческими творениями (С. 3, 8). К сочинениям, которые пишутся на ученые богословские степени, в недавнее время применялись всякого рода репрессивные меры. Приказывали во 2-м издании изменять в них те или другие места. Например, из сочинения «Константинопольские патриархи от Халкидонского собора до Фотия» (Сергиев Посад) приказано было изгладить слова «он был худ, как щепка», употребленные автором о св. Иоанне Постнике, хотя эти слова находятся в древнем греческом жизнеописании святителя и составляют буквальный перевод отсюда.

Когда в обход правил появилось в свет магистерское сочинение под заглавием «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского» (Сергиев Посад, 1895), то Св. Синод снова повторил свое постановление, чтобы в Академиях не давались для диссертаций темы, «направляющие сочинителя к изучению какой-либо ереси или какого-либо ложного учения».<sup>1</sup> Стали проваливать сочинения, написанные для получения степени магистра или доктора, если что-нибудь в них не нравилось духовному начальству. Магистерское сочинение на тему «Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во времена Судей» (СПб., 1886), только появившись во 2-м издании, доставило автору-профессору искомую им степень. А магистерское сочинение под заглавием «История канонизации русских святых»<sup>2</sup> совсем было забраковано Св. Синодом; причем один из членов Синода, официально мотивируя отказ, указывал на то, что автор, трактуя о канонизации, обнаруживает мало благоговения к предмету исследования. Другому автору, напечатавшему сочинение для приобретения степени доктора, под заглавием «Характер отношений России к греческому православному Востоку»,<sup>3</sup> не дано искомой степени высшим начальством, между прочим, потому, что в своей книге он рассказал историю о том, как во времена Петра I обнаружен был один прискорбный обман: от Греческой церкви в Россию был прислан ковчег, заключающий

<sup>1</sup> Журналы Совета Московской Духовной академии. 1896. С. 34–35.

<sup>2</sup> Напечатано в «Чтениях Общества истории и древностей российских» за 1893 г. и отдельно.

<sup>3</sup> М., 1885.

будто бы часть главы мученика Христофора, но в котором оказалась простая слоновая кость, нашедшая себе потом место в кунсткамере.<sup>1</sup> Автор неугодной книги впоследствии написал другое, очень незавидное сочинение — и был за него, как за безвредное, удостоен искомой высшей ученой степени, доктора церковной истории. Встречались и другие случаи, столь же или еще более прискорбные. Участник в издании книги «Три первые века христианства»<sup>2</sup> обрел неблаговоление в очах начальства тем, что, вслед за Гогенбахом, осмелился утверждать, что лучшие, благоразумнейшие римские императоры преследовали христиан, а глупые между ними мирволили христианам; выражением указанного неблаговоления было то, что вышеуказанное лицо, профессор Академии, за свое сотрудничество с кафедры церковной истории вынужден был низойти на кафедру еврейского языка. Еще. Автор, бывший одновременно профессором и в Духовной академии, и в Университете, за написанную им книгу «Греко-Восточная церковь в период Вселенских соборов»<sup>3</sup> был лишен кафедры в Академии; его книга возбудила неудовольствие как тем, что в ней приведен был в греческом оригинальном тексте один памфлет VIII в. против иконопочитания, так и тем, что будто автору вздумалось сказать, что причисление к лику святых в древней Византии имело одинаковое значение с награждением в наше время орденом. Было бы излишне пускаться в разбор инкриминированных мест книги.<sup>4</sup> Заметим одно: лишившись академической кафедры и оставшись с одной университетской кафедрой, мало его обеспечивавшей (он был здесь доцентом), автор-профессор впал в тяжкие материальные лишения и под их бременем вскоре умер.

---

<sup>1</sup> Приложения к книге. С. 50. Поставлено, кроме того, в вину автору то, что книга будто бы благоприятствовала нашему расколу.

<sup>2</sup> Киев, 1878.

<sup>3</sup> Киев, 1883.

<sup>4</sup> Заметим, однако же, что последняя мысль есть явное преувеличение. Автор лишь склонялся к воззрению, что канонизация, напр., святителей в византийское время условливалась не столько подвигами и заслугами, сколько высоким иерархическим положением канонизируемого лица, а это близко к истине. Это вполне подтверждает и проф. Е. Е. Голубинский: «История канонизации святых в Русской Церкви». М., 1903. С. 16–17.

Книги, заподозренные начальством, подвергались и еще разного рода репрессиям. Они или не допускались в семинарские библиотеки (так было с моим вышеназванным сочинением<sup>1</sup> и с книгой проф. Голубинского «История Русской Церкви», и с сочинениями других историков), или же этого рода книги предписано было цензуре не допускать к выпуску вторыми изданиями.

При вышеперечисленных тягостных условиях стали обнаруживаться в состоянии нашей науки болезненные симптомы. Одни церковные историки, принявшие было энергически разрабатывать науку, потом совсем бросили писать *страха ради иудейска*; другие писатели по церковной истории, по тем же побуждениям, начали в своих сочинениях приноровляться к веяниям времени и изменили интересам науки, хотя в начале ученого поприща обещали другие — лучшие плоды; третьи, принимаясь писать докторские сочинения, выдумали избирать узко-специальные и безотрадные темы, например, «Христианская Нубия», или «Блаженный Диадок, епископ Фотики древнего Эпира и его творения V в.» (Диадок — это имя, никому не ведомое, едва-едва знакомое даже специалистам). С такими, не привлекающими внимания т. н. большой публики темами дело приобретения докторской степени идет глаже и спокойнее.<sup>2</sup>

Говоря устарелым языком, яблоком раздора между представителями церковно-исторической науки у нас и духовными властями, являющимися судьями над ними, служит, как мы это видели

---

<sup>1</sup> В известном сборнике «Духовная школа» (М., 1906) есть рассказ, очевидно, относящийся к одной из Московских семинарий. Инспектура начала отбирать нелегальную литературу у семинаристов и в числе других трофеев инспекторского штурма оказалось и сочинение «Вселенские соборы IV и V вв.» (Для успокоения мнительного читателя замечу, что книга эта в 1905 г., к нашему удивлению, внесена Учебным Комитетом при Синоде в число сочинение, специально одобренных для духовных семинарий.)

<sup>2</sup> Нужно сказать, что с 1900 г., с появлением нового лица на председательском месте в Св. Синоде, провал докторских и магистерских диссертаций *за направление* окончательно прекратился. Честь и слава тому, кто положил конец преследованию богословской науки и ее представителей.

выше, больше всего догматическое богословие. Духовные власти очень опасаются, что историки, пользуясь удобным или неудобным случаем, посягнут на ту или другую истину Православия, содержащуюся в нашем догматическом богословии. Все старания духовных властей наклоняются в ту сторону, чтобы не дать возможности церковным историкам возобновить, пересадить или внедрить какое-либо заблуждение, понимая под такого рода заблуждением очень многие отступления, имеющие лишь малое отношение к существу догматического богословия. Но возникает вопрос: можно ли считать наших представителей духовной власти более компетентными судьями по вопросам богословия, чем писателей церковно-исторических сочинений, принимая в особенности во внимание, что и эти последние по своей природе тоже богословы? У известного публициста В. В. Розанова мы встретили повествование, которое дает определенный ответ на вопрос. В этом повествовании главным действующим лицом является, несомненно, покойный проф. В. В. Болотов; второе действующее лицо мне неизвестно. Фон картины не без ошибок, но сущность сказания очень правдоподобна. Розанов пишет: «Мне передавали рассказ из жизни знаменитого, недавно умершего профессора церковной истории в Петербургской академии: готовясь держать экзамен на степень доктора (очевидная ошибка!), он жил в одной квартире с бакалавром (анахронизм) Академии из принявших монашеский чин и готового вскоре стать архиереем (теперь архиерей, прибавляет Розанов). Шутя он спрашивал товарища, как надо “исповедовать” ту-то или ту-то истину, тот отвечал осторожно, путаясь. “Ересь, — на десятом слове перебывал его знаток, — это мнение было осуждено таким-то правилом такого-то собора”. И о чем еще он не спрашивал теперешнего архиерея, тот не мог ни о чем без еретичества сказать. Когда воссоединяли с Православием сиро-халдеев, то чин их приятия, т. е. чин отречения от несторианской ереси и чин исповедания Православия, мог составить только единственно этот ученый. Все прочие спутались бы, сбились; и сами впали бы, и сиро-халдеев ввели бы в какую-нибудь из бывших или в новую ересь».<sup>1</sup> Некоторые подумают, что в особенности в последних словах явное преувеличение; но это не совсем так. Дело в том, что у нас нет симво-

<sup>1</sup> Около церковных стен. СПб., 1906. Т. I. С. 270–271.

лических книг со строго выработанным содержанием, в которых бы истины веры были строго сформулированы и выражены точным языком. У нас многие считают себя догматистами, и, однако же, несомненно, не выдержат экзамена даже у учеников покойного профессора В. В. Болотова. Нам известен следующий интересный факт. Один русский архиерей конца XIX в. написал книгу под многозначительным заглавием: «Догматическое богословие» (Ч. I—II. 1886—1887 г.), представил ее для приобретения степени доктора православного богословия (из сего видно, что он уже имел степень магистра богословия); но ему было отказано в этом на том, между прочим, основании, что его «Догматическое богословие» не согласовалось с православным учением. Точный отчет обо всем можно находить в «Протоколах Совета Московской Духовной академии». Профессор-рецензент усмотрел в книге «примеры, свидетельствующие о нетвердости *догматических знаний* и неясности догматических понятий автора». Первый указывает, что второй неправильно представляет себе «действия таинства крещения», что он в учении о первородном грехе впадает в пелагианское заблуждение, что также не различает Символов веры от Исповеданий веры, т. е. точных и обязательных источников веры от менее точных, и т. д.<sup>1</sup> Таким архиереем, не сведущим в истинах веры, был теперь уже покойный Рязанский епископ Иустин Полянский († 1894). Таким образом, видно, что не всегда-то судьи наши стоят выше подсудимых.

Вообще, по нашему мнению, требование, чтобы церковно-историческая наука являлась какой-то служанкой догматического богословия, понимаемого, как хотят, — в самом широком смысле, основывается на каком-то прискорбном недоразумении. В самом деле, мы вполне понимаем, когда нам говорят, что догматика русская должна быть православна, догматика протестантов — протестантска и т. д.; потому что догматика есть наука сепаративная, стремящаяся отделить себя непроходимой пропастью от всякой другой догматики. Напротив, церковная история, как действительная наука, не может и не должна служить никаким частным сепаративным интересам. Все Церкви, все христианские общества рассматриваются в ней как единая семья, как единый народ Божий.

<sup>1</sup> Журналы Совета Московской Духовной академии за 1889 г. С. 72—74 (Из рецензии проф. А. Д. Беляева).

Не ее дело делить христианские народы, подлежащие ее изучению, на овец и козлищ. Она должна показать, какие перемены во всех отношениях случались в Церкви христианской, при каких условиях возникли известные христианские общества; но третировать одни общества как ложно-христианские, другие как истинно-христианские — дело не церковной истории. Poleмика между Церквями происходит не на почве церковно-исторической, а на почве сепаративно-догматической, потому что с точки зрения истории все Церкви — явления исторически истинные. Церковная история есть среда, где примиряются все противоположности вероисповеданий, как догматика есть, напротив, среда, где живет дух вероисповедной вражды. В самом деле, потребуем одного, чтобы историк был беспристрастен, и тогда православная история найдет правой себя, католическая себя, протестантская себя, потому что каждое из этих явлений возникло вследствие непреложных законов своего развития. Они не могут быть ни правы, ни виноваты в том, чем они есть на самом деле. Отдельные Церкви суть явления, возникшие и выработавшиеся путем историческим, помимо их воли, и потому требуют от историка полного дружелюбия и братолюбия. Церковно-историческая наука стоит за истину историческую, а не за истину вероисповедную: первая одна, а вторая дробится.

Наша небольшая работа закончилась. Теперь Духовные академии, благодаря изменившимся условиям жизни, стали на более удобный и торный путь развития науки. В добрый час!





## «ВЕЛИКИЙ И В МАЛОМ...» МОСКОВСКИЙ МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ\*

Пределы задачи: изучение преимущественно мелких черт нравственного облика Филарета, выразившихся в частной и обыденной жизни; интерес этого изучения. — Взгляд на психологическое состояние его, тогда еще учителя Лаврской семинарии, при решении вопроса о выборе жизненного пути; о чем свидетельствует это психологическое состояние? Почему он избрал путь иночества? Правило его жизни: думать и помнить о себе как можно меньше, а о других возможно больше. — Неприхотливая домашняя жизнь митрополита Филарета (непритязательность в столе, боязнь его допустить какую-либо роскошь в этом отношении исключительно для себя, любопытные случаи в этом роде, — его московское садоводство). — Смирение и скромность покойного святителя: мысли его о смирении и стремление его к научению и вразумлению со стороны других; — примеры смирения и скромности в отношении к подчиненным; — его отношение к порицаниям и порицателям (дело просвирни Авдотьи Смирновой; звонарский дьякон), а равно и к клеветникам. — Письма Филарета к лаврскому наместнику архимандриту Антонию, как замечательный памятник смирения и скромности московского святителя, характеристика его на основании этих писем. — Простота в отношениях его к другим: отвращение от лести и похвал, самоотверженное пренебрежение личным спокойствием, замечательная его доступность (воспоминания по этому поводу епископа Никодима). — Старания святителя осуществлять христианскую любовь к ближним: его страх причинить обиду другому (мысли его по этому поводу); поучительные примеры его снисходительности к ближним: мирским людям, священнослужителям (ризоположенский

---

\* Впервые опубликовано отдельным изданием — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906 г.

священник в роли публичного изобличителя ересей Филарета) и к монахам; — чисто родственное внимание и заботливость о так называемой низшей братии (например, о послушниках и послушницах, о своих келейниках и слугах, — о некоторых из них даже и после смерти); любопытный случай послушания Филарета письменной просьбе якутского мещанина. — Остроумие и острословие митрополита Филарета, — образцы его остроумия, значение этой стороны его духовной личности для характеристики нравственного его образа. — Несколько замечаний по поводу некоторых обвинений на московского иерарха, встречающихся в печати и слышащихся изустно, и в особенности по поводу обвинения его в недостатке «дерзновения». — Высота нравственной личности митрополита Филарета. — Два кратких отзыва о покойном святителе.

Пройдут века: имя митрополита Филарета вырастет необыкновенно, и потомки наши все будут завидовать нашему счастью жить при нем, видеть его и говорить с ним. Мысль будет искать в прошедшем его великого образа, и счастлив, кто увидит хоть его несовершенный портрет.

*Из «Записок» Леонида,  
архиепископа Ярославского.*

Нравственный характер каждого человека запечатлевается на всех сторонах его деятельности. То же, конечно, было и у митрополита Филарета. Этот характер отражается на всем, что ни делал бы и где бы ни участвовал наш святитель; ярко обрисовывается на его отношениях к государству, в его деятельности синодальной, в его управлении Московской церковью и паствой, в его отношениях к различного рода т. н. обществам и учреждениям, служащим народному просвещению и делу благотворения, — этот характер, говорим, хорошо виден на всем, что носит печать официальности, где, однако же, не столько личная воля, сколько закон и установленные правила намечают и определяют направление и тон деятельности. Но не об этом официальном обнаружении нравственных качеств святителя мы хотим говорить. Наше дело, т. е. дело, какое мы хотим принять на себя, — совсем другое и очень несложное.





*Святитель Филарет (Дроздов),  
митрополит Московский*

Мы хотим собрать воедино черты, характеризующие нравственный облик Филарета в его частной обыденной жизни, со стороны тех житейских мелочей, в которых очень часто человек обнаруживает себя со своими достоинствами и недостатками полнее, ярче и нагляднее, чем в деятельности, происходящей на глазах всех, официальной и наиболее ответственной. Нас интересуют, скажем еще яснее, мелкие черты нравственного образа святителя, тем более, что мы не знаем, обращал ли кто внимание на эту очень некрупную, а потому, по-видимому, мало привлекательную задачу.

Рисуя себе образ митр. Филарета, мы представляем его себе не иначе, как человеком гигантской воли и твердого ума, способного решать все вопросы быстро и беспреткновенно. Однако же, если мы заглянем в его душу в те годы, когда ему приходилось выбрать для себя жизненный путь, то увидим в нем какого-то другого человека, который как будто бы мало походил на того Филарета, какого знает история. И то правда сказать: это еще не был Филарет, а

лишь Василий Михайлович Дроздов. Озираясь кругом, мы видим, как люди, в особенности в настоящее время, легко берут жребий, определяющий навсегда жизненный путь. Не так было у Филарета. Выбор жизненного пути для него был большой психологической задачей. Получив одно письмо от своего отца, Филарет, тогда еще мирянин, говорит, что это письмо дает ему «случай внимательно размыслить о свете», и так размышляет он о «свете», т. е. жизни в обществе: «Я представляю, что и я должен вступить на сию сомнительную сцену, на которую теперь смотрю со стороны, где нередко рукоплещет невежество и предрассудок, освящает злоба и зависть... И мне идти по сему пути, где мечут под ноги то камни, то золото, о которые равно претыкается неопытность или неосмотрительность».<sup>1</sup> Несколько позднее он же замечает: «Первая часть науки жить в свете есть наука быть более или менее хамелеоном».<sup>2</sup> Прошло после этого еще четыре года, а Василий Михайлович еще не вышел из периода сомнений и колебаний в решении вопроса: какой путь жизни избрать себе. Вот что писал он своему отцу: «Меня затрудняет несколько будущее; но я не могши прояснить его мрачности (т. е. темноты), успокаиваюсь, отвращая от него взоры, и ожидаю доколе упадут некоторые лучи, долженствующие показать мне дорогу. Может быть, это назовут легкомыслием. Пусть кто хочет, бежит за блуждающим огнем счастья; я же иду спокойно, потому что нигде не вижу постоянного света».<sup>3</sup> Почти в то же время он писал тому же отцу: «Отчего это происходит, что я теперь менее доволен собой, а более ко всему холоден, нежели когда-нибудь? Я похож на того человека, который стоит в глубокую ночь на пустой дороге и не хочет ни быть (оставаться) на одном месте, ни подвинуться вперед». «Вы не находите в моих мыслях точных мыслей, но я сказал вам, что и в голове моей нет их. Если бы я имел решительное намерение, вы бы уже знали его. То, что я вижу и знаю, и к чему склоняют меня, не довольно мне нравится (имеется в виду священство и семейная жизнь); другое, противное сему, не довольно мне известно (очевидно, речь идет о монашестве)».<sup>4</sup> Но спра-

<sup>1</sup> Письма митр. Филарета к родным. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 82.

<sup>4</sup> Там же. С. 75–76.

шивается, отчего так долго и сильно колебалось решение учителя Лаврской семинарии относительно выбора жизненного пути? Человек с таким крепким умом и сильной волей, как Филарет, колеблется, как слабая тростинка? Полагаю, что разгадку нужно искать в свойствах его сердца. Сердце холодное, управляемое расчетами и житейскими соображениями, решило бы вопрос без всяких внутренних терзаний. Ведь учесть шансы житейских выгод и невыгод вовсе нетрудно, если руководствоваться банальными мотивами. Но у Филарета было сердце, которое жило другими чувствами. Мы уверены, что его нежное сердце долго не могло найти правильного решения вопроса: что лучше — использовать ли свое недюжинное духовное достояние на самого себя и на немногих близких (в случае принятия священства), или же распространить его на многих, с ущербом для своих личных интересов (в случае принятия монашества). Великодушие наконец возобладаало в нем, и он, хотя и после многих дум, решил вопрос так, что в его решении собственная личность получила второстепенное значение.

Это митр. Филарет доказал всей своей последующей деятельностью. Думать и помнить о себе как можно меньше, а о других возможно больше — стало и было правилом его жизни.

В самом деле, если мы просмотрим всю наличную литературу, имеющую отношение к митр. Филарету, то мы в ней нигде не найдем следов, свидетельствующих, что он любил и холил себя, и старался о том, чтобы жизненный путь его был усыпан розами. Ни о чем таком он не помышлял, и ни о чем подобном нимало не заботился. Мы можем привести несколько поистине трогательных примеров, указывающих, как он мало прилагал попечения о том, чтобы в своей жизни пользоваться земными благами в большей мере, чем сколько это доступно обыкновенным смертным. Все, что хоть сколько-нибудь напоминало роскошь или прихоть, если дело касалось его, не только не увеселяло его, но приводило в смущение, как он и заявлял об этом. Раз — это было в 40-х гг., когда, следовательно, не было железных дорог, — в апреле лаврский наместник архим. Антоний прислал митрополиту каких-то ягод, очевидно, выросших в теплице. По этому поводу владыка писал наместнику: «Благодарю за ягоды. Я употребил их с мыслью, что они от обители преп. Сергия. Но мне совестно было, — замечает он, — смотреть на сию роскошь и особенно когда узнал, что ягоды несены

пешком. Помню, что вы предписали их мне для здоровья, но не желаю лекарства, соединенного с таким трудом для другого». <sup>1</sup> Другой случай. Через год, в июле тот же наместник с садовником прислал митрополиту письмо и две корзинки с плодами и ягодами. Посылка эта с садовыми произведениями опять смутила чуждавшегося прихотей митрополита. В своем ответном письме он почел нужным отписать следующее: «Если садовник пришел за каким-нибудь делом и кстати нес плоды, и в сем случае мне совестно думать о сем труде; а еще больше, если он и шел только для плодов. Если бы у меня не было хлеба, — рассуждает святитель, — и он принес бы таким образом, то была бы в нем добродетель, а мне благодаяние. К вишням (же) нельзя приложить слова: “Взалкался и дасте ми ясти”. Благодарю за благословение от обители, но прошу не посылать подобных посольств». <sup>2</sup> Роскошью митрополит считал не только присылку ранних фруктов, но и черного хлеба, если это требовало некоторых хлопот со стороны посылающего. Сейчас указанная нами мысль ясно просвечивает в следующих словах одного письма его к лаврскому наместнику. «Что велели смолоть новой ржи для меня (дело было в начале августа), за это благодарю, чтобы любопытствовать: будет ли приметна разница свежего хлеба от немало лежавшего. Но мне стыдно, что эта роскошь только для меня». <sup>3</sup> Отсутствие стремления поблажать себе по части земных благ простиралась так далеко, что он совестился даже выпросить себе для Москвы лаврского пива, которым потчевал его наместник в Лавре и которое гостю казалось очень полезным для здоровья. Но случилось так, что наместник, вероятно ввиду этого последнего наблюдения, сам заблагорассудил послать на московское подворье указанный напиток. Любопытно письмо, которое написал по этому поводу митрополит. «Благодарю за пиво, хотя это и стыдно. Мне приходило на мысль попросить у вас немного, потому что оно мне казалось по вкусу и по требованию природы; но совестился прибавлять еще прихоть ко многим моим прихотям. Теперь буду употреблять, как полученное с благословением». <sup>4</sup> Читая это письмо, не следует забы-

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. II. С. 307.

<sup>2</sup> Там же. С. 420.

<sup>3</sup> Там же. Т. IV. С. 245.

<sup>4</sup> Там же. С. 299.

вать, что действительным хозяином Лавры был сам митрополит. Сколько в этом письме выразилось непритязательности Филарета, с одной стороны, столько же тонкой деликатности с другой.

Расскажу еще один случай, имевший место при другом наместнике Лавры — Афанасии. Для московского сада владыки понадобился садовник; об этой своей нужде митрополит уведомил наместника. Последний вообразил, что Филарет хочет обездолить Лавру и требует для себя опытного лаврского садовника, и, по-видимому, обеспокоился этим; почему митрополит пишет письмо к нему, в котором успокаивает его, указывая, что его требования от садовника так непритязательны, что удовлетворить им не может быть никакого затруднения. Филарет писал: «Садовника вашего я не требую, и для моего сада вашего растроивать не хочу. Не худо бы, если бы кто из незнающих поохотился: я нашел бы здесь средства поучить. У меня же заведение простое и хождение нетрудное. Бывало, я иду по саду, — повествует владыка, — а крестьянин, работавший у меня в саду, лежит и читает; я смотрю и радуюсь, что у меня ученый садовник; и он, думаю, был доволен, что я его не гнал от книги к заступу».<sup>1</sup> Само собой разумеется, что на такого хозяина угодить было нетрудно! С каким благодушием митрополит рассказывает о своем знаменитом садовнике! Только благодушие, кажется, и побудило его познакомиться своего лаврского собеседника с типом «ученого» садовника.

Говоря о привычке митрополита очень мало заботиться о своих личных вещественных потребностях, пожалуй, можно было бы указать на его удивительную простоту в столе, домашней одежде, о его засвидетельствованном бескорыстии, удостоверяющем, что он буквально понимал заповедь: «Не пекитесь на утрей»; но это вещи очень известные.

Одну из отличительных черт нравственного образа митр. Филарета, по нашему убеждению, составляло смирение и соединенная с ним скромность. Святитель рассуждал: «Одно смирение может водворить в душе мир. Душа не смиренная, непрестанно порываемая и волнуемая страстями, мрачна и смутна, как хаос: утвердите силу ее в средоточии смирения; тогда только начнет образовывать-

---

<sup>1</sup> Письма к Афанасию // Прибавления к Творениям св. Отцев. 1886. Т. 38. С. 149.

ся стройный мир правых помыслов и чувствований».<sup>1</sup> В частности, рассматривая значение этого чувства для того положения, какое он занимал, святитель заявлял: «Если другие смиряются, называя архиереев владыками, архиереи не должны оттого забывать, что (они) суть служители».<sup>2</sup> И нужно утверждать, что митрополит не переставал упражнять себя в укреплении этих восхваляемых им чувств — смирения и скромности. В письмах к своему викарию Иннокентию (в конце 20-х гг.) с большой искренностью и не раз напоминает он, чтобы этот последний не стеснялся вразумлять и учить его, когда видит в этом потребность. «Учить меня или напоминать мне вы не отрекайтесь, а говорите все, что справедливо и полезно».<sup>3</sup> При другом случае тому же Иннокентию владыка писал: «Прошу взаимно и мне говорить свободно, что видите на пользу *или к исправлению моих ошибок*: надеюсь на Христа, сущего посреди нас, что сие не только не повредит любви между нами, но будет утверждать оную».<sup>4</sup> Или еще: «Благодарение Богу, я ни в чем не могу на вас пожаловаться, и если вы в чем имеете жаловаться на меня, я рад исправить».<sup>5</sup> Не только у своих помощников-архиереев, много низших его во всех отношениях, но и у еще более скромных и малозначащих лиц тот же святитель не чуждался искать уроков и наставления. В одном письме (в конце 40-х гг.) к викарию Алексию находим следующие интересные строки Филарета: «Можно подивиться премудрости нынешних людей. Прослужив 30 лет в архиерейском звании, я чувствую в некоторых случаях нужду советоваться с протоиереями, учениками моих учеников, а они не находят подобного нужным. Не гневайтесь, — прибавляет автор письма, — и не думайте, что я гневаюсь. Я только желаю, чтобы смиренная мысль помогала нам быть осторожными».<sup>6</sup> И образцов подобного отношения митрополита к своим подчиненным можно бы привести очень мно-

---

<sup>1</sup> Сборник мыслей и изречений митр. Филарета. Из переписки его с разными лицами. М., 1897. С. 26.

<sup>2</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. 1872. Т. 25. С. 48.

<sup>3</sup> Там же. Т. 24. С. 425.

<sup>4</sup> Там же. С. 444.

<sup>5</sup> Там же. Т. 25. С. 46.

<sup>6</sup> Письма к Алексию (после архиеп. Тверскому). С. 17.

го. Вот, например, Филарет посылает две свои рукописных проповеди в Лавру, назначая их для помещения в академическом журнале, только что начинавшем издаваться, и сопровождает эту посылку таким письмом к наместнику Антонию: «Прочитайте вы, *и все*, и скажите мне, надобно ли ту и другую отдать в состав начинающегося на сих днях (академического) издания, или лучше не отдавать».<sup>1</sup> Митрополит, таким образом, свои знаменитые проповеди отдает в цензуру «всем», чуждаясь мысли, что они должны служить лучшим украшением нового академического журнала. Раз митрополит сделал строгое замечание духовно-цензурному комитету, сочтя, однако же, нужным присоединить просьбу не гневаться на него за суждение. Но вскоре оказалось, что комитет вовсе не был так виноват, как предполагал Филарет, и последний находит нужным извиниться перед членами комитета: «Если они гневаются на меня, то прошу прощения»,<sup>2</sup> — писал смиренный архипастырь. Конечно, бывали случаи, когда замечания его относительно каких-либо служебных неисправностей, допущенных его подчиненными, возбуждали неудовольствие у провинившихся; но в этих случаях он находил утешение в том, что хотя он подвергается неудовольствию, но зато исполняет долг. Он мудро рассуждал: «Мне кажется, что сделав (послав) мои замечания, исполню долг и подвергнусь неприятностям, а не сделав, устраню от себя неприятности, но не исполню долга».<sup>3</sup> Тут, конечно, для разумного человека мог быть лишь один выход. Но исполняя свой долг, когда нужно было сделать серьезное внушение, святитель очень заботился о том, чтобы получающие выговор и внушение не питали в своем сердце вражды к своему высокоименитому начальнику. Интересен в этом отношении следующий случай. В середине 50-х гг. Московскую Духовную академию посетила одна Высокая Особа, очевидно, царского дома, и осталась недовольна тем, что в помещении студентов было накурено табаком. Митрополит, разумеется, не мог оставить без внимания беспорядка и написал обращение к студентам, где старался выяснить вредные стороны табакокурения. Всякий скажет, что Филарет исполнил свой долг и мог чувствовать себя правым, не беспокоясь о

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. II. С. 126.

<sup>2</sup> Письма к Алексию. С. 26–27.

<sup>3</sup> Письма к Антонию. Т. IV. С. 141.

последствиях. Но не так поступил наш святитель. Он пожелал знать, что думают и как относятся к его словам ректор Академии, наместник Лавры и даже студенты. Наместник поспешил выразить свое мнение, и это утешило его. Но Академия, очевидно, осталась недовольна замечаниями и некоторое время ничего не отвечала митрополиту. Это обеспокоило его, и он через письмо начал выведывать у наместника, как принято его обращение в Академии: «Вы не отвечали на вопрос, — писал митрополит, — как судят о моем письме (о табакокурении). Видно, очень немилостиво». Но этим дело не ограничилось. Митрополит старался внушить Академии, что на его письмо о табакокурении не нужно смотреть как на начальственный приказ, а как на вызов обсудить дело. Он с трогательной скромностью говорил: «Предписания нет, а писано рассуждение. И не запрещение и надзор имел я в виду, а чтобы студентам сообщены были рассуждения, которые побудили бы их самих вывести заключения». <sup>1</sup> Какой дружественный тон семидесятилетнего старца в отношении зеленой молодежи! Скромность митрополита заставляла его брать на себя иногда такие поручения, от каких отказался бы другой на его месте. Так, какой-то о. Авель (очевидно, монах) просил Филарета исправить сочиненную просителем молитву к праотцу Авелю, и митрополит исполнил поручение, извиняясь, что он не может возвратить подлинника, как слишком исчерченного. И это дело делает владыка, за шесть месяцев до своей смерти!<sup>2</sup>

Скромность и смирение митрополита в особенности выпукло выражались в его благостном отношении к его порицателям и неблагосклонным судьям его дел и деятельности, хотя бы эти порицатели и не оставались в сокровенности. Он хотел стоять и стоял выше этих мелочей, какими он считал выходки своих порицателей. В подобных случаях московский владыка говорил: «По милости Божией если о мне судят неблагосклонно, я полагаю, что заслужил, и не изменяю моего благорасположения к неблагосклонному судии». <sup>3</sup> «На порицание лучше отвечать кротостью, нежели порицанием», — говорил он еще. «Чистой водой нужно смывать грязь. Грязью гря-

<sup>1</sup> Там же. Т. III. С. 354, 356, 359.

<sup>2</sup> Там же. Т. IV. С. 519.

<sup>3</sup> Там же. С. 496.



зи не смоешь».<sup>1</sup> Этими правилами он руководился и в практике. Когда однажды один его подчиненный выразил порицание на митрополита в присутствии свидетелей, которые по обязанности службы должны были довести о поступке до сведения владыки, то он заявил, что за порицание против него он не желает произносить осуждения, что он не хочет подавать предлога к утверждению, будто он сам за себя подвергает обвиняемого взысканию, и что, наконец, он хочет поставить себя выше оскорбления, на него обращенного, и рекомендовал и своим сотрудникам по управлению усвоить то же правило.<sup>2</sup> В настоящее время можно только с изумлением читать одно длинное дело, продолжавшееся много лет и причинявшее бесконечное и незаслуженное беспокойство митрополиту Филарету; несмотря на такой характер дела, он не принял никакой меры к прекращению этого бестолкового дела, не желая, чтобы ему приписали род насилия. Имеем в виду следующее. Одна девица, дочь сельского священника, по-видимому, не совсем нормальная, Авдотья Смирнова, потребовала от митрополита, чтобы ей дали просвирническое место, но непременно на Ваганьковском кладбище, где, однако же, это место не было праздно. Ей митрополит предлагал другое просвирническое место, но Смирнова этого не пожелала, и вошла с просьбой на московское епархиальное начальство и в Синод, и к Государю. Напрасно митрополит, желая успокоить сварливую женщину, перевел ваганьковскую просвирию на другое место и назначил Смирновой это место; напрасно на этот раз и потом сам лично увещевал ее начать жить тихо и спокойно. Смирнова, хотя и была довольна, что достигла своего, но при этом потребовала, чтобы консистория купила для нее дом на кладбище и давала бы средства на его отопление. И когда ей в этом незаконном требовании было отказано, она объявила в присутствии членов консистории: «Так на что же ваш указ (определяющий ее на место)? Просвири на снегу не живут и просвир на снегу не пекут». Сварливая женщина не постеснялась даже в лицо самому митрополиту угрожать самоубийством, если не будет исполнено ее требование. Дело это, говорим, тянулось много лет, но достопри-

<sup>1</sup> Сборник мыслей... С. 18.

<sup>2</sup> Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1877. Кн. II. С. 42.

мечательное смирение Филарета вышло победителем из этого испытания: он беспрепятственно дал делу пройти все стадии его развития, хотя, конечно, мог бы пресечь его в самом начале.<sup>1</sup> Или вот еще пример. В конце жизни Филарета в Москве прославился один дьякон (Звонарский, по имени прихода, где он служил: Николы в Звонарях, — фамилии его не знаем), прославился дерзким поведением в отношении к своему архипастырю. Один почитатель Филарета, оставивший нам мемуары, посвященные описанию жизни этого святителя, рассказывает следующее о вышеупомянутом дьяконе. Он несколько лет к ряду непрерывно докучал митрополиту прошениями об определении его на место приходского священника и в каждом прошении или письме старался кольнуть Филарета, то укоряя лиц, которых он отличал, то попрекая его пристрастием к своим родственникам, заводил он дела, писал много резких бумаг, желая уязвить митрополита. Но Филарет оставался спокоен. Иногда только, и то смеясь, он сообщал, если заходила речь о дьяконе, какой вновь получен им от своего подчиненного урок, наставление, намек. «Да что вы не образумите его?» — осмелился раз спросить Филарета его почитатель, и получил в ответ: «Я не судья в собственном деле».<sup>2</sup> Смирение и скромность не позволяли митрополиту становиться судьей между собой и своим противником.

Даже прямые клеветы на себя (а кто от них избавлен?) московский святитель оставлял без всякого внимания. Он различал два рода клевет. «Иная клевета изгоняет, приводит в нищету, повергает в темницу: это тяжко», — рассуждает он. «А то не легче ли, когда клевета проходит мимо ушей, как ветер?»<sup>3</sup> Разумеется, на Филарета не было клевет первого рода; а потому ему оставалось лишь пропускать клеветы мимо ушей, так как дело могло касаться разве только самолюбия митрополита, но оно у него не было разнуздано. Еще менее митрополит мог бы наказывать кого-либо за клеветы, касающиеся его личности. Раз до митрополита дошло известие, что какой-то игумен (Израиль) пишет клеветы на него и дает своему

<sup>1</sup> Сборник по случаю 100-летнего юбилея со дня рождения Филарета. Т. I. С. 339 и сл., 679 и сл.

<sup>2</sup> Сушков. Записки о жизни Филарета. С. 145.

<sup>3</sup> Сборник мыслей... С. 20.

писанию официальное движение. Характерен ответ его на это известие, который находим в одном его письме к викарию Иннокентию: «Клеветы на меня рассматривать не мое дело. Потому присланные мне бумаги возвращаю вам»<sup>1</sup> (очевидно, в этих бумагах заключались клеветы, о которых у нас речь).

Но самое неоспоримое свидетельство того смирения и скромности, которыми отличался великий иерарх, составляют те письма, которые писал он к наместнику Лавры, архимандриту Антонию. Письма эти представляют драгоценный памятник. Во-первых, их очень много и обнимают они почти весь долголетний период московского святительства Филарета, а во-вторых, здесь, как нигде еще ясно отобразился нравственный его облик. Не истекло еще и четырех лет со времени вступления Антония в должность наместника, как Филарет уже писал этому, в то время ничем не известному, своему помощнику по управлению Лаврой: «Тя рекох друга давно в расположении сердца моего»,<sup>2</sup> т. е. великий иерарх скромного своего подчиненного объявляет своим интимным другом. Разумеется, в свое время это было тайной, которую знали только они двое. Признание это было неожиданно и потрясло Антония. Дружба — да с кем? Под влиянием неожиданной радости новый друг Филарета сознается, что он боится, как бы такое счастье не послужило к превозношению и надмению счастливица. На это митрополит отвечал следующими смиренными строками: «Что за случай бояться возношения? Друг твой стоит несколько выше в видимом чине? Но не на сие смотрит Бог, а на глубину сердца. Друг твой есть бедное существо, труждающееся и обремененное. Не высокоумствуй, но бойся»,<sup>3</sup> — внушает себе друг Антония. С тех пор владыка делает все, чтобы этот друг его уверовал, что дружба митрополита со своим подчиненным имеет глубокий нравственный смысл. Вскоре после этого Антоний оказался чем-то очень недоволен самим собой и излил эту жалобу в письме к митрополиту. Последний успокаивает его и притом так, как мог сделать только искренний друг. «Жалобы, написанные вами на себя, я читал, обращая (их) на себя

<sup>1</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 24. С. 181.

<sup>2</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 119.

и не уменьшая, но увеличивая».<sup>1</sup> Тяжесть с плеч немощного друга берется на свои. Филарет часто обращается к наместнику с просьбой наставлять его. «Благодарю, что утешаете меня, но больше учите», — заявлял он нередко. Или писал так: «Лучше оказать вам послушание, нежели своемудрствовать».<sup>2</sup> Он просит у своего друга нравственной опоры: «Поддерживайте меня в несении креста словом любви, совета, подкрепления и утешения». «Поучите меня смирению и послушанию, и молитесь о сем».<sup>3</sup> Просил снисхождения к себе: «Потерпите вы мою немощь или иногда нетерпеливость, с которой иногда замечаю и малое, между тем, как не всегда сказываю благодарность за великое».<sup>4</sup> Призывает его к дерзновению указывать его ошибки и изобличать его. «Скажу вам, как обыкновенно говорю, что думаю, а что скажу погрешительно, — писал владыка, — укажите мою погрешность». «Прошу никогда не стеснять себя в общении со мной, хотя бы дело шло не о вашем желании, а о моем обличении».<sup>5</sup> Митрополит никогда не забывал испросить себе прощения у своего наместника при начале Великого поста и даже других постов; он выражал эту просьбу очень трогательно. «Прошу себе вашего прощения, — писал он, — в чем на кого нетерпеливостью моей оскорбил вас, или каким нерассудительным или страстным поступком, или худым примером подал вам соблазн».<sup>6</sup> Иногда смиренный иерарх скромно сознается, что он плохой начальник. «Не гневайтесь на меня, что умею только препятствовать вам, а не содействовать».<sup>7</sup> Знаменитый вития Филарет нередко, прежде печатания своих проповедей, посылал их на просмотр Антонию, человеку, не имевшему правильного школьного образования. Так, однажды, предназначая одну свою проповедь для помещения в журнале Московской Духовной академии, он наперед посылает ее Антонию и пишет: «Если ваша цензура рассудит остановить всю тетрадь или сделать замечания, возвратите ону ко мне. А если

---

<sup>1</sup> Там же. С. 123.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

<sup>3</sup> Там же. С. 241, 187.

<sup>4</sup> Там же. С. 184.

<sup>5</sup> Там же. Т. II. С. 240, 242.

<sup>6</sup> Там же. С. 259.

<sup>7</sup> Там же. С. 485.

пропустит ваша цензура, то предложите цензуре академической».<sup>1</sup> И нужно сказать, что наместник пользовался даваемым ему правом. Иногда делал свои замечания или выражал недоумения по поводу отдельных мест в проповедях знаменитого проповедника. При одном таком случае митрополит отвечал наместнику письмом, где говорил: «Не знаю, сказать ли, смотрите за мной строже. Скажу по крайней мере: смотрите за мной не слишком снисходительно».<sup>2</sup> Каково смирение! Укажем, наконец, еще один факт, обрисовывающий отношения Филарета к Антонию. В начале 40-х гг. Антоний по аскетическим побуждениям хотел оставить должность наместника. Разумеется, митрополит всячески старался побудить Антония к перемене этого намерения, и когда этот последний уступил, митрополит восхвалил его послушание и писал: «Благодарю вас, кланяясь до земли».<sup>3</sup> Подобное же повторилось позже. Это было к концу жизни митрополита. Наместник, чувствуя ослабление сил, решил было уйти на покой, покинуть должность. В ответ на просьбу об этом митрополит писал своему наместнику, что нужно в таком случае представить в Синод два прошения об отставке — его, наместника, и самого Филарета, но при этом владыка прибавил знаменательные слова: «Но если уволят меня, не желаю, чтобы уволили вас».<sup>4</sup> Этими словами митрополит хотел сказать, что своего помощника он ставит выше себя. Наместник должен был сдаться.

В связи со смирением и скромностью, как естественное их дополнение, историк обязан отметить в личности московского митрополита привлекательную простоту отношений. Еще будучи мирянином, он высказался против ненужных любезностей в отношении к нему; его душа не лежала ко всему, что носило характер комплиментов. Не обинуясь, он именовал льстивые слова «грязью». Нужно отделять, говорил он еще в это время, «чистое дыхание искренности, оживляющее сердце, от нечистой грязи, которую бросают нам в глаза, дабы ослепить нас; таковыми часто кажутся мне обыкновенные приветствия и затверженные учтивости».<sup>5</sup> Еще большее отвраще-

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. III. С. 268.

<sup>2</sup> Там же. С. 235. Ср.: Т. I. С. 124.

<sup>3</sup> Там же. Т. I. С. 343, 352.

<sup>4</sup> Письма к Антонию. Т. IV. С. 348.

<sup>5</sup> Письма к родным. С. 90.

ние ко всякой лести чувствовал и выражал он, сделавшись видным иерархом. При всяком представившемся случае он остерегал окружающих его от всяких похвал себе и своим делам. Восхвалять его, по его выражению, значило вводить в искушение и панегириста, и хвалимое лицо. «Если я понимаю непринадлежность почести, мне отдаваемой, — замечал святитель, — то я огорчен и могу огорчить сделавшего почесть; а если мне полюбилося (возвеличение), то меня ввели в грех».<sup>1</sup> При другом случае митрополит рассказывает один эпизод, очевидно, имевший место в родственной ему семье. «Вчера один младенец сказал мне, что любит митрополита, и заставил сказать меня подобное и ему. Не быв заставлен, я не сказал бы ему сего, а любил бы его так же». И делает отсюда такой вывод: «Не любим, сказано, словом или языком, но делом и истиной. Итак, любовь не теряет от молчания».<sup>2</sup> Своему преосвященному викарию он внушал однажды: «Награждайте меня не похвалами, но откровенным сообщением мне истины, советами, обличениями и молитвами».<sup>3</sup> Г-н Сушков, оставивший нам интересные воспоминания о Филарете, рассказывает о себе, что он раз не удержался (это было за несколько дней до кончины святителя) и во время посещения сказал этому нелюбителю похвал: «Что это за человек был, подумает потомство: укоризненные и явно клеветнические о себе толки не опровергал, а сказанное с любовью о нем, в похвалу ему, отвергает».<sup>4</sup>

Филарет очень недолюбливал, когда ему говорили: «Не смел вас беспокоить», представляя себе владыку как бы существующим лишь для каких-то необыкновенных людей и необыкновенных дел. Наместнику Афанасию на его слова: «Не хотел тревожить», Филарет отвечал: но «это ведет к худому».<sup>5</sup> Еще определеннее свой взгляд на то же дело выразил он епископу (Красноярскому) Нико-

---

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 38.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 24. С. 484. Того же Иннокентия Филарет просил писать ему письма запросто без предваряющих титулований и заключительных выражений почтения (Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 25. С. 20).

<sup>4</sup> Сушков. Записки. С. 200.

<sup>5</sup> Письма к Афанасию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 38. С. 125.

диму. Когда этот епископ, в бытность еще архимандритом, посетил митрополита и сказал ему: я «не смел утруждать» вас, владыка отвечал: «Такие извинения никуда не годятся, я их не люблю. Чего тут опасаться беспокоить? Хорош ли бы был я, если бы, идя ночью, видел человека, упавшего в яму, и прошел мимо его потому, что не имея возможности вынуть его один, не осмелился беспокоить близживущего соседа? Кто тебе отказал и кто тебе откажет?»<sup>1</sup> Нужно, однако же, прибавить, что хотя Филарет и не любил заграждать доступ к себе всем, кому это было нужно, но не любил, чтобы доступность его нисходила до фамильярности, выражающейся в излишке откровенностей. Он боялся такого рода откровенности. «Из откровенности ненужной враг может извлечь вред».<sup>2</sup>

Доступность, определяющуюся простотой отношений, какую усвоил себе Филарет, особенно прославляет вышеназванный нами епископ Никодим. Он восторженно пишет: «Доступность к владыке, сколько я знаю и как могу судить по опытам со мной (а нужно сказать, что этот Никодим лет 25 пребывал на различных духовно-учебных службах до получения архиерейства), доступность ко владыке примерная! И увы, по опытам же моей жизни беспримерная! С Филаретом говори, что хочешь: будет выслушано терпеливо не только тогда, когда это есть глупость, ошибка, заблуждение, но и тогда, когда речь может относиться невыгодно к его личности. Филарет ответит, даст наставление, судя по достоинству предлагаемого, и во всяком случае без озлобления». В беседе с владыкой забывалась, говорит Никодим, «неизмеримость расстояния между ним и его маленьким слушателем; он говорил со мной (когда, конечно, Никодим не был еще архиереем), как человек немного постарше меня». «Вся честь доброты душевной, вся слава разумного снисхождения, — замечает еп. Никодим, — принадлежит Филарету» по сравнению с другими иерархами, которых знавал повествователь.<sup>3</sup> Этот же повествователь передает следующий рассказ из жизни Филарета. «Явилась к митрополиту одна простая жена причетника, почитавшая себя, однако же, умной. У него (в приемной) сотни

<sup>1</sup> *Никодим, еп.* О Филарете. Моя память // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1877. Кн. 2. С. 54.

<sup>2</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 96.

<sup>3</sup> *Никодим, еп.* О Филарете. Моя память. С. 26, 56, 105.

просителей. Филарет обходит их по порядку, объявляет каждому, что считает нужным сказать. Подходит к жене причетника, она падает ему в ноги и заливается слезами. Филарет: что тебе нужно? Ответ: ваше сиятельство, призрите мою Машеньку! — Кто твоя Машенька? — Дочь моя. — Ты вдова? — Нет, у меня жив муж. — Кто он и где? — Дьячок в селе Комлеве, Рузского уезда. — Почему же не он пришел? — Ответ: призрите, ваше сиятельство, мою Машеньку. — Не видя возможности узнать дело, владыка сказал ей: «Поди к моему секретарю». Дело тут разъяснилось и кончилось к удовольствию просительницы». Передавая рассказ, епископ Никодим замечает: «Немногие архиереи столь внимательны к простой и бедной жене причетника, не умевшей притом разъяснить и сущности своего прошения». <sup>1</sup> Мы можем быть уверены, что любопытный рассказ этот сообщен во всей точности, потому что описанный случай произошел с матерью повествователя.

Любопытно, что даже к своим замечаниям, которые митрополит делал по обязанностям своей власти, он не относился как к чему-то непререкаемому и не подлежащему спору. Посылая свои критические замечания на одну вызвавшую много неприятностей церковно-историческую книгу (Руднева «О ересьях и расколах Русской Церкви») ректору Духовной академии (Филарету Гумилевскому), владыка, однако, пишет: «Посылаю листок (с замечаниями) на жертву вашей полемики, и если мысль не оскорбительна, — добавляет, впрочем, он, — к уменьшению вашего самонадеяния». <sup>2</sup> Или еще: даже своим знаменитым творениям митрополит не придавал такого великого значения, какое в настоящее время придают своим литературным произведениям даже малоизвестные писатели. В конце 40-х гг. доставляя свою проповедь другому ректору Академии и назначая ее для помещения в академическом журнале, в то же время иерарх простодушно говорит: «Если надобно чем-нибудь скоро заткнуть пустоту в вашем (т. е. академическом) издании, то прочитайте прилагаемую беседу об освящении дня Господня и поступите с нею, как хотите». <sup>3</sup> Говоря современным языком журналистов,

<sup>1</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>2</sup> Письма к Филарету, впоследствии архиеп. Черниговскому // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 32. С. 682.

<sup>3</sup> Письма к Алексию. С. 35.



Филарет посылает свою проповедь для напечатания, что называется, «на затычку», т. е. на случай неимения подходящего материала! Как это похоже на Филарета и непохоже на митрополита!

Смирение, скромность и простота в обращении, о которых у нас шла речь раньше, служат ярким выражением бдительности нашего иерарха над самим собой, над своим самолюбием и честолюбием, вообще над греховными порывами своей воли. Но возникает вопрос: в каких фактах выразалась его христианская любовь к другим, ближним своим, и каких правил он держался в этом отношении? Наш святитель проникнут был боязнью, как бы не причинить ближним какой бы то ни было обиды. Он полагал для себя правилом не сердиться на другого: «Сердиться не полезно, — рассуждал он. *Гнев мужа правды Божией не соделывает. Можно гневом только произвести или увеличить раздражение другого, а привести в лучшее расположение можно только терпением и миром*».<sup>1</sup> «В минуты негодования и гнева не надобно позволять себе говорить и действовать, а надобно взять время, утишить страсть рассуждением и молитвой».<sup>2</sup> «Горькое горьким, — рассуждал он еще, — усладить нельзя, а только сладким. Так и горькие случаи не могут быть услаждены горьким о них суждением, кротость же, терпение и любовь могут не только усладить проистекшее из горького источника, но и горький источник исправить».<sup>3</sup> Так рассуждал святитель, так и поступал. Если встречал что-нибудь, что должно бы раздражить его, он говаривал: «Я осердился бы на сие, если бы хорошо было сердиться».<sup>4</sup> Он старался о том, чтобы и подозрением не причинять обиды ближнему; хотел хранить сердце свое в чистоте и в этом отношении. «На что человеку, — учил он, — самому себя возмущать неблагоприятными догадками, по какому-нибудь ничтожному поводу к оним? И надобно ли делать свое спокойствие зависимым от мнения человеческого?»<sup>5</sup> «С оком подозрительным, — утверждал он, — можно дойти до человеконенавидения: кто хочет

<sup>1</sup> Сборник мыслей... С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 28.

<sup>3</sup> Там же. С. 11.

<sup>4</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 25. С. 555.

<sup>5</sup> Сборник мыслей... С. 18.

иметь любовь к ближнему, тот должен иметь око простое». «Лучше избыток доверия, нежели избыток подозрения. Ибо лишнее доверие — моя ошибка, а лишнее подозрение — *обида ближнему*».<sup>1</sup> Его опасливость повредить ближнему простиралась так далеко, что он заботливо уничтожал у себя письма, могущие как-либо скомпрометировать кого-нибудь, хотя бы независимо от воли их получателя.<sup>2</sup> Если необходимо нужно было исправить чей-либо образ действий, возбудить энергию, то митрополит нередко старался о том, чтобы внушение делалось не от его имени: «Не надобно — распоряжался он, — упоминать обо мне, чтобы к поощрению не примешать скорби».<sup>3</sup> Святитель наш, однако же, вовсе не воображал, чтобы возможно было проводить жизнь без всяких неудовольствий: он брал жизнь так, как она есть. Но зато он знал и указывал, как улаживать случающиеся неудовольствия. «Мне кажется, — писал при одном случае наш глубокий моралист, — что преимущество искренней близости между людьми не в том состоит, чтобы не делать друг другу ни малейшего неудовольствия, что едва ли возможно в жизни, а чтобы и тогда, когда по ошибке или по необходимости скажется или сделается что к неудовольствию другого, не вредить тем любви и не давать пищи злой памяти».<sup>4</sup> Золотое правило!

Поставив себе правилом не причинять обиды ближнему или по возможности избегать таковой, митрополит старался быть снисходительным к ближним, когда действия их, не составляя проступков против законов, однако же, были оскорбительны, непристойны, вредны и достойны осуждения. Прежде всего скажем несколько слов о примечательной снисходительности Филарета к своему секретарю, некоему Святославскому, жизнь которого протекла под кровом митрополита. Раз митрополит стал замечать, что некоторых нужных официальных бумаг он очень долго не получает, обеспокоился этим, — и только по истечении целого лета открылось, что его секретарь по какой-то необъяснимой небрежности не передавал пакетов митрополиту; таких пакетов найден был целый тук

---

<sup>1</sup> Там же. С. 20, 56.

<sup>2</sup> Письма к Антонию. Т. IV. С. 496.

<sup>3</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 24. С. 483.

<sup>4</sup> Там же. Т. 25. С. 63.

в комнате Святославского. Митрополит, несмотря на важность проступка, ограничился одним разъяснением нелепости поведения секретаря. Через год, однако же, повторилась та же история. А еще через год же митрополит открыл в комнате своего секретаря новую кучу пакетов, из которых некоторые по пяти месяцев пролежали без движения.<sup>1</sup> И благостный владыка терпел и снисходил! Наконец, дело дошло до того впоследствии, что секретарь владыки ничего не стал делать. Филарет говорил: «Мой Святославский для дел уже умер: он мало ходит, мало помнит и ничего не делает».<sup>2</sup> Хорош секретарь, который ничего не делает! И однако же, по выражению одного повествователя, секретарь этот кончил жизнь у митрополита «на службе и как бы на руках его».<sup>3</sup> Разгадка такой снисходительности лежит отчасти в том, что секретарь Филарета был чуть не ровесником митрополита, был ему предан и был добрым христианином. Но все же снисходительность Филарета поистине замечательна! Обратимся к другим примерам в том же роде. В Москве около 30-го г. прошлого столетия, появился какой-то отставной петербургский чиновник (Смирнов), один из клеветников бывшего министра Шишкова, игравшего очень непривлекательную по своей враждебности роль в истории жизни Филарета. Этот чиновник, поселившись в Москве, начал бывать у митрополита. Последнего стали предупреждать, что чиновник этот — человек неблагоденный, что он приходит ко владыке, чтобы «вывесть», и что он причиняет владыке «вред, донося чего не было». Как увидим сейчас, действительно оказалось, что это был человек вредный. Но митрополит, несмотря на предупреждения, не изменил своей снисходительности к недостойному лицу. Филарет писал по этому поводу: «Господь ведает сердца и дела тайные. Мне слышанное о нем не препятствует принимать его спокойно, но, — только и жалуется митрополит на это, — я скучаю долгими беседами его и утомляюсь».<sup>4</sup> Редкую снисходительность обнаружил митрополит в отношении одного московского священника. Священник Ризоположенской церкви на Донской улице мнил себя великим пропо-

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 352–353.

<sup>2</sup> Там же. Т. III. С. 242.

<sup>3</sup> *Никодим, еп.* О Филарете. С. 20.

<sup>4</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 371.

ведником, произносил «надутые» проповеди, вел в них борьбу против современных еретиков и ересей, с которыми «он сражался, как Дон Кихот с мельницами», вообще, по выражению Филарета, у этого проповедника, «некоторые струны мыслей доходили до нелепого разлада». Тогдашний викарий хотел запретить проповеднику произносить свои проповеди, но митрополит, бывший в то время в Петербурге, не соизволил на это. Интересен мотив, которым руководился митрополит. «Я, кажется, имею честь быть из числа тех (очевидно, еретиков), на которых он иногда метит в своих проповедях».<sup>1</sup> Есть основание предполагать, что ризоположенский иерей полемизировал против Филарета под влиянием вышеупомянутого шишковского чиновника, который, как нужно думать, привез из Петербурга немало сплетен о масонстве, неологизме, протестантизме и либерализме Филарета.<sup>2</sup> А ведь подобные сплетни в самом деле существовали.

Много снисходительности обнаруживал митрополит и в отношениях к лицам монашеского чина, хотя данный ими обет смирения и послушания не обязывал митрополита к подобной снисходительности и хотя они таковой и не очень-то заслуживали бы. Один архимандрит Иосифова монастыря был самого высокого мнения о своем уме. «Сей человек думает, что он умнее всех, — характеризует его Филарет, — и когда я стараюсь ему доказать, что это сомнительно, он смотрит на меня с удивлением или с сожалением, что я не понимаю его премудрости».<sup>3</sup> Нет сомнения, что митрополит мог бы прямо в глаза сказать ту горькую истину, которая сама напрашивалась на язык; но он не хотел этого сделать. Другой случай. Какой-то игумен Песношского монастыря в чем-то провинился, оказалось нужным нарядить следствие. Это расстроило игумена. Ввиду этого митрополит считает нужным утешить провинившегося. Он писал наместнику, производившему следствие: «Игумену я сказал доброе (т. е. ободряющее) слово через консисторию, но и вы скажите ему от меня, что унывать не для чего. По долгу предосторож-

---

<sup>1</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 25. С. 561–562.

<sup>2</sup> Сушков. Записки. С. 145–146.

<sup>3</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 24. С. 472.

ности начальство должно было сделать то, что сделало; но его должно успокоить, что дело кончилось».<sup>1</sup> Под начальством наместника Антония в 40–50-х гг. находился один послушник Филипп, впоследствии принявший в монашестве имя Филарета. Он начал позволять себе поступки, возбуждавшие толки. Появлялся в московских церквях с каким-то жезлом, увешанным лентами; устраивал себе трапезу на папертях, ходил по Москве с какой-то металлической птичкой в руках. Не раз он попадал из-за этого в полицейский дом. Митрополит снисходительно отнесся к такому поведению лица, причисленного к монашеству, ограничиваясь тем, что находил нужным посоветовать ему «удерживаться от таких поступков», внушая ему, что «не надобно вводить самого себя в искушение». Впоследствии, когда этот же Филипп-Филарет стал проситься у наместника предпринять какое-то путешествие, митрополит не препятствовал, однако же шуточно написал в письме к Антонию следующее: «Поговорите ему, чтобы не домогался быть взят под арест, а если ему это нравится, сказал бы нам, и мы арестовали бы его с любовью, а не с гневом, как полиция».<sup>2</sup> Или: какому-то лаврскому иеромонаху Владимиру выдана была книга для сбора подаваний. Но этот человек не удовлетворился данным ему правом, а написал «высокомерное воззвание к благотворителям». По всей вероятности, воззвание было глуповато. Митрополит запретил Владимиру пустить в оборот это воззвание. Следствием всего этого было то, что обиженный сочинитель отомстил митрополиту. «Он рассчитался со мной, — пишет этот последний, — я не дал ходу его красноречию, а он нашей сборной книге (очевидно, монах отказался производить сбор). По крайней мере, он, — замечает Филарет, — оказал себе удовлетворение».<sup>3</sup> Тон речи Филарета совершенно благодушный и даже несколько игривый. Позволим себе привести еще случай. Один монах, принадлежавший к братии московского митрополичьего подворья, в нетрезвом виде в вечернюю пору произвел буйство, так что шум дошел до слуха митрополита на другом конце дома. Оказалось, что этот монах и ранее заявлял себя нетрезвостью. Но интересно, что Филарет выказал свое неудовольствие не столько против монаха, сколько на

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 288.

<sup>2</sup> Там же. Т. II. С. 421, 433; Т. III. С. 27.

<sup>3</sup> Там же. Т. II. С. 103, 123.

эконома подворья, начальствовавшего над братией здесь, за то, что этот скрывал от митрополита поведение виновного. Он писал наместнику Антонию: «Посоветуйте и вы со своей стороны эконому, чтобы не обращался с начальником (т. е. Филаретом) как с волком, когда начальство хочет обращаться с подчиненными как с братьями».<sup>1</sup>

Несмотря на все стремления к снисходительности, Филарет сознавался, что иногда показывал он недовольство, т. е., вероятно, раздражительность. Но находил, что в его положении это почти неизбежное зло. Митрополит настолько подавлен был делами, по должности и сверхдолжностными, что не успевал следить за всеми порывами своей души. Он говорил в объяснение постигавшей его иногда раздражительности: «Дела, в которых нет пищи для души, поглощают время и всегда оставляют заботу, что много остается неоконченного; немощь требует много времени для отдыха; душа с трудом обращается в покой свой; помыслы заботы или суеты преследуют и окрадывают ее».<sup>2</sup> Действительно, если взять во внимание, что митрополит находил отдых лишь в перемене занятий,<sup>3</sup> то подивимся его благодушию, которое выражалось так ярко и так несомненно.

Поистине трогательно чисто родственное внимание и заботливость митрополита Филарета о наименьших братьях, о лицах, сто-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. III. С. 72.

<sup>2</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 189.

<sup>3</sup> *Сушков*. Записки. С. 282. Митр. Филарет очень нередко жалуется на обременение его делами и делает это в сильных выражениях. Еще будучи в молодых годах, он писал: «Много дел, много праздников, много людей, отнимающих время» (Письма к родным. С. 245). «Дела должности делаю, но их больше, нежели сил и времени» (Там же. С. 350). К старости обременение делами еще умножилось. Он говорил: «Не знаю, что такое. Я как в неволе. Каждый день столько нападает на меня и людей и дел» (Письма к Антонию. Т. III. С. 265). Еще: «Разные вопросы на меня сыплются, как снег (очевидно, из Синода). Некоторые из них подходят для меня на загадки. Тем не менее, надобно отвечать» (Там же. Т. IV. С. 227). Филарет сравнивал себя с евреями, работавшими на Фараона. «Я подобен евреям в Египте, которые весь день работали, чтобы сделать урочное число кирпичей, и которым велят из того же дня взять время, чтобы собирать плевы (т. е. солому для кирпичей). Позабочусь, сколько умею» (Там же. С. 272).

явших чуть не на последних ступенях общественной лестницы. Душа его отверста была и для них. Много бы можно привести поучительных примеров. Приведем хоть некоторые. Филарет услышал об опасной болезни какого-то скитского послушника, и вспоминает его добрым словом. «Послушника Феодора, — пишет он, — я (как бы) еще вижу и слышу читающего в скитской церкви. Состражду, что он болен, сорадуюсь, что благодушен».<sup>1</sup> При другом случае митрополит пишет наместнику Антонию: «Илию оторвать не хочется, и думаю, что ему у меня будет скучно».<sup>2</sup> И это пишет митрополит о каком-то Илие, которого наместник хотел послать на московское подворье для исполнения пономарских обязанностей. «Ему будет у меня скучно!» Точно речь идет о близком родственнике! Еще. Святитель узнал, что во Влахернском общежитии послушницы-звонарихи подвергаются опасностям при исполнении этой своей обязанности. И вот он думает о том, как бы помочь беде и пишет: «Узнал я, что там послушницы ходят на колокольню по церковной кровле, с опасностью, что ветер сдует их или, поскользнувшись, упадут. Я предлагал поставить перила, говорят — будет безобразно. Я предложить поставить на редких подпорах деревянный поручень».<sup>3</sup> Видно, что сердобольный иерарх не считает пустым делом и заботу о звонарихах!

Много трогательных попечений принимает на себя иерарх о своих келейниках и служках, если с ними приключались какие-нибудь серьезные беды. Вот, например, его подлинно братолюбивые заботы о служителе Петре, заболевшем у митрополита в Петербурге на подворье. Владыка пишет к наместнику письмо, где говорит: «У меня в доме искушение. Служитель Петр выходит из ума (заметим, что впоследствии на деле оказалось нечто другое), делает странности и многих беспокоит. Помяните его перед преподобным Сергием, да испросит ему разум благий». Затем, под благовидным предлогом митрополит отправил Петра в Лавру, поручая его покровительству наместника. Но так как и после продолжались странности с этим служителем, то Филарет просил Антония: «Скажите, чтобы поминали его на проскомидии». Затем Петр окончательно

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. II. С. 277.

<sup>2</sup> Там же. Т. I. С. 371.

<sup>3</sup> Там же. Т. IV. С. 78.

поселился в Лавре и стал предаваться разным подвигам: то он делался безмолвником, то налагал на себя 40-дневный пост. При всяком этого рода явлении Филарет обнаруживал живой интерес к своему бывшему слуге. Например, когда Петр захотел принять на себя 40-дневный пост, владыка давал ему совет сократить этот пост до 33-х дней в воспоминание лет жизни Спасителя, дабы не слишком изнурять себя большим постом. Жалел о нем, когда пост изнурил Петра настолько, что он заболел ранее исполнения обета, но радовался и благодарил Бога, когда узнал, что Петру удалось совершить свой подвиг 40-дневного поста. Вообще ни один год митрополит интересовался жизнью и поступками Петра, и масса писем великого иерарха испещрена именем никому не ведомого митрополичьего слуги.<sup>1</sup> Много озабочивала митрополита болезнь и другого его слуги — Якова, из числа каких-то лаврских поддьяков. Яков, как оказалось, заболел психической болезнью. Филарет отправил его к наместнику на попечение последнего. Больной порывался публично принести покаяние во грехах. «Постарайтесь разумить его, — говорил Филарет наместнику, — и расположить, чтобы он помолился миром Господу и не предавался порывам». Интересно, что в одном из своих писем Филарет очень отчетливо рассказывает историю болезни Якова, как он из человека послушного превращался в человека, начавшего вмешиваться, куда не следует, и даже важничать.<sup>2</sup> Филарет также дает советы наместнику, как поступить с этим больным в случае ожесточения его болезни. Неменьшую попечительность обнаруживает митрополит о третьем своем слуге — Василии. Вот что писал он о нем наместнику Антонию: «Уже в Москве узнал я, что из моих спутников Василий пропал было еще на пути в Лавру и в другой раз пропал во время отбытия из Лавры. Он смирен, но болен солитером, и оттого задумавшись, делает странности. Поищите его, и если найдется, проводите к нам, уговорив его не уклоняться от пути и сказав ему, что мы о нем заботимся».<sup>3</sup> Даже своим умершим келейникам святитель не отказывался выражать соответственное внимание. Однажды, находясь в Петербурге, в качестве члена Синода, митрополит узнал, что в

<sup>1</sup> Там же. Т. I. С. 312–317, 333–336, 339, 341, 346, 399, 402 и др.

<sup>2</sup> Там же. Т. II. С. 295, 297–298.

<sup>3</sup> Там же. Т. II. С. 251.



Москве умер его келейник, а узнав, писал следующее письмо викарию Иннокентию: «Благодарю за распоряжения по покойном Григории. Благодарите от меня и Златоустовского архимандрита, если он принял труд быть на погребении. Покойный много меня успокаивал. Хождение за мной, по немощи моей, бывает довольно суетливо. Я не помню, чтобы он когда поленился или пороптал. Иногда он переставал лечиться сам, чтобы беспрепятственнее ходить за мною больным. Бог да воздаст ему покоем вечным».<sup>1</sup> Этим письмом митрополит, можно сказать, увековечил имя безвестного Григория. Помимо ближайших слуг, Филарет распростирал свою попечительность на прочих лиц, ему служивших. Умилительно читать следующие строки его письма к тому же викарию о том, как лучше отправить одного митрополичьего певчего из Москвы в Петербург, где пребывал Филарет, заседаая в Синоде: «Не худо бы отправить его в дилижансе (нужно помнить, что тогда железных дорог еще не было), причем наблюсти, чтобы ему было взято одно из покойных мест внутри, а не вне дилижанса».<sup>2</sup> Подумаешь, что дело идет о путешествии сына самого митрополита! А еще внушительнее и изумительнее следующий поступок московского владыки. Какой-то якутский мещанин, Павел Григорьев, неизвестно по какому побуждению, прислал Филарету прошение к святителю Николаю с поручением представить его по назначению. Едва ли бы кто принял эту просьбу всерьез; но владыка иначе отнесся к делу. Он написал письмо к Антонию и говорил: «Якутскому мещанину Григорьеву я мог бы сказать, чтобы он обратился к своему епархиальному архиерею. Но прошение к святителю Николаю можно ли оставить без внимания, каково бы оно ни было? Не поручите ли перед чудотворным образом св. Николая совершить молебное пение и помянуть раба Божия Павла?»<sup>3</sup> Предстоятель церкви в древней столице не захотел быть ослушником воли якутского мещанина Григорьева!

Простирая свое святительское внимание и доброту даже на низшую братию, митр. Филарет не руководился в своих поступках слу-

<sup>1</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 25. С. 543.

<sup>2</sup> Там же. С. 565.

<sup>3</sup> Письма к Антонию. Т. III. С. 302.

чайностью и порывами. Нет, он признавался: «Мне общение со смиренными земли утешительно и полезно. Они очень возлюбленны».<sup>1</sup> Значит, в этом была своего рода система.

Мне хотелось бы сказать несколько слов еще об одной стороне духовной природы митрополита Филарета, о его остроумии, выражавшемся в блестящем остро словии и составляющем приятный плод его полной душевной гармонии. Собеседники Филарета восхищались его остро словием;<sup>2</sup> но эти блестящие его остро словия до нас почти не дошли. Но зато мы имеем множество превосходных образчиков его остро словия в его многочисленных произведениях. Эти последние искрятся его острым словом. Нужно заметить, впрочем, что есть заметное различие между остро словием его молодых и зрелых лет. Первое, нет сомнения, глубокомысленно, но резковато и несколько вульгарно. Не таково остро словие, вышедшее уже из уст митрополичьих. В письмах Филарета к своим родным сохранилось несколько образцов его остро словия из времен его монашеской жизни. Вот два из них. В Сергиевом Посаде, где учился и учительствовал будущий Филарет, до посвящения в иноческий чин, раз случился скотский падеж, но догадливые обыватели не несли от этого убытка, ибо мясо больных коров сбывали, между прочим, и в семинарию. По этому случаю он острил: «Плуты бьют по ночам скот и заготавливают на целую зиму болезни для продажи здоровым». «Зараза, пожирающая здешний скот, из их челюстей, руками честных купцов, препровождается на наши зубы» (С. 27–28). Другой раз будущий Филарет заболел и много лечился. Это событие вызвало у него следующие слова в письме к отцу: «Кроме мучений болезни испытал я и благодетельные тиранства медицины. Нынешний день оканчиваю мое лечение. Я радуюсь, да думаю также — и здешняя аптека. Она была бы в опасности опустеть, если бы я надолго сохранил сию ревность, с которой в прошедшие дни глотал всякие негодные вещества» (С. 81). Наибольшим блеском остро словие Филарета отличалось, как мы сказали, в лета его мужества. В примерах — избыток. Митрополит изнемогал от чтения бесконечных, часто вздорных писем, прошений, докладных записок и т. п., и свою жалобу однажды выразил в та-

<sup>1</sup> Там же. Т. II. С. 427.

<sup>2</sup> Сушков. Записки. С. 280.

ких словах: «Некогда читать всего, что весьма щедро пишут ныне люди, к несчастью, учившиеся грамоте».<sup>1</sup> Какое различие между постройкой, произведенной с архитектором и без архитектора? «Кто строит по решению архитектора, тот кладет кирпичи на голову архитектора, а строящий без архитектора — на свою».<sup>2</sup> О своем секретаре, как мы уже знаем, не отличавшемся исправностью, митрополит раз говорил: «Святославский, на Страстной, перед исповедью захотел очистить и канцелярские грехи».<sup>3</sup> Табакокурение называл «дымной привычкой» или «западной привычкой к негодной траве».<sup>4</sup> Очень немало встречаем остроумных изречений у Филарета относительно лаврских дел. В Лавре случился пожар, и предположено было расследование; по этому поводу Филарет замечает: «Если коснуться пожара, то потребуются делопроизводство, от которого будет много дыма».<sup>5</sup> Одного из монашествующих, не совсем свободного от подозрений в корыстолюбии, предполагалось перевести с одного какого-то послушания на другое; митрополит, узнав об этом, так острословил: «Боюсь, чтобы и в другом месте он не стал жить в свой карман».<sup>6</sup> На Ярославской железной дороге сделано было новое расписание поездов до Сергиева, неудобное для богомольцев; митрополит не преминул сострить: «И для чего изменение? Товарным поездом не нужно поспевать ко времени богослужения».<sup>7</sup> Митрополит шутливо писал наместнику Лавры: «Говорят, у лаврского казначея повар хорош, а то известно, что у митрополита, и притом больного, очень худ. Не рассудите ли оказать в сем правосудие?» А через несколько дней тот же Филарет писал наместнику же: «С казначейским поваром можно было бы быть здоровее, но он говорит, что у него остался недостроенный дом. А в законе еврейском построившему и не обновившему дома и от военного похода увольнение даваемо было. Потому и я отпустил повара до-

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. I. С. 279.

<sup>2</sup> Там же. С. 361.

<sup>3</sup> Там же. Т. II. С. 22.

<sup>4</sup> Там же. Т. IV. С. 208, 236.

<sup>5</sup> Там же. Т. III. С. 237.

<sup>6</sup> Там же. Т. I. С. 162.

<sup>7</sup> Там же. Т. IV. С. 266. Нужно знать, что в те времена железнодорожная линия простиралась только до Сергиева Посада.

строить дом».<sup>1</sup> К тому же наместнику в письме Филарета читаем: «Во французской книге прочитал я великолепное описание ночного сражения французского путешественника... в гостинице Сергиевой лавры с насекомыми, которые не дали ему спать. Надобно ли было добиваться такой европейской славы?»<sup>2</sup> В других случаях острословие митрополита касалось разных сторон тогдашней жизни. Однажды владыка узнал, что Хотьковская игуменья, при вступлении ее в должность, приказала монахиням устроить ей встречу, и сказал: «Хорошо, если встречают по любви и смирению или хотя по обычаю, но приказывать об этом, значит встречать самого себя».<sup>3</sup> Раз случилось, что посылка нескольких печатных проповедей Филарета, прежде чем попасть в его руки, сделала два пути из Москвы в Лавру и обратно; владыка не оставил этого случая без внимания и острословил: «Можно подумать, что проповедь улучшится от дороги, как портер от провоза по морю».<sup>4</sup> Еще. После того как решено было не вызывать более московского Филарета для присутствия в Синоде (обстоятельство интересное, но не относящееся к нашей задаче), вещи нашего владыки из Петербурга были присланы в Москву, причем оказалось, что замок у сундука с книгами был поврежден. Филарет по поводу этого острил: «Знать, было тайное изыскание, не заперты ли в сундуке (мои) ереси».<sup>5</sup> Г-н Сушков передает лично им слышанную следующую остроту Филарета. У Филарета зашла речь о каком-то достопочтенном протоиерее. Сушков, не зная обстоятельств жизни этого лица, спросил владыку: «Да откуда взялось оно?» Митрополит отвечал одним словом: «С кóзел». Разгадка этого ответа, по уверению Сушкова, в следующем. Однажды какой-то петербургский чиновник был отправлен в провинцию по какому-то важному делу; чиновнику этому для расследования сказанного дела понадобился депутат от духовенства. Местный архиерей отрекомендовал ту духовную особу, о которой шла речь. Решив взять этого депутата с собой в дорогу, чиновник распорядился так: сам он комфортабельно расположился в коляс-

<sup>1</sup> Там же. Т. II. С. 27–28.

<sup>2</sup> Там же. Т. II. С. 128.

<sup>3</sup> Там же. С. 384.

<sup>4</sup> Там же. С. 52.

<sup>5</sup> Там же. С. 132.

ке, слуга пристроился сзади экипажа, а его «высокоблагословению» дано было местечко на «козлах».<sup>1</sup>

Много остроумных речей создалось у московского иерарха под влиянием тонких наблюдений относительно различных случаев его епархиальной практики. Раз было: какой-то греческий митрополит малоизвестного городка Синады пребывал зачем-то в Москве и потом отбыл в Петербург. Рассказывая об этом, Филарет не без тонкой иронии говорил: в Петербурге этот восточный пришелец жаловался, что знаменитый Синадский митрополит принужден был в Москве ходить пешком из Чудова монастыря в Архангельский собор. «Видите, — острословил владыка, — какую беду мы сделали. Легко ли его умилоствовать!»<sup>2</sup> О Московской консистории владыка однажды так писал своему викарию Иннокентию: «Слышали ли вы, что прошедшим летом директор департамента народного просвещения за долгую и вредную для дела медлительность во исполнении Высочайшего повеления посажен был на гауптвахту на 24 часа и только в уважение ходатайства министра убавлено 12 часов? Теперь сие надобно сделать с нашей консисторией, а мне ходатайствовать о снисхождении».<sup>3</sup> Еще. Московская синодальная контора и ее прокурор позволили себе вмешательство в епархиальные дела. Митрополит, узнав об этом, сказал: «Если контору и ее прокурора допустить садиться в чужие сани, то хозяевам будет тесно».<sup>4</sup> Игуменья Рождественского монастыря просила митрополита сделать диакона этого монастыря священником. Митрополит отказал, придавая своему отказу острословную форму: «Рождественскому диакону пресвитерства игуменья хочет, но Бог не дает».<sup>5</sup> К своему викарию Николаю Филарет писал: «Пословица не хвалит того, кто идет за семь верст кисель есть. Не знаю, похвалила ли бы она и того, кто идет за 700 верст конфеты кушать. Но как некоторые

<sup>1</sup> Сушков. Записки. С. 280.

<sup>2</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 24. С. 475. Чудов монастырь от Архангельского собора отделяет лишь одна только площадь.

<sup>3</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 25. С. 5.

<sup>4</sup> Там же. Т. 24. С. 511.

<sup>5</sup> Там же. Т. 25. С. 189.

думают, что они рассуждают лучше пословицы, то увольте Елоховского протоиерея в Петербург на свадьбу».<sup>1</sup> Раз из Петербурга, где находился митрополит по обязанности члена Синода, он писал викарию: «За 700 верст стало мне видно и слышно, что в Москве во время крестного хода некоторые священники некстати раскланивались с посторонними и разговаривали между собой. Как же должно быть видно и слышно сие в Москве».<sup>2</sup> Главный начальник московских кадетских корпусов взял у законоучителя его проповедь для точнейшего ознакомления с нею и возвратил ее ему с замечанием и наддранием. Митрополит поразился событием, но его остроумие нашло в то же время и смехотворную сторону в происшедшем. «Желаю, — писал он из Петербурга в Москву, — видеть сию проповедь, раненую храбрым против законоучителей генералом, а также нужно сказать законоучителю, что рана сия не опасна».<sup>3</sup> Дела духовных школ служили также нередко к изощрению острословия Филарета. Юбилей, справляемый Петербургской Духовной академией, дал одной из своих подробностей пищу для находчивого ума владыки; он говорил: «Ректор Петербургской Духовной академии пишет ко мне, чтобы по случаю юбилея дал я денег на составление какого-то капитала и собирал деньги с других. У евреев в юбилей прощали долги, а у нас в юбилей налагают подать».<sup>4</sup> В журнале «Христианское Чтение», издаваемом той же Академией, Филарет прочел одну догматическую статью и так характеризовал ее: «Мне кажется, что издатели немецкое кушанье, не разжевав, глотают».<sup>5</sup> Митрополиту показалось, что в Московской Духовной семинарии ученики едят хорошо, а учатся не особенно... и он сказал: «Я был в семинарии запросто, и тогда мне кухня показалась лучше классов».<sup>6</sup> Даже случаи, так сказать, крайне прозаические, и те служили поводом к остро-

---

<sup>1</sup> Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. М., 1870. Т. X. С. 31.

<sup>2</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 37. С. 316.

<sup>3</sup> Там же. Т. 25. С. 190.

<sup>4</sup> Письма к Антонию. Т. IV. С. 171.

<sup>5</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 25. С. 52.

<sup>6</sup> Там же. С. 456.

словию для тонкого ума владыки. В бытность митрополита в Петербурге раз присутствовал за богослужением на подворье владыки один не очень-то изысканный игумен. После богослужения этот последний осмелился сказать Филарету: «У вас, владыко, певчие поют по новым нотам и напевам, жаль. Лучше было бы, если бы они пели по древнему церковному напеву». Но митрополит не растерялся от этих неделикатных слов и отвечал своему гостю: «Вот что, о. игумен: и певчие (так) поют тоже давно».<sup>1</sup> Митрополит, находясь в Петербурге, узнал, что экономом его московского подворья не позаботился своевременно устроить для малолетних чудовских певчих зимней одежды и со свойственным ему остроумием писал по указанному поводу: «Дитя не плачет, а мать не понимает. Может быть, надобно еще прибавить, что хотя дитя и морщится, но няня дремлет».<sup>2</sup>

Но однако спрашивается: какое значение может иметь наше ознакомление с остроумием и острословием митрополита Филарета при изучении его нравственного образа? Г. Сушков, автор сочинения «Записки о жизни и времени святителя Филарета, митр. Московского», источник его острословия ищет и указывает в «постоянном спокойствии духа» владыки (С. 280), т. е., точнее сказать, в гармонии духовных сил, отличавшей личность этого иерарха. Объяснение — не лишенное справедливости. Острословие Филарета не носило характера ни едкой иронии, ни сарказма, т. е. таких свойств, которые не согласовались бы с представлением о гармонии духовных сил индивидуума. Оно было отражением душевного счастья или душевного блаженства, духовного переизбытка, которые невольно искрятся в словах. Припомним, что Адам нарекал имена всем животным на самых первых порах своей райской жизни (*Быт.* 2, 19–20), когда ни печаль, ни грех, ни черная мысль не тяготили его души. Только состояние, сколько-нибудь близкое к блаженному состоянию первого человека, делает того или другого из его потомков способным в немногом сказать многое, в простые слова вложить глубокий смысл и ярко запечатлеть сказанное, что и составляет сущность острословия. Таким образом, острословие митрополита, кажется, позволительно считать выражением его

<sup>1</sup> *Никодим, еп.* О Филарете. С. 106.

<sup>2</sup> Письма к Иннокентию // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 25. С. 576.

полной духовной гармонии; но такая гармония может иметь свою опору и корень лишь в глубоких нравственных началах. Рассматривая дар острословия Филарета с подобной стороны, мы можем утверждать, что оно должно составлять выпуклую черту в моральном облике этого иерарха. Мы не должны еще забывать того, что его остроумные изречения или заключают нравственные уроки для других, или же открывают нам тонкость и проницательность нравственного чувства самого острословия. Таковы, по крайней мере, его остроумные изречения, вышедшие из его уст, когда он стал святителем. В них нет эфемерной эффектности, но всегда есть глубокая правда, характерная для острословия и внушительная для тех, кто вызывали его изречь острое слово.

Возможно, кто-нибудь подумает и скажет, что вышеприведенная характеристика нравственной личности покойного митрополита неполна. Нас упрекнул за то, что мы не коснулись тех обвинений, какие слышались при его жизни, какие слышатся иногда и по сию пору и какие имели и имеют целью набросить тень на светлый нравственный облик изучаемого мужа. Но какие это обвинения, кто их предъявляет, на чем они основываются? Эти обвинения создает людская молва, на которую нет суда, и с которой нет никакой расправы. Говорят, или говорили, что Филарет был «подобострастный монах, холодный консерватор»,<sup>1</sup> был человек, надмевающийся своим умом, не терпевший видеть окрест себя людей умных, был администратор, способный на жестокий поступок, потворствовал своей родне и т. д. Но мы должны сказать, что все эти обвинения легко могут быть опровергнуты, ибо в крайнем случае факты, на каких строятся обвинения, могут быть без насилия над ними истолковываемы в безобидном смысле для почившего московского иерарха. Возле чела Филарета мы замечаем темное облачко, но оно не есть действительный придаток *его* чела: это результат несовершенства *нашего* зрения. Но рождается вопрос: если обвинения подобного рода несправедливы, то каким же образом они могли возникнуть? В объяснение этого непонятого явления иногда приходится слышать, что-де такова судьба гениев:<sup>2</sup> вражда сопровождает их жизнь и память. Может быть и так, скажем мы. Но, кажется, можно

<sup>1</sup> Сушков. Записки. С. 292.

<sup>2</sup> Там же. С. 102.



дать и другое объяснение. Митрополит Филарет, это смело можно утверждать, производил импонирующее впечатление на общество своими разносторонними талантами. Он представлялся, можно сказать, идеалом архиерея. Поэтому, естественно, в его деятельности желали видеть отпечатление самых редких и необыкновенных добродетелей. От него требовали, чтобы он, по выражению апостола о самом себе, *всем был вся* (1 Кор. 9, 22). Подчиненные требовали, чтобы он был мудрецом в точном смысле слова и являлся снисходительным вопреки своих обязанностей, почитатели и друзья требовали от него героизма, люди науки ждали книг, монахи — подвижничества, общество зорко следило за тем, что говорил и делал митрополит Московский, придавая его словам и делам свой смысл, какой кому хотелось. При таких условиях, мог ли наш владыка угодить на всех? Филарет был человек, а не сверхчеловек. Являлись недовольные, которые находили, что владыка не осуществлял высокого нравственного идеала. Начинали искать у него недостатки, открывали их там, где их и не было. Явились перетолкователи его слов и действий, которые давали им смысл ложный, не соответствующий правде. И это единственно ради того, чтобы найти для себя объяснение, почему митрополит не был тем, чем желало его иметь разгоряченное воображение и необузданная фантазия. Филарет не виноват в том, что возвели его в идеал, каким не может быть ни один человек в мире, и еще менее виноват в том, что эти его поклонники разочаровались в нем, не находя осуществления своих несбыточных мечтаний. Как далеко простиралась чрезмерная притязательность общества по отношению к нашему святителю, хорошо видно из тех вождлений, с которыми дерзали обращаться к монаху-архиерею даже его близкие друзья, которые должны бы в полной мере знать и изучить владыку. Эти друзья требовали от него ни больше, ни меньше, как того, чтобы он принимал на себя смелость останавливать перо монарха, начертывающего мысли, выражавшие волю самодержца. К чему-то подобному побуждал митрополита друг его, наместник Антоний, как видно из следующих слов письма первого ко второму: «Вы, отец наместник, думаете подвигнуть меня в близость к исповедникам. — Далеко. — Довлеет, аще с мытарями проповем Божие милосердие».<sup>1</sup> Так же поступает дру-

<sup>1</sup> Письма к Антонию. Т. IV. С. 421.

гой близкий к митрополиту человек, А. Н. Муравьев. Он требовал от митрополита, чтобы он подал неодобрительный голос по поводу решения верховной власти продать наши северо-американские владения, т. е. Аляску, американцам.<sup>1</sup> И едва ли можно сомневаться, что и Антоний, и Муравьев, когда Филарет не последовал их странным советам, находили, что Московский митрополит не стоял на высоте своего призвания. Выразил ли как эту свою мысль Антоний — мы не знаем; что же касается более страстного Муравьева, то он не постеснялся бросить в лицо великого святителя жестокий упрек в словах: «Какой тяжкий ответ лежит на стражах Израилевых».<sup>2</sup> Вот один из источников самых неосновательных обвинений, возводимых на великого иерарха. Наш владыка, привыкший вдумчиво обсуждать всякое важное явление, по поводу вышеуказанных требований, навеянные ими мысли выражает, применяя речь к себе, в следующих поучительных словах: «Не несправедливо и не бесполезно будет меру терпения наполнить водой кротости и возлить на огонь ревности, чтобы он горел тихо и не разгорался без нужды до пожара, могущего сверх опасения повредить мирные скинии любви, снисхождения и смирения». При другом случае митрополит Филарет писал: «Можно стучать в запертую дверь с молитвой, но с советами можно войти только в отверстую».<sup>3</sup> И нужно ли было бы, чтобы наш иерарх ступил на путь несчастного Никона и еще более несчастного Арсения Матвеевича?<sup>4</sup> Исповедничество, на которое указывали митрополиту как на его долг, ведь часто ведет к мученичеству.<sup>5</sup> Мы, со своей стороны, отнюдь не пожелали бы ему этого: мученичество имеет смысл только в нехристианских государствах.

Поставив себе задачей указать черты нравственного облика покойного церковного предстоятеля древней столицы — Филарета,

---

<sup>1</sup> Вслед за Антонием и Муравьевым, и многие другие подталкивали Филарета к дерзновенному вмешательству. — Письма к Антонию. Т. IV. С. 490.

<sup>2</sup> Письма к Антонию. Т. IV. С. 516.

<sup>3</sup> Сборник мыслей... С. 17, 41.

<sup>4</sup> А иного пути найти было трудно. Сам митр. Филарет, призываемый к «исповедничеству», говорил: «Пути святителя Иоанна (конечно, Златоуста) теперь не найдешь». — Письма к Антонию. Т. II. С. 401.

<sup>5</sup> *Никодим, еп.* О Филарете. С. 105.

мы приподняли лишь край завесы, за которой открывается поучительная картина. Сколько наставлений можно извлекать из его творений, в особенности писанных просто, без затей, этих творений, где мораль исходит из сердца и чужда всякой холодной теоретичности; сколько нравственных уроков можно извлекать из его жизни и деяний! По долгу историка Церкви мне пришлось перечитать сотни биографий разных иерархов Восточной церкви и многие десятки таковых изложить в книгах, и я смело могу утверждать: рядом со святителем Филаретом некого из них поставить (я, разумеется, говорю об иерархах, не причисленных к лику св. угодников), некого — принимая во внимание замечательную нравственную высоту нашего святителя. Это был какой-то нравственный монолит, во всем себе тождественный. Слово его не расходилось с делом, и сказанное им на десятки лет ранее повторяется и осуществляется впоследствии с точностью лучшего часового механизма. Слава ему!

Один очень видный русский архиерей, младший современник Филарета, еще при жизни этого московского святителя говорил, что по значению в Церкви православной его можно назвать вселенским архипастырем.<sup>1</sup> И это так и есть!

А И. С. Аксаков, известный славянофил, представитель лучших аристократических московских традиций, тотчас по смерти святителя писал в издаваемом им журнале:<sup>2</sup> «Филарета не стало! Упразднилась сила, великая, нравственная, общественная сила. Прервалось полустолетнее назидание всем русским людям — в дивном примере неустанно бодрствующего и до конца бодрствовавшего духа. Убыло силы и славы, убыло последнее народное имя. Назвать боле некого. Нет другого равнозначительного, и даже менее значительного, но всенародного имени».

Славное Филаретово время уже давно прошло, а последующие поколения не умудрились даже дойти до мысли описать жизнь и деяния его. Филарет не имеет биографии! Можно подумать, что не только подражать ему, но и описать, что им соделано, оказывается нам не по силам.

---

<sup>4</sup> Сушков. Записки. Приложения. С. 29.

<sup>1</sup> В журнале «Москва».



## В ЗАЩИТУ ФИЛАРЕТА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО, ОТ НАПАДОК ИСТОРИКА С. М. СОЛОВЬЕВА\*

Знаменитый русский историк, профессор Московского университета С. М. Соловьев († 1879) оставил после себя черновые «Записки», с пометкой на них: «Для детей моих, а если можно, и для других». «Записки» эти, несмотря на глубокий интерес, какой они представляли благодаря славному имени названного русского историка, долго почему-то не появлялись в печати. Впервые они появляются в свет в 1896 г. в двух различных по своему политическому направлению журналах и в двух неодинаковых видах. Прежде всего они начаты печатанием в «Русском Вестнике» (февр. кн.) под заглавием «Из неизданных бумаг С. М. Соловьева». Издателем их был сын покойного Соловьева, Вс. Соловьев, известный романист. Опубликование «Записок» отца Вс. Соловьев мотивирует так: «В последнее время мне все чаще и чаще приходилось отвечать на обращенные ко мне вопросы разных лиц о том, какие “Записки” найдены были в бумагах моего покойного отца и почему “Записки” эти до сих пор не появляются в печати». Это-то и побудило его «приступить к печатанию извлечений» из указанных «Записок». Издатель находил, что встречающиеся в них характеристики, в особенности московских деятелей 40-х гг., «кратки, но резки и метки». Он старается объяснить, откуда взялась эта резкость у такого уравновешенного мужа, каким был С. М. Соловьев. «Резкость некоторых суждений, — говорит он, — объясняется характером и складом

\* Печатается по отдельному изданию: М., 1907.

ума автора. Человек самого определенного и ясного мирозерцания и непоколебимо твердых нравственных понятий, он был строг к самому себе и с такой же строгостью относился к другим». Но при этом издатель выражает очень основательную уверенность, что и «сам автор “Записок” при окончательной редакции своей рукописи кое-что смягчил бы и многое дополнил бы громко говорящими за себя фактами» (С. 1–4).

Как открылось из последующих изданий этой же рукописи С. М. Соловьева (об этих изданиях речь будет сейчас), в ней уделялось место характеристике нашего великого святителя Филарета Дроздова. Но из этой характеристики в «Извлечениях» Вс. Соловьева не встретишь ни одного слова. Вообще в этих «Извлечениях» опущено начало «Записок» (не менее печатного листа), где говорится о годах детства нашего историка, о московском духовенстве (нужно помнить, что историк был сын московского священника), об ученье его в Духовном, так называемом Петровском, училище<sup>1</sup> и о переходе его в гимназию, а главное — здесь нет ни слова о митрополите Филарете. А между тем, как видно из позднейших изданий рассматриваемых «Записок», в начале их помещена была краткая, но непомерно резкая и совершенно неверная характеристика этого святителя. Чем руководствовался сын С. М. Соловьева, опуская эту характеристику, — точно не знаем. Возможное дело: романист Вс. Соловьев чутьем постиг, что подобная характеристика, пожалуй, еще уместна была бы в каком-нибудь сенсационном романе (Леонида Андреева), но совсем не нужна в историческом произведении, цель которого — беспристрастие.

Прошло три месяца после появления начала указанных «Извлечений», и вот в другом журнале, в «Вестнике Европы» (июнь. кн.), началось печатание тех же «Записок» в издании другого сына С. М. Соловьева, известного философа Вл. Соловьева. Но издание это получило уже другое заглавие, а именно такое: «Сергей Михайлович Соловьев. Несколько данных для его характеристики». Эти «Несколько данных» оказались на поверку опять-таки просто «из-

---

<sup>1</sup> Оно так называлось потому, что помещалось в Петровском монастыре в Москве. Училище это давно упразднено. Я сам москвич и учился в Духовном училище в 1855–1860 гг., но в это время указанного училища уже не существовало.

влечениями» из той рукописи знаменитого историка, о которой у нас речь. Статья Вл. Соловьева открывается кратким его предисловием, в котором заявляется, что он имеет в виду издать «Записки» своего отца в полном виде, а теперь пока ограничивается характеристикой автора «Записок» на основании этих последних. При этом случае издатель выражает свое неудовольствие на своего брата Вс. Соловьева, начавшего издавать данную рукопись не так, как следовало бы. Новый издатель пишет: «Что касается напечатанных в «Русском Вестнике» извлечений из «Записок», то, к сожалению, они подобраны столь односторонне, что производят на знакомого с полным текстом их такое впечатление — разумеется (?), помимо прямого намерения издателя, — как будто имелось в виду огласить главным образом то, что неприятно для посторонних (?) лиц, пропуская все наиболее характерное для самого автора «Записок»» (С. 689). Уж не подразумевает ли Вл. Соловьев в этих последних словах пропуск характеристики митрополита Филарета, которой нет в «Русском Вестнике», но которая воспроизводится в «Вестнике Европы», может быть, «как характерная для автора», т. е. самого С. М. Соловьева? Второй издатель «Записок» воспроизводит в своих «Нескольких данных» почти целиком начальные страницы рукописи, опущенные первым издателем. Здесь впервые появляется и характеристика митрополита Филарета (С. 698–701). Она ужасна и в высшей степени неправдоподобна.<sup>1</sup> Несмотря на обещания Вл. Соловьева, при его жизни «Записки» не появились. Это объясняется неприятностями, возникшими между сыновьями С. М. Соловьева из-за издания их — и все дело об их печатании в полном виде нашло свой конец.<sup>2</sup> Не можем не похвалить при этом первого издателя извлечений из «Записок», Вс. С. Соловьева, опустившего характеристику митрополита Филарета, начертанную пером его отца. Для чести истории как строгой и серьезной науки луч-

<sup>1</sup> Теперь уже покойный московский прот. И. Г. Виноградов по поводу этой части «Записок» читал реферат в Обществе Любителей Духовного Просвещения. Я присутствовал при этом и помню, что он посвящен был защите нравственной личности Филарета и построен был главным образом на «Письмах Филарета к родным» (М., 1882).

<sup>2</sup> См. подробности по этому поводу: Вестник Европы. 1896, май. С. 440 и сл.

ше было бы, чтобы такой характеристики никогда не появлялось в печатном виде.

Наконец, в самое последнее время предпринято, по-видимому, окончательное издание рассматриваемой рукописи С. М. Соловьева, без всяких пропусков, в полном виде (что и заставило нас взяться за перо). Смерть всех сыновей С. М. Соловьева разрешила все спорные между ними вопросы об ее издании. Остальные родственники покойного историка не выразили протеста против печатания «Записок». И вот в мартовской книжке «Вестника Европы» нашло себе место начало «Записок С. М. Соловьева» (в дальнейших книжках печатание их продолжено) со следующим подзаголовком: «Мои записки для детей моих, а если можно, и для других» и с эпитафией, начертанной рукой историка: «В трудах от юности моей». «Записки» вышли из-под пера автора задолго до его кончины, в 50–60-х гг. прошлого столетия, следовательно, в дни жизни Филарета. В этом *третьем* издании рукописи С. М. Соловьева для нас главный интерес представляют те страницы, на которых излагается характеристика митрополита Филарета. Если мы, как теперь открывается, даже неполную характеристику Филарета, как она отпечатана в 1896 г., назвали «ужасной», то для той характеристики его, которая отличается большей полнотой (С. 76–79) по сравнению с прежней, еще большей же резкостью и, как говорится, бесцеремонным продерживанием личности нашего святителя и которая только что увидела свет, мы прямо-таки отказываемся подыскать хоть сколько-нибудь подходящее название. Одним словом, это что-то невероятное, невиданное и неслыханное.

Любопытно будет сравнить эту *новую* редакцию «Записок», поскольку дело касается митрополита Филарета, с прежней, в какой отпечатаны были страницы, посвященные С. М. Соловьевым нашему иерарху. У Вл. Соловьева читаем: «Филарет не мог свыкнуться с мыслью жить вне благосклонности начальства (в новой: *царской*). Он стал угождать (в новой: *льстить*) и достиг знаков благоволения». В *новой* редакции эти последние слова читаются иначе: «Он поднес голубя (как видно из примечания С. М. Соловьева, здесь имеется в виду сооружение изображения голубя над престолом Успенского собора по случаю 25-летия царствования Николая I), голубя, который возвратился к нему с масличной ветвью (жестокая ирония по адресу Филарета), знаками благоволения». Далее в ре-

дакции Вл. Соловьева читалось: «выводил в люди он постоянно людей посредственных, которые унижались перед ним. Это унижение» и пр. В новом издании вместо последних пяти слов читается следующее: *«пресмыкались у его ног. Это пресмыкание»* и пр. В прежней редакции читаем слова: нигде «раболепство низшего духовенства не доходило до такой (в новой прибавлено: *отвратительной*) степени, как в Московской епархии во время управления Филарета»; в новой же редакции к этим словам прибавлено: *«Этот человек, святой, по мнению московских барынь (?), забывал всякое приличие»*. В издании прежнем лишь значилось: «Он не знал меры в выражении своего гнева на бедного, трепещущего священника и дьякона при каком-нибудь неосторожном, неловком движении» (?). А теперь, вслед за этим порицанием читаем такие слова: *«Это не была только вспыльчивость — тут была злость, постоянное желание обидеть, уколоть человека в самое чувствительное место.<sup>1</sup> Об отношении Филарета к подчиненным лучше всего свидетельствует поговорка, что он ел одного пескаря в день и попом закусывал»*. В последней редакции находим следующие слова, живописующие отношения Филарета к профессорам Духовной академии и преподавателям семинарии, — слова, которых не было в тексте прежнем. *«Филарет являлся для преподавателей хищным животным, которое прислушивается к малейшему шороху, обнаруживающему жизнь, движение, живое существо, и бросается, чтобы задавить это существо»<sup>2</sup>*. Рождается вопрос: почему Вл. Соловьев выбросил приведенные изречения «Записок» своего отца? Находил ли он, что они не соответствуют действительности, или боялся накликать «предостережения» на журнал, в котором поместил свои «Несколько данных»? Судя по тому, что выпущенные им места почти всегда заменяются в печати многоточием, дающим понять, что что-то опущено, — думаем, — скорее нужно допускать последнее предположение.

Воспользовавшись удобным случаем сравнения двух редакций отзывов С. М. Соловьева о митрополите Филарете, мы выписали много существенных черт, входящих в состав характеристики на-

<sup>1</sup> Такими чертами, сколько известно, описываются только демоны.

<sup>2</sup> Нет надобности много разъяснять, что в этих словах Московский святитель уподоблялся тигру.



шего святителя, сделанной знаменитым историком; но выписывать всей этой характеристики не станем: тяжело и грустно становится на душе, когда встречаешь попытку унижить великого человека.<sup>1</sup> Равно отказываемся мы и разбирать хотя бы ту часть характеристики Филарета, какую по необходимости нам пришлось уже привести сейчас. Историк, как мы заметили выше, приписывает святителю черты, свойственные лишь злым демонам и принадлежащие природе тигров (в точном смысле этого слова). Что же тут можно разбирать? Это дело не историка, каким считаюсь я, а психолога — разрешить непостижимые для меня вопросы: существуют ли на свете люди с демоническими качествами вообще и в частности? Возможно ли представить себе высшего служителя Церкви, ничем не

<sup>1</sup> В исторической науке, а равно и в нашей публицистике стало каким-то правилом, что если захотят унижать какого-либо выдающегося по своим достоинствам и заслугам исторического человека, то пускают в ход рассуждения о черствости души такого человека (как будто бы мягкосердие и тряпичность — великое качество!). О митр. Филарете С. М. Соловьев писал (совершенно неверно): «От природы ли он получил горячую голову и холодное сердце, или вследствие положения его, вследствие отсутствия сердечных отношений (вследствие целибата!), внутренняя теплота постоянно отливала у него от сердца к голове — только этот человек для коротко знавших и наблюдавших его представлял печальное явление» (!). Вот сошел со сцены и потом умер замечательнейший человек нашего времени Константин Петрович Победоносцев, отовсюду послышалась та же песня о его бездушности, холодности сердца. «Известный» А. Амфитеатров в омерзительной книжонке под презрительным заглавием: «Победоносцев» (СПб., 1907) так характеризует этого замечательнейшего исторического человека: он приписывает Константину Петровичу «почти циническую надменность засушенного бюрократа». «С жадностью ищешь, — пустословит публицист, — хоть какого-нибудь ключа к запертой душе Победоносцева. Ничего! Точно — вместо души, как у кота, пар!» (С. 20). «Он был талантлив находить своих людей — выпустошенные души, способные в совершенстве осуществлять его выпустошенные идеи и планы» (С. 35). Так просто оказывается развенчать великого или замечательного человека: кричи, что у того или другого из них холодное сердце, отсутствие сердечных отношений или же что тот или другой из них засушенный бюрократ и выпустошенная душа — и от действительного величия, по суду публики, осталось будто бы одно воспоминание. Шаблон заел нас!

опороченного по суду человеческому, с такими качествами? Бывают ли люди, признаваемые всеми за нормальных и, однако же, обладающие в полной мере свойствами подлинных тигров? По каким признакам и деяниям мы можем узнавать демонов и тигров в образе человеческого?

Я не психолог, а историк, а потому мое дело маленькое. Я могу лишь попытаться определить: верны ли с исторической стороны те факты из жизни митрополита Филарета, на какие ссылается С. М. Соловьев, строя вышеуказанную характеристику покойного московского иерарха?

Таких фактов С. М. Соловьев приводит немного, и это тем лучше для нас, потому что открывается возможность разобраться в них.

Историк укоряет митрополита Филарета за то, что будто он под невыносимым гнетом держал представителей науки вообще богословской, а в частности в своей епархии. Он пишет: «В ужасном состоянии под гнетом Филарета находились Духовная академия Московская и семинария. Преподаватели даровитые здесь были мучениками, каких нам не представляет еще история человеческих мучений (!). Филарет по капле выжимал из них, из их лекций, из их сочинений, всякую жизнь, всякую живую мысль, пока наконец не кастрировал (?) человека совершенно, не превращал его в мумию. Такую мумию сделал он из Горского (конечно, Ал. Вас.), одного из самых даровитых и ученейших среди профессоров Духовной академии. Филарет являлся для преподавателя хищным животным, которое прислушивается к малейшему шороху... и бросается, чтобы задавить живое существо. Появится живая мысль у профессора в преподавании, в сочинении — Филарет вырывает ее и, чтобы отнять в преподавателе охоту к дальнейшему выражению таких мыслей, публично позорит его на экзамене: “Что это за нелепость, дурак!”» (С. 78).

Вот произнесено имя А. В. Горского, сначала профессора церковной истории в Московской Духовной академии, а потом ректора в ней в сане неженатого протоиерея († 1875), имя очень памятное еще очень многим современникам и мне самому, бывшему ученику его в догматическом богословии, которое он стал читать в качестве ректора. Что же, отразился ли на нем режим митрополита Филарета, гнет его, о котором с такой уверенностью говорит московский историк? Был ли Горский мумией, ученым трупом? К на-

шему прискорбию, эту последнюю мысль развивает и подтверждает и сын историка Вл. Соловьев. В своем примечании к этому месту из «Записок» отца он заявлял: «В один из последних годов жизни А. В. Горского я был с ним близок в качестве вольнослушателя в Московской Духовной академии, где он был ректором. При необытной учености, ясном понимании труднейших вопросов и необыкновенной сердечной доброте этот превосходный старец носил на себе печальные следы духовного гнета — в крайней робости ума и малоплодности мысли сравнительно с его блестящими дарованиями он все (?) понимал, но боялся всякого оригинального взгляда, всякого непринятого решения».<sup>1</sup>

Верно ли все то, что здесь говорится об А. В. Горском? Нужно сказать прежде всего, что ни С. М. Соловьев, ни его сын путем не знали Горского. Первый знал о нем понаслышке и отчасти по его трудам, второй судил по кратковременному и случайному знакомству с ним.<sup>2</sup> Нельзя, впрочем, отрицать того, что А. В. Горский произвел впечатление человека робкого и загнанного. Но впечатление это в общем было неверно. Разве не существует на свете людей смиренных и тихих, к каким относился и А. В. Горский? Профессор церковной истории в Московской Духовной академии С. И. Смирнов, составивший, по поручению совета Академии, биографический очерк этого ученого по случаю 25-летия со дня его кончины, не мог обойти молчанием указанной черты его характера и старается найти объяснение ее. Но ищет и находит ее не там, где ищет С. М. Соловьев и по его примеру сын последнего. Академический историк говорит: «Из воспитания домашнего он вынес замкнутость, некоторую боязнь сближаться с людьми, черту характера, которая совершенно не гармонировала с его сердечностью, с детской простотой в житейских делах, с удивительной доверчивостью к людям. Воспитание не развило твердости характера у А. В-ча». И это могло простирается очень далеко. Тот же профессор Смирнов говорит: «Долго не мог А. В. Горский привыкнуть к Академии и здесь держался той нитки, конец которой крепко привязан был в Костроме» (т. е. в доме

<sup>1</sup> Вышецитированная статья // Вестник Европы. 1896, июнь. С. 700.

<sup>2</sup> Малое знание А. В. Горского Соловьевыми констатирует проф. С. И. Смирнов (см. следующее примечание). С. 40. Я тоже говорил об этом (Богословский Вестник. 1907, май. С. 166).

его родителей).<sup>1</sup> Н. П. Гиляров-Платонов, которого уже нельзя заподозривать в пристрастии к митрополиту Филарету, признавая «колоссальность личности» Горского, разумеется в научном отношении, и заявляя, что «это необыкновенное явление едва ли повторится», отмечает и «нравственную высоту Горского, высоту его смирения (“такого смирения, о каком можно читать только в учебниках нравственного богословия”), исполнения долга до самозабвения», вовсе не думает видеть в этом какой-нибудь недостаток. Это так естественно, по суждению Гилярова, в «аскете-профессоре, в этом иноке-мирянине, отличавшемся подвижнической жизнью».<sup>2</sup> Филарет тут совсем ни при чем. Нимало не подходит к отзывчивой и гуманной личности А. В. Горского наименование «мумия». Не говоря о том, что наименование это оскорбительно для такого ученого человека (да и бывают ли мумии с колоссальным умом и человеколюбивым сердцем?), А. В. Горский не был таким рабом традиции, каким его выставляют двое Соловьевых. По моему мнению, он был ученым-либералом в лучшем смысле этого слова; и это подтвердят лица, близко знавшие покойного ученого.<sup>3</sup> Но он, по-видимому, держался пословицы: «Ешь пирог с грибами, а держи язык за зубами», а этого совершенно не знал Вл. С. Соловьев, помещающий Горского в разряд мумий.

Если кто из числа известных нам профессоров Московской Духовной академии мог бы жаловаться на митрополита Филарета за строгое отношение к себе, за то, что ему этот начальник не позволял писать, о чем он хотел и как хотел, одним словом: если кто мог бы причислять себя «к мученикам», у которых по гиперболическому выражению С. М. Соловьева, из сочинений «выжимали всякую живую мысль», то это, конечно, очень известный архимандрит Феодор Бухарев, с 1846 г. восемь лет профессорствовавший в указанной Академии. Русский церковный историк П. В. Знаменский, не раз касавшийся в своих сочинениях жизни и деятельности о. Фео-

---

<sup>1</sup> *Смирнов С. И.* А. В. Горский // Прот. А. В. Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной академии. Сергиев Посад, 1900. С. 20, 23.

<sup>2</sup> *Гиляров Н.* Сборник сочинений. М., 1900. С. 464–465.

<sup>3</sup> К этой мысли я склонялся и раньше. См.: К воспоминаниям об А. В. Горском // Прот. А. В. Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной академии. С. 206.

дора, явно причисляет митрополита Филарета к гонителям этого лица. Гонителем, по смыслу разъяснений историка Знаменского, Филарет являлся потому, что не только не поощрял писательства молодого профессора, но и заставлял его не выпускать из портфеля уже созданные произведения. По словам г-на Знаменского, «Московский святитель (не ирония ли сие наименование здесь?) отнесся к о. Феодору *весьма строго* и сделал ему *суровый выговор за его не безопасное по тому времени направление*». «Строго консервативный Московский святитель нашел попытку о. Феодора обследовать писания великого апостола (Павла) слишком самонадеянной и *не пустил* его сочинений в печать. Это был *первый удар*, — замечает казанский профессор, — для ревности горячего и стойкого в своих религиозных убеждениях о. Феодора». «*Предметом нового неудовольствия* владыки было *толкование* о. Феодором *Апокалипсиса*». В конце концов профессор должен был оставить Московскую Духовную академию и удалиться в Казань в тамошнюю Академию, впрочем с повышением на должность инспектора. «Этот полезный человек, — повествует г-н Знаменский, — не подходил под общий, давно образовавшийся уровень окружавшей владыку московской духовной учености, высывался из этого уровня, служил предметом разных сомнений, и митрополит постарался сбить его от себя с повышением — в Казанскую академию». Так будто бы смотрел на это дело и сам архимандрит-профессор.<sup>1</sup> При таких обстоятельствах, — допустим, что они переданы историком вполне правдиво, — естественно было бы ожидать от архимандрита

---

<sup>1</sup> *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие (со времени смерти о. Феодора) // Правосл. Собеседник. 1896. Т. I. С. 558, 560, 562. Мы не должны выпускать из внимания того обстоятельства, что не один митрополит Филарет не умел будто бы ценить «юного монаха-богослова», но и вся Московская Духовная академия была согласна со своим владыкой в данном случае. «В Академии (Московской) на о. Феодора взглянули (смотрели), — по выражению г-на Знаменского, — как на человека, слегка повихнувшегося разумом» (Там же. С. 561). Н. П. Гиляров, на которого в данном случае ссылается г-н Знаменский, прямо-таки считает о. Феодора близко стоявшим к сумасшествию. По словам этого сотоварища Феодора по Московской Духовной академии, «юный богослов» говорил о себе: «Я знаю, что надо мной смеются, считают половым; но *судьба всех великих людей такова*». К этому Гиляров до-

Феодора ропота на несправедливость, преследования, рутину со стороны митрополита Филарета. Но ничего такого на деле не видим (что заметно не нравится казанскому профессору), а между тем для этого «юного богослова», будто бы не оцененного Московским владыкой, открывалась полная возможность «отделаться» своего несправедливого судью: архимандрит Феодор, как известно, снял с себя монашество, стал по-прежнему Александром Матвеевичем Бухаревым, значит, вышел из-под ферулы духовных властей, и притом же пережил Филарета. А. М. Бухарев не только не продергивает Филарета, но выражает к нему величайшее уважение как к светильнику богословской науки и мудрому, достойному всяких похвал вождю современных богословов.

В журнале «Православное Обозрение» напечатана в высшей степени любопытная статья А. М. Бухарева под внушительным заглавием: «О Филарете, митрополите Московском, как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли». Это — целый гимн в честь Филарета от потерпевшего (некогда архимандрита Феодора), гимн, подобного которому мы не знаем в литературе о Филарете. Нужно читать эту статью, написанную А. М. Бухаревым через полгода после кончины митрополита Филарета, чтобы понять и оценить все ее значение в литературе о покойном Московском владыке.<sup>1</sup> Мы сожалеем о том, что не можем перепи-

---

бавляет: «Углубляться в изъяснение Апокалипсиса — это действительно *преддверие* к сумасшествию» (Сборник сочинений. Т. II. С. 453). Проф. Знаменский находит у Бухарева какую-то «самобытную богословскую систему» (С. 555). Но это едва ли справедливо. Никто не знает такой его самобытной системы, никто не восхваляет ее; я лично сколько ни принимался читать Бухарева, кроме скуки, ничего не чувствовал: его речи наводили на меня какой-то туман. Читал ли г-н Знаменский все сочинения о Феодора? Из-за того, что А. М. Бухарев был несчастный человек и сослан был в Казань, не следует еще ставить его на высокий пьедестал в научно-богословском отношении.

<sup>1</sup> Проф. Знаменский, очевидно, недолюбливает нашего святителя и сухо отзывается об этой интересной статье Бухарева. Не приводит ни одной цитаты из нее (цитируя в то же время какие-то анонимные письма к самому себе. С. 584). Он нашел в этой статье даже описание какого-то «столкновения» Бухарева с митр. Филаретом. Отчего такая «не любви» к великому святителю? (С. 560).

сать здесь всей статьи Бухарева. Приходится удовольствоваться немногими выдержками из нее. Начинается статья такими словами: «Духовное воззрение почившего великого иерарха Московского было так светло, глубоко и многосторонне, что русской, по крайней мере, духовной мысли как будто бы надолго нельзя и идти далее, а довольно было бы, кажется, подняться пока только до уровня с этим воззрением». И затем через несколько строк пишет: «Мы не можем лучше почтить память великого святителя, как разъяснением и оживлением для себя того его значения, что он был *мощным и плодотворным двигателем настоящего и еще более возбуждателем ожидаемого и желанного развития русской мысли*. Мы хотели бы обозначить и нагляднее раскрыть силу и значение того семени живой и плодотворной мысли, какое мудрый оставил нам, русским, в наследие и которое должно развиваться, расти и плодоносить в нашем русском духе, как по духовным знаниям, так и по общему образованию». «Один светский ученый, — разъясняет эту свою мысль Бухарев, — в своей беседе с нами справедливо высказывался, что Филарет приготовил чертежи и рамки, в которые должно войти все *действительное* (курсив Бухарева. — А. Л.) богатство современной, веками и тысячелетиями развитой цивилизации для нового своего развития». В частности по вопросу, наиболее нас интересующему, у А. М. находим такие мысли: «Филарет далек был от посягательства на свободу мысли и науки; он знал, что только под условием непринужденности может расти и развиваться до познания истины это благородное духовное произрастание — мысль наша». Еще: «Несомненно, что Филарет сам входил в свободный и даже внутренне-властительный дух Христов: человек рабского духа не мог бы оказаться перед просвещенными и свободолюбивыми иностранцами *истинным джентльменом*, как отзывались они о Филарете. Нравственная зависимость от Московского столь авторитетного *святителя простиралась на всю Россию*». Затем А. М. Бухарев предлагает себе одно из недомыслий по поводу личности Филарета, которое встречалось при его жизни и не потеряло своей силы отчасти и в наше время. «Филарет, особенно во дни и лета своей крепости, — пишет автор, — был огонь, который как будто бы и не мог не воспламеняться на все еще не довольно отверделое и определившееся в правде и основательной разумности». (При другом случае Бухарев такого рода лиц

именует «начинающими только входить в свою задачу и определяться в своем направлении и характере»). «Это что такое и отчего?» — спрашивает он и отвечает: «Не бессердечность же это, не от недостатка в нем мягких и гуманных движений. Нет! Пишущему эти строки, который имел случай дознать сейчас сказанное и по чужим, а особенно по своим собственным опытам, приходилось, с другой стороны, видеть и испытывать в почившем святителе и *бесценное сокровище любви*, не отчески только, но и *матерински нежно-соучастной* к духовным своим детям. *В последние годы жизни еще более и более открывалось многим это сокровище*» (мысль, в высшей степени справедливая, уверенно заметим мы от себя). «Филарет был мужем закона», — позволим себе сделать еще одну и последнюю выдержку из брызжущей правдой и увлекательной характеристики нашего святителя, — «то предотвращающим, то сдерживающим все сколько-нибудь похожее на не совсем состоятельное перед законом увлечение, смиряющей строгостью». «Наблюдать в отношении к подчиненным именно строгость, умеряемую, впрочем, кротостью, внушал он и другим. Строгость была общей системой его эпохи. Тут он *не щадил* и себя, и *себя еще прежде других*: он не давал простора и свободы к раскрытию перед подчиненными собственных глубоко гуманных движений<sup>1</sup> и тем лишил себя сладостнейшей власти над свободно предающимися умами и сердцами зависящих от него; некоторое послабление себе в этом отношении он сделал разве только уже к концу жизни». Свои наблюдения, которыми А. М. делился с читателями, он заканчивает такими словами: «Мы не панегирик пишем не нуждающемуся в панегириках для несомненно великого своего достоинства покойному митрополиту».<sup>2</sup>

С. М. Соловьев, описывая отношение митрополита Филарета к профессорам своей Академии, как нами было уже указано, писал: «Появится живая мысль у профессора в преподавании... Филарет вырывает ее и, чтобы отнять в преподавателе охоту к дальнейшему

<sup>1</sup> Святая истина! Не сомневаемся в ней! Сокровенная сторона гуманности Филарета совершенно беспристрастно раскрыта нами в статьях «Черты нравственного облика митр. Филарета» // Душеполезное Чтение. 1905. Кн. 9–11.

<sup>2</sup> Православное Обозрение. 1884. Т. I. С. 717–718, 743, 745–748.



выражению таких мыслей, публично позорит его на экзамене: “Это что за нелепость! Дурак!”» Так ли это? Бранился ли Филарет «дураком» на экзамене, этого я совсем не знаю. В течение своего учения в Московской семинарии и Академии я ни разу не слышал, чтобы митрополит, нередко присутствовавший в это время у нас на экзаменах, употреблял эту брань по отношению к профессорам и преподавателям. Более чем сомнительно, чтобы он же вообще бранился на профессоров за то только, что встречал в лекциях преподавателя *живую мысль*. Не наоборот ли? Бранил, но не за *живую же мысль*? Вот что рассказывал по этому поводу «старый профессор» Московской Духовной академии, недавно умерший († 1904) и сам много раз присутствовавший здесь на экзаменах, производимых Московским владыкой. «Мы хорошо помнили, что незадолго до 1860 г. (точнее в 1858 г.) владыка раз расхотелся на экзамене до такой степени, что преподаватель (в Академии), хотя молодой, но весьма умный, тщательно обработавший лекции, предназначенные для публичного экзамена (по церковной археологии), доведен был замечаниями Филарета, лившимися из его уст непрерывным всесокрушающим потоком, до состояния, едва ли где виденного посетителями публичных экзаменов: стоя в нише окна академической залы, сбоку от митрополита, лицом к многочисленной публике, *он проливал слезы*, и все мы видели, как бежали эти слезы по щекам профессора и падали на пол (?). Если бы суровые замечания митрополита были просто вспышками, окриками властного лица — это было бы еще полбеды. Тяжелее всего было то, что *слова митрополита сопровождалась такими твердыми доказательствами и указаниями*, оспаривать которые не было возможности (здесь курсив цитируемого автора. — А. Л.). В том-то и была главная беда, — замечает справедливо “старый профессор”, — что *не оставалось даже утешения сказать себе, что владыка раскричался понапрасну*. Лицо, о котором рассказывается, здравствует и может откликнуться».<sup>1</sup> «Невелика радость, — следует другой пример, — при публике выслушать относительно своих лекций (добавлю я: “по нравственному богословию”. — А. Л.) и следующий

<sup>1</sup> Прибавлю: и теперь оно здравствует, несмотря на глубокую старость. Речь идет у автора о протоиерее П. А. С., украшенном многими орденскими звездами и проживающем на покое в Петербурге.

приговор, выслушанный во время публичного экзамена профессором, теперь уже умершим. Долго и молчаливо слушая отвечавших студентов, митрополит наконец произнес: *“Если бы мне предоставлено было выбрать: или учить эти лекции, или же идти на каторгу, я предпочел бы каторгу”*.<sup>1</sup> «Нечто подобное, — замечает меланхолически повествователь, — могло произойти и с нами».<sup>2</sup> Согласитесь с тем, умно ли поступили эти два профессора, представив к экзамену при митрополите такие *отделы* своих лекций, которые были далеки от совершенства? Сам А. М. Бухарев из запаса своей памяти случайно приводит одно из замечаний, сделанных Московским владыкой какому-то, несомненно, академическому профессору. «Не забудем мы, — пишет он, — как услышав академический урок по нравственному богословию *о самоуважении* (курсив в оригинале. — А. Л.), владыка с негодованием отозвался: “От этого вашего самоуважения в Западной Европе все становится вверх дном”». Вспоминающий об этом случае одобряет митрополита за такой отзыв.<sup>3</sup> Столь много послуживший нам при

---

<sup>1</sup> Речь идет о проф. Филарете А. Сергиевском, близком родственнике митрополита и названном Филаретом в честь великого деда. Помнится, я слышал, что при другом случае тому же профессору на публичном экзамене великий Филарет сказал: «Ответы студентов у тебя, как и всегда, худы». Но Ф. А. Сергиевский был человек очень неглупый.

<sup>2</sup> *Горский-Платонов П.* Голос старого профессора. М., 1900. С. 23–24.

<sup>3</sup> Православное Обозрение. Там же. С. 740. Из своих личных воспоминаний, к сожалению, могу воспользоваться лишь крайне малым. В 1866 г. в Московской Духовной академии происходил публичный экзамен, на который прибыл и сам святитель. Наступила очередь экзамена по философии; эта наука преподавалась на младшем курсе, в состав которого входил и я. К экзамену по философии выучен был студентами трактат «Материализм и его разбор» по вновь выданным запискам известного ученого, профессора В. Д. Кудрявцева-Платонова. Митрополит внимательно прослушал весь трактат, а потом, обратившись к названному профессору, промолвил: «Непонятно, каким образом такие пустые мысли могут прельщать здравомыслящих людей». Что отвечал на это В. Д. — не знаю, если только отвечал. Для меня осталось неясным: что хотел сказать владыка? Не хотел ли он сказать, что материализм в прослушанном им трактате нарочито изложен так, что он выхо-

воссоздании правильной характеристики Московского святителя экс-архимандрит Бухарев представляет в пример большой толерантности Филарета тот факт, что этот последний «*уважал, как Божия человека*, алтайского миссионера архимандрита Макария (известного переводчика книг Ветхого Завета с еврейского языка на русский), несмотря на то, что он не совсем-то во вкусе той эпохи рассуждал: “Зачем мне раболепствовать перед людьми, когда я сам — образ Божий”».<sup>1</sup>

Но последуем далее за аргументами С. М. Соловьева, направленными во вред митрополиту Филарету. В доказательство самодурства этого иерарха он передает историю о том, как он собственноручно вырезал часть (половину) переплетного листа (т. н. форзаца) одной рукописи, на котором находилось, по смыслу слов С. М. Соловьева, нечто очень либеральное, написанное рукой митрополита Платона и неугодное третьему его преемнику по кафедре, т. е. Филарету.<sup>2</sup> Случай этот не раз был пересказан в литературе: Н. П. Гиляровым (в 1884 г.) и профессором И. М. Снегиревым (несомненно, на основании сообщений Гилярова).<sup>3</sup> Самой ранней записью происшествия, во всяком случае, является запись московского историка.<sup>4</sup> Между редакциями Гилярова и Снегирева нет скольконибудь существенных разностей: их можно считать за одну. Иное дело редакция С. М. Соловьева; она значительно разнится от гиляровской: она короче, но мысли Платона в ней выражены резче. Спрашивается: какое отношение между этими редакциями? Несмотря на значительное старшинство редакции С. М. Соловьева (оно простирается до 20 лет), мы не можем считать ее самостоя-

---

дил ничтожной теорией: нужно сказать, что в те времена профессора иногда пересаливали в этом направлении. (Ср.: *Лебедев А. Слепые вожди. Четыре момента в исторической жизни Церкви. М., 1907. С. 40–41*).

<sup>1</sup> Православное Обозрение. С. 740.

<sup>2</sup> Рукопись (появилась в 1786 г.) принадлежала и принадлежит Вифанской семинарии. Она подробно описана у С. Д. Муретова. См.: Описание рукописей библиотеки Вифанской семинарии. М., 1897. С. 9–11.

<sup>3</sup> *Снегирев И. М. Жизнь митрополита Платона. М., 1890. Ч. I. С. 69.*

<sup>4</sup> Появилась не позднее 1854 г. См.: Записки // Вестник Европы. 1907, март. С. 93.

тельной. Она записана или со слов Гилярова, или со слов человека, близкого к Гилярову. Но возникает вопрос: какая же существует связь между Гиляровым и происшествием, о котором идет речь? Гиляров очень прикосновен к этой истории. Когда он был профессором Московской Духовной академии и читал историю раскола, то он давал на руки студентам ту рукопись, на которой имелась соблазнительная надпись Платона; об этом узнал, благодаря нескромности ректора, Филарет, потребовал рукопись к себе и «урезал» ее. Все это лучше всех знал Гиляров: его больше других интересовало это происшествие; он точнее других знал содержание заметки Платона. Ведь рукопись была раскольничья, посвящена была защите раскола, первоначально она не имела заглавия, а потом Платоном она озаглавлена так: «*Возражения старообрядцев о преданиях Церкви*». <sup>1</sup> Естественно, сведения о событии распространил Гиляров (событие относилось к 1852 г.), и дошли они так или иначе до С. М. Соловьева, и попали в его записки (как мы сказали, не позднее 1854 г.). Сравнение редакции этого последнего с редакцией первого ясно показывает, что С. М. Соловьев ничего другого не знал, кроме того, что знал и, вероятно, рассказывал ему Гиляров.

Но пора привести подлинные слова С. М. Соловьева. Для нашей цели не бесполезно сравнивать при этом текст С. М. Соловьева с текстом Гилярова; но этому сравнению, чтобы не затруднять читателя, дадим место под строкой.

Историк пишет: «В академической библиотеке (точнее: в библиотеке Вифанской семинарии) сохранялась книга (рукопись) о раскольниках, драгоценная (?) по собственноручным замечаниям митрополита Платона, следующего содержания: спор с раскольниками невозможен, ибо для успешного окончания всякого спора необходимо, чтобы спорящие признавали одно начало. Так, в религиозном споре необходимо, чтобы обе стороны признавали один авторитет — Св. Писание; но невежественный раскольник одинаковую важность с Евангелием придает и творениям отцов, часто ошибавшихся, и приговорам соборов, также часто ошибочным,

---

<sup>1</sup> Всю эту историю Гиляров рассказывает подробно (См.: Сборник. Т. II. С. 271 и сл.; 282 и сл.), но хотя она и интересна, пересказывать ее было бы долго.

житиям святых и разным повестям нелепым».<sup>1</sup> Оканчивается (предполагаемая) выписка слов Платона так: «Просвещенный богослов опровергать его (раскольника) не может уже и потому, что боится оскорбить и своих слабых (?), благоговеющих перед всеми этими авторитетами: и потому молчи, православный богослов, и ври, невежественный раскольник».<sup>2</sup> После этой (предполагаемой) выдержки из Платона С. М. Соловьев сообщает: «Филарету показали эту книгу (рукопись); строки, писанные Платоном, были им уничтожены» (т. е. вырезаны); возвращая же книгу (ректору Академии), он сказал: «Зачем позорить память такого знаменитого пастыря?» (С. 79)<sup>3</sup>

При оценке суждений С. М. Соловьева о поступке митрополита Филарета не следует упускать из внимания того обстоятельства,

<sup>1</sup> В редакции Гилярова эта последняя мысль поясняется таким образом: «Правила соборов или относились к тем временам, или писаны по пристрастию и непросвещенному невежеству». Ясное дело, что здесь речь идет о русских церковных соборах, главным образом о Стоглавом, а в редакции С. М. Соловьева мысль о правилах собора выражена столь обще, что подумаешь, будто дело идет о всех прежних соборах, не исключая Вселенских. Далее у Гилярова читаем: «И в писаниях церковных учителей много погрешительного и с самими собой, и со словом Божиим несогласного». Здесь указывается критерий для проверки «писаний церковных учителей»; у С. М. Соловьева же все творения отцов огулом признаются ошибочными и для проверки их не предполагается другого критерия, кроме человеческого разума.

<sup>2</sup> Кроме последней фразы, в которой читаются слова «молчи» и «ври», у Гилярова ничего нет из того, что мы выписали сейчас из «Записок» историка. Да и не только подобных слов, но и подобной мысли быть не могло у Платона: у человека православного их быть не может, ибо только протестанты позволяют себе именовать «слабыми» тех из христиан, которые благоговеют перед такими авторитетами, как определения соборов и творения церковных учителей. Вместо этих мыслей встречаем у Гилярова много других, очень интересных с точки зрения богослова; но выписывать их мы не видим необходимости.

<sup>3</sup> Эти слова Филарета у Гилярова переданы иначе, им дается более корректная форма. Митрополит при возвращении рукописи сказал ректору: «Ну, *извини*, а я книгу-то урезал, *щадя* память митрополита Платона» (С. 284). Вообще, нужно сказать, что Филарет всегда взвешивал свои слова, прежде чем их вымолвить.

что, пожалуй, подлинной-то резолюции Платона на раскольничьей рукописи мы не знаем. Наш историк записал ее по слухам, и она в его записках не подлинна, как это видно из сличения ее с тем текстом слов, какой сохранился у Гилярова. Без сомнения, Гиляров должен был знать лучше всех этот текст, потому что сам прикосновен был к рассматриваемому инциденту. Но, увы, и Гиляров не имел у себя текста резолюции Платона: он воспроизводил ее на основании чужого списка, как это видно из того, что он, как будто не имея уверенности в точности своей редакции, указывает на то, что резолюция ранее ее истребления была списана Леонидом Краснопевковым, преподавателем Вифанской семинарии (впоследствии викарий Московский), и советует отыскивать ее в записных книжках последнего. Во всяком случае, Гиляров не говорит, что им самим была списана данная резолюция и что он воспроизводит ее со всей точностью.<sup>1</sup>

Но допустим, что у Гилярова мы имеем точный список резолюции. Можем ли мы, принимая во внимание ее содержание, осуждать и укорять митрополита Филарета, что он «урезал документ» (как выражается Гиляров)?

С. М. Соловьев находит, что, поступив так с документом, митрополит Филарет тем доказал, что он был врагом всякой «живой мысли». Гиляров же, хотя и не делает такого ужасного вывода, тем не менее не может приискать никакого объяснения, которое извиняло бы поступок Филарета. Он задает себе вопросы: «Что, однако, так встревожило “владыку” (кавычки Гилярова. — А. Л.) в откровенном признании Платона? Чем оскорблялась память знаменитого иерарха? Какое пятно ложилось на нее?» Попытаемся сделать то, чего не сделал Гиляров, — объяснить, в каком отношении резолюция Платона могла бы заслуживать той суровой участи, какой она неожиданно подверглась.

Во-первых, нельзя не заметить, что слова Платона начертаны на рукописи, вероятно, ему принадлежащей. Они не назначались для публики, и очень возможно, что они выражали его мимолетную мысль, которую он не стал бы отстаивать, если бы встретилась ему в этом надобность. Каждый из нас, т. е. лиц, прикосновенных к науке, пишет так много заметок, соображений и мыслей мимохо-

<sup>1</sup> Сборник сочинений. С. 282–284.

дом, для себя лично, что едва ли даже одной четвертью из них мы пользуемся для своих печатных трудов. Возможно, что рассматриваемые слова Платона, что называется, сорвались у него с языка. Они вполне выражали бы взгляд автора в том только случае, если бы он был заявлен печатно или же был выражен с целью руководства для других. Оказывается, митрополит Платон любил испещрять «своими заметками те книги, которые он читал». <sup>1</sup> В числе таких заметок и наряду с ними могли возникнуть таким же образом и изучаемые нами слова Платона. Притом нельзя не находить в разбираемых словах Платона некоторого противоречия с книгой этого митрополита под заглавием «Православное учение, или Христианская богословия» (о чем Филарет, конечно, знал лучше профессоров 50-х гг. и, конечно, гораздо лучше нас). В этой книге Платон говорит с большим уважением о соборах. Он рассуждает: «Когда случится в Церкви Христовой развращенный христианин (т. е. еретик), который выдумал некоторые пагубные против истины мнения, то в таком случае бывает Вселенский или Поместный собор, т. е. главнейшие пастыри церковные собираются во едино место, где довольно исследуя новое мнение и найдя оное со словом Божиим несходно, объявляют всей Церкви, что то мнение есть истине Божией противно. Таких соборов было Вселенских семь». <sup>2</sup> Никаких ограничений по отношению к Вселенским и Поместным соборам здесь не положено: ни о какой «ошибочности» хотя бы некоторых «соборных приговоров» нет речи (С. М. Соловьев); нет речи и о том, что иногда «правила соборов» составлялись «по пристрастию» (Гиляров). О церковном Предании, т. е. о церковных установлениях позднейших времен, по сравнению с веком апостольским, Платон рассуждает в указанной «Богословии» несходно с тем, что читается в его резолюции. Здесь он пишет: «В Церкви многие суть обряды от апостолов или от их преемников установленные и всей святой древностью содержанные: в которых единственно хотя спасение наше не состоит, однако довольную свою имеют пользу и со всяким почтением оные наблюдать одолжаемся. Такие обряды свя-

<sup>1</sup> Извлечение из писем митр. Платона // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения.

<sup>2</sup> Платон (Левшин), митр. Православное учение, или Христианская богословия. СПб., 1791. С. 56 и об.

то хранит наша Церковь; однако отвергает суеверства, т. е. такие предания, которые или слову Божию противны, или святой древности неизвестны». <sup>1</sup> Здесь нет никакого намека, что в «писаниях церковных учителей много погрешительного» (Гиляров). Иногда Платон даже прямо защищал книги церковных учителей от слишком строгой критики. Митрополит этот в 1799 г. писал одному архиерею о «Церковной истории» блаж. Феодорита: «Что цитированное мной место из Феодорита (а это место, скажу мимоходом, я, нижеподписавшийся, отнюдь не приму в качестве точного исторического указания) о поносной смерти Ария должно быть исключено, я не легко соглашаюсь на это. Иначе на этом же основании и прочие его повествования, если они противны нашим мнениям, или должны быть исключены, или же не заслуживают вероятия». <sup>2</sup> Здесь Платон решительно становится на защиту авторитета церковных писателей.

Но всего важнее то, что мнения Платона, выраженные в известной резолюции, оказались в прямом противоречии с учебниками, принятыми в духовных школах XIX в., и даже с книгами символического значения. «Православное исповедание» Петра Могилы учило будущих пастырей Церкви: «Члены веры получают возможность и твердость частью от Св. Писания, частью от церковного Предания и учения соборов и св. отцов. Догматы суть двоякого рода: одни переданы письменно и содержатся в книгах Св. Писания, другие же переданы устно апостолами, и сии-то были объяснены соборами и св. отцами, на сих — двоякого рода — догматах основывается наша вера, которую надлежит не только хранить в тайне, но и устами возвещать». Понятие о Церкви «побуждает нас веровать не только в Св. Евангелие, но и во все другие Писания и соборные определения». <sup>3</sup> Еще серьезнее было разногласие мыслей Платона с символической книгой Греко-Восточной и, конечно, Русской Церкви, а именно так называемым «Изложением православного исповедания восточно-кафолической Церкви», в конце 30-х гг. переведенным с греческого языка на русский и раздаваемым всем кончающим курс семинарии в напутствие. Здесь говорилось: «Веруем, что сви-

<sup>1</sup> Там же. С. 65.

<sup>2</sup> Извлечение из писем Платона. С. 55.

<sup>3</sup> Православное исповедание кафолической Церкви. М., 1852. С. 3—4, 86.



детельство кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и божественное Писание. Поскольку виновник того и другого есть один и тот же Св. Дух; то все равно — от Писания ли научиться или от Вселенской церкви. Вселенская церковь, так как она не говорила и не говорит от себя, но от Духа Божия, никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться; но подобно божественному Писанию не погрешительна и имеет всегдашнюю важность» (член 3). «Господь наш Иисус Христос Сам, как глава, держа кормило правления Церкви, управляет ею посредством св. отцев» (член 10). «Чистую веру Спасителя Христа прияли мы от Самого Христа, от апостолов и св. Вселенских соборов» (член 11). «Дух Святой учит Церковь через св. отцев и учителей кафолической Церкви, — через посредство тех св. отцев и учителей, которых правила признаны святыми Вселенскими соборами, чего мы не перестанем повторять» (член 12).<sup>1</sup> Кажется, яснее ничего не может быть. Что же должен был сделать митрополит Филарет? Ставить ли выше авторитет Платона или авторитет символической книги Православия? Да ведь такого и вопроса нельзя задавать, тем более что вследствие «урезания документа» ничего не потеряла ни наука, ни Церковь! Пострадал от всего этого только великий святитель, имя которого из-за этого ничтожного случая треплется в газетах («Русь»),<sup>2</sup> журналах («Вестник Европы» — трижды), в книгах («Сборник сочинений» Гилярова) и, конечно, дело на этом не остановится и будет продолжаться до тех пор, пока наука, подобно раскольникам, букву будет ставить выше всего на свете, будет плакаться над потерей документа только потому, что в наше время цена на слезы еще очень высока. Плачет — значит, страдает, страдает — значит, мученик и герой.

Ведь, наконец, теперь едва ли кто не знает того, что сам Филарет в 40-х и 50-х гг. был на плохом счету в высших сферах и должен был держаться очень осторожно. Профессор П. И. Горский пишет: «Люди, не знавшие и не подготовленные к наложенной самими на себя задаче охранять правоту православного учения, стали возводить

<sup>1</sup> Делаем ссылки на издание «Царская и патриаршие грамоты с изложением православного исповедания и т. д.». М., 1852.

<sup>2</sup> Имеем в виду «Русь» Аксакова, где в 1884 г. в № 19 впервые была напечатана статья Гилярова «Урезанный документ».

на митрополита Филарета обвинения в наклонности и к рационализму, и к масонству, и даже — нелегко вымолвить — к якобинству в богословии.<sup>1</sup> Для Филарета закрыты были ворота Петербурга... Неудивительно, что митрополит Филарет, очень твердый духом, доводим был до плача горькими слезами (?). Такое положение испытывал митрополит лет семнадцать. В этот тяжелый период — это известие для нас очень важно — практикуемы были разного рода *нападения и на Академию*, находившуюся под непосредственным главным руководством Московского владыки. То откажут в ученой степени тому или другому студенту, отыскав в его магистерской (тогда рукописной) диссертации грехи, будто бы не усмотренные митрополитом Филаретом; то достанут своими стрелами Цензурный Комитет, составлявший особое отделение академической конференции. Понятно (и очень понятно!), что митрополиту Филарету приходилось усиленно напрягать внимание, *как бы не подать повода досадить* ему или близкой его сердцу *Академии*. Снисходительность приходилось отодвигать подальше.<sup>2</sup> Понятно очень теперь и то, что огласившаяся в среде студентов Московской Духовной академии соблазнительная (главным образом по своему резкому тону) известная резолюция митрополита Платона (а это было в 1852 г., когда всякого рода реакция достигла небывалой силы) потребовала неминуемо какой-нибудь меры, которая лишила бы возможности недругов Филарета распространять молву, что, мол, в Московской Духовной академии появились и распространяются идеи, вредные для Православия. Итак, Филарет, несомненно, «урезал документ», но этим повредил единственно себе, повредил своей доброй памяти, не совершив, однако, никакого преступления перед наукой, если рассматривать ее беспристрастно.

Развивая мысль о «самодурстве» митрополита Филарета, С. М. Соловьев, кроме урезанного документа, останавливается своим вниманием еще на двух будто бы на самом деле существовавших фак-

---

<sup>1</sup> По этому вопросу можно было бы указать многочисленные серьезные сочинения, но не видим в этом надобности. См., впрочем: *Морошкин, свящ.* Материалы для истории Православной Церкви в царствование Николая I // Сборник русского исторического Общества. Т. 113. СПб., 1902. Кн. I. С. 37–38.

<sup>2</sup> Голос старого профессора. С. 10–11.

тах. Какие же это факты? Факт номер один. «Какой-то невежда, — говорит автор “Записок”, — написал книгу против раскольников, где мнение папы Иннокентия III (?) приписал Иннокентию II, другу Иоанна Златоуста (!), а другой (?) невежда поставил (что значит *поставил?*) обоих Иннокентиев и приписал им одно и то же мнение (едва ли велика беда — заметим мы). Книга проходила через академическую цензуру (не ясно, должны сказать мы, ибо было здесь две цензуры — цензура диссертаций и общая цензура духовных книг); профессора представили ее Филарету с указанием явной нелепости (но почему же они, спрашивается, не поступили проще, как тогда всегда делалось: почему не поправили сами наперед?). “Пропустить, — отвечал Филарет, — это может принести пользу”» (С. 79. Курсив не наш). — Что сказать по поводу этого рассказа? Рассказа этого не должно существовать под пером историка. Из него не только нельзя делать никакого вывода, но и его понять невозможно. Кто писал — неизвестно. Что писали — неизвестно. При чем тут какие-то профессора, и зачем они глупость показывали серьезнейшему ученому — непостижимо. Даже в романах о малоизвестных автору вещах обыкновенно находим больше ясности, чем здесь. В рассказе самым непозволительным образом перемешаны два Иннокентия: Иннокентий II с Иннокентием I, с которым, действительно, переписывался Иоанн Златоуст; но первый из вышеупомянутых Иннокентиев правил Римской церковью от 1130 до 1143 г., а второй — от 402 по 417 г. (хронологический lapsus в несколько столетий). Нельзя даже сделать поправку (как делает произвольно Вл. С. Соловьев. С. 701) и заменить во втором случае Иннокентия II Иннокентием I, ибо нельзя в Духовной академии отыскать такого невежественного человека, который «приписал бы мнение» Иннокентия III Иннокентию I: ведь это два индивидуума с разных планет в истории.<sup>1</sup> Невозможно считать и называть

---

<sup>1</sup> Вскоре по окончании университетского курса, Соловьев поехал за границу, был в Берлине. Здесь ему представился случай слушать лекции по истории Церкви. Он пишет: «Слышал я Неандера, знаменитого церковного историка; лекция его была жидка по содержанию, в ней не было ничего для меня неизвестного, не было и новых мыслей» (Записки // Вестник Европы. 1907, апр. С. 459). Очевидно, он не нашел нужным учиться у Неандера.

Иннокентия I другом Златоуста; между ними не было и не могло быть никакой дружбы. Златоуст среди своих бедствий на Константинопольской кафедре и, в особенности, в изгнании (в закавказском Кукузе) обращался за возможной помощью к Римскому епископу; но последний ничем не мог помочь ему и холодно рекомендовал константинопольскому страдальцу упражняться «в терпении»; мало того, западный собрат его воспользовался замешательством в восточной столице в своих личных интересах, стал домогаться отмены определений II Вселенского собора, возвысившего Константинопольскую кафедру в церковном ранге.<sup>1</sup> Уж какая тут дружба!

С. М. Соловьев, неутомимый в отыскании фактов, порочащих митрополита Филарета и выставляющих его презрителем науки и самодуром, сообщает еще следующие сведения: «Однажды Филарет (неизвестно, когда) выразил желание, чтобы кто-нибудь (профессор или студент?) занялся опровержением Сведенборга, имеющего читателей и почитателей. Один ученый (как увидим ниже: просто студент) занялся делом и представил ректору (поясним — архимандриту Алексию) изложение учения Сведенборга и опровержение. Первая часть, изложение учения, ужаснула (!) ректора: “Как можно так писать! Сведенборг выходит у вас очень умен!” И давай вычеркивать из сочинения все то, что могло выставить Сведенборга в сколько-нибудь выгодном свете; ревность о ректора дошла до того, что встретив известие: в одной гостинице Сведенборг имел видение, он зачеркнул “гостиница” и написал “кабак”. В этом исправленном виде сочинение было представлено Филарету; но тот нашел, что и тут оно представляет Сведенборга в выгодном свете, и еще перемарал, так что когда ректор после этого опять начал читать статью, то Филарет с самодовольным смехом (кто так говорит, тот совсем не знал митрополита Филарета) повторил: “Какой этот Сведенборг был дурак!”» (С. 79). В высшей степени невероятный рассказ, особенно в этих заключительных словах. Насколько нам удалось собрать документальные сведения по вопросу о сочинении, касающемся Сведенборга и действительно писанном в Московской Духовной академии, — дело было так. В 1849 г. сам митрополит пожелал, чтобы какому-либо лучшему

<sup>1</sup> Документы, сюда относящиеся, можно находить в издании «Творений св. Златоуста». Пер. СПб., 1897. Т. III. С. 550–560.

студенту (это вместо воображаемого историком «ученого») дали тему для магистерской диссертации о Сведенборге († 1772), мистике и апокалиптике. Причина этого желания заключается в том, что книга видений этого писателя начинала распространяться в русском обществе и производить недоброе впечатление; поэтому у митрополита Филарета появилось желание видеть ее опровержение с богословской точки зрения. Академическое начальство указало эту тему второму студенту тогдашнего старшего курса — Василию Ивановичу Лебедеву. Любопытно отметить, что митрополит очень заботился о наилучшем исполнении студентом своей задачи. Он сам приобретал и посылал в Академию книги, нужные в работе молодого человека. При одном случае он писал ректору (архиепископу Алексию Ржаницину): «Посланных книг, кажется, довольно, чтобы рассуждать о Сведенборге». При этом он сообщает некоторые сведения о какой-то книге другого автора. «Книга “Arcana coelestia” есть толкование на книгу Бытия по методу Сведенборга: лица и события превращены в идеи истины и блага, лжи и зла». Какое внимание и какие знания! Семидесятилетний старец учит Академию! Сочинение наконец написано. Читал ли его ректор и заставлял ли автор исправлять сочинение, уменьшить выпуклость идей Сведенборга — наши документы молчат. Но возможно, что так было. Алексей не отличался умом и познаниями. Затем, автор, Лебедев, по-видимому, благополучно получил за сочинение степень магистра, ибо он значится в списке окончивших вторым магистром и приглашен был на кафедру истории философии в Академию. Дальше, очевидно, у митрополита возникло желание напечатать труд Лебедева (в то время степени давались за рукописные диссертации). Но Филарет долго не мог найти времени для ознакомления с сочинением. В ноябре 1850 г. он писал Алексию: «До листов (тетрадей) о Сведенборге (митрополит пишет везде “Шведенборг”) не доходят еще руки». Наконец, они дошли «до листов». Это было не ранее начала 1851 г. Нужно полагать, что митрополит был не в восторге от диссертации. Он писал известному А. Н. Муравьеву: «Как это вы проведали (по-видимому, Муравьев жил в Петербурге в это время), что делается с рассуждением студента (точнее было бы сказать: со студенческим сочинением) о Шведенборге?» (Речь, конечно, идет о том, что Филарет решил было напечатать сочинение и, наверно, тормозил и ректора, и автора.) «В нем, — говорит далее вла-

дыка, — есть дельное; но встречены были также соображения догадочные и подверженные возражениям, почему сочинитель продолжает над ним трудиться».<sup>1</sup> Работа митрополита и Лебедева кончилась ничем. Диссертация не увидела света. В «Истории Московской Духовной академии» С. К. Смирнова нет упоминания о ее напечатании, что обычно делается здесь в случае обнародования рукописной диссертации: ведь это было тогда редкостью. Как не похожа рассказанная нами история с диссертацией В. И. Лебедева на ту историю, которую какой-то «сочинитель» передал С. М. Соловьеву и которую этот доверчиво записал «для детей своих, а если возможно, и для других». Последнее замечание нужно признать напрасным, по крайней мере для той части «Записок», которая сообщает сведения о Филарете и других архиереях эпохи Филарета.

Изобразив митрополита Филарета как деспота по отношению к Академии и «самодура» по отношению к богословской науке, московский историк старается выставить его в самом невыгодном свете как человека, пресмыкавшегося перед особами, которые много выше его. Деспот в этом случае превращается в низкого угодника и тряпку. Самым характерным фактом в подобном роде С. М. Соловьев считает следующее. Указав на то, как будто бы нелегко Филарет переносил свое отстранение из Синода (его с 1842 г. обер-прокурор Протасов в Синод не вызывал), С. М. Соловьев затем пишет: «Митрополит не мог свыкнуться с мыслью жить вне царской благосклонности опальным архиереем, ибо опала эта уменьшала его значение; он стал льстить; поднес голубя, который возвратился к нему с масличной ветвью, знаками благоволения». К слову «голубя» в «Записках» С. М. Соловьева читаем такое подстрочное замечание: «При торжестве двадцатипятилетия царствования императора Николая I Филарет от имени всего московского духовенства, которое ничего об этом не ведало (неправда!), просил у государя позволения соорудить над престолом Успенского собора изображение Св. Духа, в виде голубя» (С. 77). Но, увы, С. М. Соловьев неправильно описал этот дар в честь государя. Если бы он знал все в этом случае, его негодование на Филарета удвоилось бы. Вот точное описание дара,

---

<sup>1</sup> Письма митр. Филарета к архиеп. Алексию. М., 1883. Письма № 58, 85; Письма его же к А. Н. Муравьеву. Киев, 1869. Письмо № 226; Смирнов С. К. История Московской Духовной академии. М., 1879. С. 52, 392.

принесенного московским духовенством в честь 25-тилетия коронавания Николая I. Важнейшую достопримечательность Успенского собора составляет «драгоценная дарохранительница в нем, изображающая собой голубя с распростертыми крыльями, как бы нисходящего с небес. А над ним царская корона и держава (какой ужас — “корона и держава”!) с раскрытой хартией (и это есть!), на которой вырезана следующая молитвенная надпись: “Господи, благословивый двадцатипятилѣтіе помазанника Твоего Николая Перваго, благослови и грядущая лѣта его къ миру Церкви Твояе, къ спасенію людей Твоихъ”». <sup>1</sup> Все это массивное сооружение висит над престолом. Было над чем изощрить свое остроумие С. М. Соловьеву, если бы только он знал все эти подробности памятника. Но, видно (до своего ректорства), он в Успенский собор не заглядывал, в противном случае он знал бы о составных частях дарохранительницы, хорошо видимой через царские двери. Но как смотреть и как судить об этом святом приношении? Во-первых, основная мысль дарохранительницы — устройство ее в виде голубя — идея совсем не Филарета. До 1812 г. над указанным престолом висел на серебряной цепочке дароносный золотой голубь; но во время нашествия французов эта драгоценная и древняя утварь была похищена врагами. <sup>2</sup> Значит, митрополит Филарет лишь воспользовался случаем восстановить древнее украшение. Правда, он прибавил к нему изображение короны и державы, но это очень подходило к событию исполнившегося 25-летия *коронавания* Николая; мало того, в целом этот памятник должен был напоминать и самому митрополиту о том, что 25 лет тому назад он возведен был в сан митрополита в один и тот же день с коронаванием императора, *22 августа 1826 г.* <sup>3</sup> Заметьте, император нарочито приехал к этому дню в Москву, чтобы помолиться в том храме, где происходило его коронавание, приехал в первый раз по только что построенной желез-

<sup>1</sup> Марков Вл. С., *протопресв.* Из Московской церковной старины. М., 1905. Вып. I. С. 26–27. Здесь же приложен и прекрасный рисунок грандиозной дарохранительницы.

<sup>2</sup> Там же. С. 26.

<sup>3</sup> Письма митр. Филарета к А. Н. Муравьеву (Письмо № 234). Ср.: Послужной список Филарета, например при книге Сушкова «Записки о жизни Филарета».

ной дороге. Сколько, значит, было побуждений *поднести голубя*, помимо низкой, несвойственной Филарету лести! Прочтите то «верноподданническое письмо», с которым митрополит обращается к государю, испрашивая его разрешения воздвигнуть дарохранительницу, уже наперед отлитую, и вы увидите, что в этом письме нет ни одного льстивого слова. 22 августа 1851 г. государь удостоивает рескриптом митрополита Филарета, но в этом рескрипте восхваляется не он, а московское духовенство, на свои средства соорудившее памятник. Здесь читаем: «С душевной благодарностью соизволяю на это приношение, видя в нем *новое доказательство верноподданнической преданности* и тех отличных *достоинств*, которые всегда *украшали московское духовенство*».<sup>1</sup> Неужели после этого можно говорить, что *московское духовенство не ведало ничего* о готовившемся даре в честь 25-летия царского коронования Николая? Эту мысль нужно отвергать, тем более что сохранилась *собственноручная резолюция Филарета от 22 же августа*, в которой он приказывает консистории уведомить духовенство о результате своего ходатайства перед царем. «Для ясности дела дать тоже список, — писал в резолюции святитель, — и с всеподданнейшего письма» (т. е. своего прошения).<sup>2</sup> Неужели мыслима такая бесцеремонность, чтобы Филарет приказал уведомить все духовенство о соизволении царском относительно дара, между тем как оно ничего и не ведало о затее своего архипастыря (как утверждает московский историк)? Наконец, напрасно С. М. Соловьев иронически говорит о «масличной ветви», которую будто бы принес Филарету фальшивый «голубь», и о каких-то знаках благоволения царя к митрополиту. 22 августа митрополит получил не особенно редкую награду, алмазную панагию, причем сказано, что она пожалована «не за голубя», а по случаю *исполнившегося тридцатилетия архипастырской деятельности и двадцатипятилетия в сане митрополита Московского 70-летнего иерарха*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Сборник по случаю празднования столетнего юбилея митр. Филарета. Т. I. Материалы. М., 1883. С. 724–725.

<sup>2</sup> Документ получен из рукописной коллекции резолюций митр. Филарета, имеющейся у о. протопресв. Вл. С. Маркова.

<sup>3</sup> См. Послужной список Филарета.



Кроме митрополита Филарета С. М. Соловьев в своих «Записках» касается и некоторых других иерархов, служивших, хотя бы и не всю жизнь, в Московской епархии. Разбор сведений о них у С. М. Соловьева не входит в нашу задачу, однако же для примера остановимся на его показаниях о митрополите Серафиме, короткое время (1819–1821) занимавшем Московскую кафедру. Вот что говорит о нем наш историк. «Преемником Августина (в Москве) был Степан (?!), в иночестве Серафим; посвящение его в монахи любопытно. Он был хорош собой и счастлив с женщинами; однажды к (митрополиту) Платону дошла сильная жалоба на семинарского ловеласа (семинариста?); Платон, любивший вербовать всеми неправдами в монахи, воспользовался случаем и предложил молодому преступнику на выбор: или жестокое наказание, лишение будущности, или пострижение в архиерейство (вдруг!). Степан избрал последнее и превратился в Серафима. После этого события однажды Платон гулял с профессорами Академии по двору Троицкого монастыря (очевидно, Лавры) и занимался любимой своей забавой: взглянув на какой-нибудь предмет, он произносил первый стих, относящийся к этому предмету, а спутники должны были подбирать приличный второй стих. Взглянув на старый царский дворец, Платон произнес: “Чертоги зрю монарши”. Из толпы спутников немедленно послышался второй стих: “Погиб Степан от секретарши”. Этот Степан, или Серафим, оказался человеком бездарным» и пр. (С. 76). Таков рассказ, записанный московским историком. Епископ и даже митрополит сначала Московский, а потом Петербургский, первый член Русской правящей Церкви — не угодно ли? — из блудников: ради блуда, и только ради блуда, он «пострижен (посвящен?) в архиереи», по мнению С. М. Соловьева. Бедная Русская Церковь! Неужели таковы твои епископы и митрополиты? Прежде всего обратим внимание на отсутствие логики в рассказе. Все профессора знали, что они гуляют и ведут беседу с Платоном, который был сам монахом и, как видно даже из рассказа, покровительствовал монахам. И что же? В ответ на первый стих Платона: «Чертоги зрю монарши», они, забыв всякую деликатность и приличие, будто бы говорят: «Погиб Степан от секретарши». Да неужели же профессора не понимали, что таким ответом они прямо оскорбляли своего главного начальника? «Погиб от секретарши»! Так, значит, монашество есть погибель! И это будто бы мелют про-

фессора Духовной семинарии (или Академии) перед иерархом-монахом! Здесь нет склада. Еще лучшим опровержением невероятного рассказа служат биографические сведения о митрополите Серафиме. С. К. Смирнов, профессор Московской Духовной академии, много лет (1844–1870) преподававший здесь *русскую историю*, в «Истории Московской Славяно-Греко-Латинской академии» пишет: «Серафим (Стефан) Глаголевский родился в 1757 г. и учился сперва в Калужской, потом в Перервинской и Троицкой семинариях. В 1783 г. перешел в вышеназванную Академию, в которой слушал богословие и в то же время, поступив на содержание дружеского ученого Общества (находившегося под управлением известного масона Новикова), учился немецкому и французскому языкам, на которых мог говорить.<sup>1</sup> В 1785 г. определен в Троицкую семинарию учителем, а через год переведен в Славяно-Греко-Латинскую академию учителем же. Пострижен в монашество в *Законоспасском* монастыре 2 декабря 1787 г.» и т. д. Значит, он пострижен вовсе не в бытность семинаристом и в не в Троицкой лавре, как сообщает С. М. Соловьев, а в то время, когда он был учителем Академии и притом в Москве. Интересно отметить, что для пострижения его в монахи выискались даже препоны, которые не без труда пришлось преодолеть. «Когда Глаголевский, — пишет историк Смирнов, — объявил желание принять монашество, то начальство Академии требовало от него показания — сколько ему лет. Глаголевский написал: “По уверению моих родителей и по другим достовернейшим справкам имею от роду 30 лет; а что в семинарских ведомостях показано мне гораздо меньше лет, т. е. только 23, сие сделано по ошибке”. Пострижен он вследствие Синодского указа».<sup>2</sup> При

---

<sup>1</sup> Серафим в XVIII в. умел читать и говорить по-французски и по-немецки! Едва ли такого человека признает кто «бездарным», как делает С. М. Соловьев. Его считали даже либералом за то, что он стоял в связях с Новиковым и по этой причине очень долго не давали ему ректорской должности в Московской Духовной академии, несмотря на старания об этом митр. Платона (Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1877. III. Материалы. С. 49–50). Серафим слыл либералом — но этого, очевидно, не знал С. М. Соловьев, иначе он не стал бы поносить его. (Ср.: Вестник Европы. 1896, май. С. 442).

<sup>2</sup> История Славяно-Греко-Латинской академии. С. 358.

чем же тут мифическая секретарша? И так, «Степан» погиб совсем не от секретарши, а погиб он, по мнению читателей «Вестника Европы», от доверчивого пера нашего московского историка. Ничтожные анекдоты, не заслуживающие сколько-нибудь серьезного внимания, принимаются за подлинно исторические известия. Так пишется церковная история у нас.

*Попытка оправдать историка С. М. Соловьева.* — Он писал свои записки с намерением при благоприятных обстоятельствах исправить их, пересмотреть и что нужно изменить в них. Его сын, Вс. С. Соловьев, свидетельствует, что отец его говорил ему о своих «Записках»: «Когда освобожусь (т. е. когда окончит «Историю России»), я пересмотрю их, отделаю и дополню». Сам же Вс. Соловьев пишет с уверенностью, что «при окончательной редакции своей рукописи (записок) автор кое-что смягчил бы и многое дополнил бы говорящими за себя фактами».<sup>1</sup> Так, без сомнения и было бы, но неумолимая смерть (он умер на 60-м году жизни) расстроила все его планы. Что же касается вообще неправильного, невыгодного мнения о митрополите Филарете, то при его жизни оно встречалось у многих москвичей. Причина этого лежит, как это разъяснено А. М. Бухаревым, в характере митрополита Филарета не выставлять напоказ своей сердечной стороны. Я сам, пишущий эти строки, долго не понимал митрополита Филарета и относился к нему с предубеждением, как к человеку суровому и желающему мерить всех на свой аршин. Много вредило Филарету в моих глазах и то, что в детстве я наслушался разных неблагоприятных рассказов о нем от своего отца, сельского священника Московской епархии. Не понимаю, откуда он их набрался, и не понимаю того, как он мог изображать митрополита в таких красках, не видев от этого последнего ничего другого, кроме снисхождения, терпения и благодеяний. Долго я оставался в своем заблуждении относительно Филарета, пока в последнее время, пользуясь большим досугом, не перечитал его многочисленных интимных писем к Антонию (4 тома), Иннокентию (викарию), Филарету Гумилевскому, Алексию Муравьеву, родным своим и т. д. Тогда только я возлюбил его всей душой и считаю его гуманнейшим человеком, но скрывающим свою гуманность под маской официаль-

<sup>1</sup> Русский Вестник 1896, февр. С. 2–3.

ности.<sup>1</sup> — Нужно сказать, что С. М. Соловьев во дни своего отрочества был не в лучших жизненных условиях, чем и я. На нем отразилось неблагоприятно в церковном отношении влияние его матери. О ней он пишет: «Родные моей матери были большей частью светские, отсюда и большая часть знакомства состояла из светских же людей; было и несколько *духовных*, которых *мать очень любила* и которые своими привычками и поведением разнились от светских не к своей выгоде. *Эта противоположность*, которую мать старалась выставлять при каждом удобном случае, *производила на меня сильное впечатление, внушала мне отвращение от духовного звания*» (С. 82–83). Очень вероятно, что в этом кружке свободно, что называется, промывались косточки и митрополиту Платону, и архиепископу Августину, и митрополитам Серафиму и Филарету, и в особенности Филарету. Впечатление молодости не изгладилось у С. М. Соловьева и впоследствии. И если я так счастлив, что освободился навсегда от предубеждений против Московского святителя Филарета, то С. М. Соловьев, по горло углубленный в свой беспримерный исторический труд, не имел времени ознакомиться ближе с литературным достоянием, оставшимся от Филарета и сделавшимся известным уже после смерти последнего. Знаменитый историк, нужно полагать, и умер, не имея случая должным образом понять нашего великого святителя.

Вс. С. Соловьев, начав издавать «Записки» своего отца, прекрасно сделал, пропустив те страницы, где велась речь о Филарете. Его примеру, к сожалению, не последовал брат его Вл. С. Соловьев.

---

<sup>1</sup> Плодом моих домашних занятий Филаретом была публичная лекция, произнесенная в Московском Епархиальном доме 1 декабря 1904 г., в именины святителя, и напечатанная в «Душеполезном Чтении» за 1905 г. под заглавием: «Черты нравственного облика митр. Филарета». Она издана дважды: сначала в виде отдельных оттисков, а потом вошла в серию так называемых «Троицких Цветков», № 49 (под другим заголовком), издаваемых нашей Лаврой. 1906 г. — Много страниц посвятили мы защите нравственного характера этого иерарха в «Богословском Вестнике» за 1907 г., май. С. 132–142 (в статье: «Два пионера церковно-исторической науки»). Предлежащая статья есть новая попытка охранять честь и славу Московского святителя. Я становлюсь жарким адептом лучших филаретовских идеалов и его самого и нахожу в этом большое наслаждение.

Он включил в свое издание и эти страницы, но все же он был еще осторожен: самые резкие вещи и у него не нашли места. Но, безусловно, худо поступил новый издатель тех же «Записок», редактор «Вестника Европы»: он, по-видимому, не пропустил ни одного слова, невыгодного для репутации Московского святителя. Быть может, мы и не вправе этого требовать: ведь С. М. Соловьев во главе рукописи начертал слова: «Мои записки для моих детей, а если можно, и для других». Нет сомнения, слова эти написала рука его преждевременно, а все же они есть. Но ничто не мешало редактору «Вестника» пригласить какого-либо специалиста, который бы в видах беспристрастия своими подстрочными замечаниями смягчил бы безмерную резкость суждений знаменитого историка Соловьева о великом иерархе — Филарете Дроздове.





## ОБ УЧАСТИИ МИРЯН НА СОБОРАХ\*

(Историческая справка)

В последнее время во всех сферах русского государства поднялись вопросы и начали создаваться проекты о разного рода реформах и усовершенствованиях в правовых и бытовых отношениях. Естественно, что это общее у нас движение должно было захватить и русскую церковную сферу, тем более что с течением времени в положении Церкви набралось немало недостатков, которые нуждались в исправлении. Однако вопрос о преобразовании церковных дел вышел не прямо от лиц, правящих Церковью, а возбужден был со стороны. 12 декабря 1904 г. появился Высочайший указ, которым предписывалось пересмотреть существующие узаконения относительно иноверцев, раскольников и других русских сектантов. Государь Император возвещал: «Мы всегда имели сердечное стремление обеспечить каждому из наших подданных свободу верования и молитв по велениям его совести». В интересах возможно полного осуществления этого «сердечного стремления» известные правительственные органы должны были выработать правила широкой веротерпимости для вышеуказанных религиозных обществ. Ближайшим образом эта задача возложена была на тогдашний Комитет Министров, которому повелено было «войти в рассмотрение вопроса о наилучшем способе проведения в жизнь намерений Государя и представить ему же в кратчайший срок свои заключения» (слова Указа).<sup>1</sup> Та-

\* Впервые напечатано в журнале «Душеполезное Чтение». 1906. № 3.

<sup>1</sup> См. Высочайший указ, напечатанный в «Церковных Ведомостях». 1904. № 51–52. С. 526 и сл. Ср. таковой же указ в тех же «Ведомостях». 1905. № 18, которым (указом) утверждаются «положения», выработанные Комитетом Министров, относительно веротерпимости (С. 126 и сл.).

ким образом, как видим, Высочайший указ 12 декабря 1904 г. касался вопросов о положении иноверия и сектантства в России, но он же, не совсем ожидадно, имел последствием возбуждение вопроса о преобразованиях в самой Русской Церкви и созвании Всероссийского церковного собора с целью выяснения нужд Православия и указания средств к их удовлетворению.

Спрашивается: каким же образом первый вопрос послужил к возбуждению второго? Дело было таким образом: когда Комитет Министров, сообразно Высочайшей воле, начал выработать правила веротерпимости, на основании Указа 12 декабря 1904 г., то оказалось, что при даровании прав широкой терпимости иноверию, расколу и сектантству, положение господствующей Церкви, если она останется при прежних узаконениях, явится менее благоприятным, чем положение иноверцев и сектантов. Отсюда возник «вопрос, — говоря языком одного доклада, — о поставлении Православной Церкви в соответствующее ее достоинству положение, ввиду применения начала широкой веротерпимости к инославным исповеданиям, старообрядцам и сектантам».<sup>1</sup> Интересно, что вопрос этот поднят самим Комитетом Министров, и глава его г-н Вите взял на себя задачу составить записку о нуждах и недостатках Православной Церкви в России. Записка эта действительно была сочинена или же усвоена указанным лицом, и указывала на необходимость преобразований в положении Православной Церкви.<sup>2</sup> Предположено было обсудить содержание ее в особом совещании указанного Комитета и председателей департаментов Государственного Совета. Но этого не случилось. Вопрос о церковных преобразованиях из мирской сферы перенесен в сферу церковную, более компетентную и более заинтересованную этим делом. Государь Император, узнав о предположении Комитета ступить на стезю, мало свойственную этому последнему, письменно приказал: «Изъять

<sup>1</sup> Из доклада Св. Синода Государю. См. ниже.

<sup>2</sup> Жаль, что официальное издание Св. Синода, т. е. «Церковные Ведомости», не позаботилось напечатать этого любопытного документа. Его приходится отыскивать в крупных газетах. В журнале «Странник» проф. Ф. А. Курганов (см. декабрьскую книжку за 1905 г., статью «Либерализм») подверг эту записку жесточайшей и, как кажется, справедливой критике.

вопрос из совещания и передать на рассмотрение Св. Синода».<sup>1</sup> Таким образом дело о церковных реформах поступило, как и должно быть, на рассмотрение Синода.

Синод не замедлил этим важным делом. 13 марта 1905 г. состоялась воля Государя о передании его в высшее правительственное церковное учреждение, а к концу месяца Синод уже изготовил и соответствующий доклад на Высочайшее имя. Доклад этот препровожден был при «адресе» на имя Государя. В «адресе» говорилось: «Нуждается в пересмотре церковное управление». (Почему же только одно управление, — возникает невольный вопрос). Затем тут же указывается лучший путь к такому пересмотру. «Церковь Божия, — пишет Синод, — зиждется не на человеческих законах, но живет водительством Божественного Духа. Высшим проявлением ее жизни служит взаимная любовь христиан, имеющая своим необходимым выражением (?) соборы Вселенские и поместные. В восстановлении такого соборного начала, теперь не действующего, заключается насущная нужда Российской церкви, ибо в нем ее творческая сила и высшее нравственное достоинство».<sup>2</sup> В своем «докладе» на Высочайшее имя Синод подробнее формулирует свою мысль о необходимости созыва всецерковного собора в России. «Озабочиваясь устройением внутренней жизни Православной Российской церкви на начале канонического соборного управления, при полной автономии Церкви (“автономии”, добавим, только еще ожидаемой) во всех собственно церковных делах, Св. Синод полагает... в первопрестольном граде Москве созвать поместный собор из *всех епархиальных епископов* (курсив наш. — А. Л.) Российской церкви для обсуждения следующих вопросов: о разделении Церкви на церковные округа под управлением митрополитов; о пересмотре законоположений о существующих органах епархиального управления и суда; о благоустройении прихода; ...об усовершенствовании духовно-учебных школ». Затем перечисляются другие

<sup>1</sup> О преобразовании церковного управления в России // Церковные Ведомости. 1905. № 45. Ст. 1897 (часть неофициальная).

<sup>2</sup> Церковные Ведомости. 1905. № 52. С. 568 (часть официальная). Непонятно, почему «адрес» напечатан не вместе с «докладом», а на два месяца позднее последнего, хотя эти документы возымели движение одновременно.



предметы занятий собора, имеющие отношение к вопросу о церковном управлении. Доклад этот удостоился прочтения Государя, и на нем положена следующая резолюция от 31 марта 1905 г.: «Признаю невозможным совершить в переживаемое ныне тревожное время (война) столь великое дело, требующее и обдуманности, и спокойствия, как созвание поместного собора. Предоставляю себе, когда наступит благоприятное для сего время, дать сему великому делу движение и созвать собор Всероссийской церкви для канонического обсуждения предметов веры и церковного управления».<sup>1</sup> И такое благоприятное время для собора в текущем году уже наступило, как видно из Высочайшего рескрипта, данного 27 декабря 1905 г., в котором прямо говорится, что «ныне вполне благоприятно произвести некоторые преобразования в строе нашей Церкви», и возлагается на членов Синода определить время созвания собора.<sup>2</sup> По газетным известиям, таким временем будет сентябрь сего года. Интересно остановить наше внимание на том, что в вышеприведенной Высочайшей «резолюции» на «докладе» Синода Государь указывает задачу собора как в обсуждении предметов церковного управления, о чем только и говорится в синодальном представлении, так и «в обсуждении предметов веры», чего Синод, кажется, совсем не имел в виду. С таким прибавлением задачи собора расширяются, и бесспорно ко благу Церкви. Церковное управление есть нечто внешнее, от чего, как говорится, ни тепло, ни холодно для большинства членов православного общества; иное дело — «предметы веры»: здесь дело идет о самых жизненных нервах нашей души. И такое и другое отношение собора к этим вопросам живо интересует почти каждого из верующих. Мы, разумеется, не знаем, как поймет и исполнит будущий собор возложенное на него дело. Но важно то, что теперь русский собор не имеет права погрузиться в казуистику выработки разных форм управления, вроде консисторий, синодальных и митрополичьих канцелярий. Он должен будет заняться и более существенным и более плодотворным делом: о характере православной веры,

<sup>1</sup> Из доклада Синода Государю, помещенного в вышецитированной статье: «О преобразовании церковного управления...» // Церковные Ведомости. Ст. 1899.

<sup>2</sup> Церковный Вестник. 1906. № 1. С. 12.

в особенности в массах простого народа, и о способах к ее укреплению и облагораживанию...

Излагая содержание вышеуказанного «доклада», мы привели следующие точные слова Синода: «Поместному собору надлежит состоять из всех епархиальных епископов Российской церкви», и нарочито подчеркнули эти слова. Как понимать их? Нужно ли думать, что ими определяется состав членов предполагаемого собора? Нет ничего невероятного в допущении мысли, что Синод действительно держится такого рода представления. Потому что канонические узаконения, когда касаются состава членов собора, то упоминают всегда лишь епископов. Пересмотрим эти каноны. Из числа так называемых апостольских правил 37-е гласит следующее: «Дважды в году да бывает собор епископов и да рассуждают они друг с другом о догматах благочестия и да разрешают случающиеся церковные прекословия». (Первый собор, по правилу, должен происходить в 4-ю неделю Пятидесятницы, а второй — 12 октября.) Здесь речь идет только о епископах, как полноправных соборных членах. В таком же роде речь ведется и в 5-м пр. I Вселенского собора. «За благо признано, чтобы в каждой области дважды в год были соборы: чтобы все вообще епископы области, собравшись воедино, исследовали недоумения» (относительно отлученных от Церкви). Сроки для собора здесь указаны другие: перед Четыредесятницей и около осени. Видим, что по этому правилу рядом с епископами не ставится никого в качестве членов собора. IV Вселенский собор разделяет ту же точку зрения, в 19-м его правиле читаем: «Св. собор определил, чтобы в каждой области епископы дважды в году собирались воедино, где назначит епископ митрополии, и исправляли все, что откроется». Затем в правиле выражается прещение на тех епископов, которые без достаточного повода не являются на такие соборы. Сходно с этим о епископах, как действительных членах собора, говорит Трулльский собор в 8-м пр.: «Повелеваем быти ежегодно соборам епископов» и т. д. VII Вселенский собор (6-е пр.) со своей стороны подтверждает постановление Трулльского собора о созвании «областных соборов для канонических исследований посредством собрания епископов». Опять речь идет только о епископах. Правила соборов поместных также ничего не говорят о клириках и мирянах как о лицах, имеющих право заседать на соборах. Для примера приве-

дем одно (87-е) правило собора Карфагенского. Оно говорит: «Постановлено, чтобы каждый раз, когда надлежит собраться собору, благовременно приходили на оный епископы, которым не препятствует ни старость, ни болезнь, ниже какая-либо тяжкая необходимость». (См. еще Карфаген. пр. 27-е, Лаодик. пр. 40-е и др.)

Таковы правила церковные. Но рядом с правилами, которые обыкновенно бывают немногословны, а потому не договаривают всего, существует практика, история. В этих последних сферах нужно искать ответа на те вопросы, какие оставляют нерешенными каноны. Обратимся же к церковной практике древнего, наиболее поучительного для нас, времени, спросим историю: что скажут они нам в разъяснение недоумения: были ли членами соборов одни епископы или в этом случае рядом с ними имели место и другие представители церковного общества?

Оставив в стороне вопрос о том, участвовали ли на соборах другие члены церковной иерархии, кроме епископов, так как при малом объеме епархий в древности (епархию составлял даже один какой-нибудь город с прилежащими селениями) епископ был членом клира и не отделялся от него, — допросим древнецерковную практику и историю: имели участие в деятельности соборов обыкновенные верующие, миряне? Этим вопросом займемся особенно потому, что в настоящее время при рассуждениях о составе будущего Всероссийского собора наша пресса очень заинтересована именно этим вопросом: будет ли представлен на нем мирской элемент Церкви, и если будет, то какая роль будет ему отведена?

Если обратимся к истории за справками о том, допускалась ли мирская часть церковного общества к участию в деятельности соборов, то увидим, что вопрос этот в разное время решался различно.

Посмотрим, как он решался во времена древней Церкви, т. е. в классическую эпоху жизни Церкви. По отношению к нашему вопросу в истории этой Церкви можно различать два периода: первый, обнимающий второй и третий века христианства, так как в это время начинает развиваться и утверждаться учреждение соборов (церковные соборы собственно появляются никак не ранее последней трети II в., да и в это время они остаются еще новинкой), и второй период, обнимающий последующие века, когда соборная система достигает полного развития и по достижении такого развития начинает клониться к упадку (говорим о периоде Вселенских соборов).

При тех воззрениях, какие существовали во II и III вв. на взаимные отношения иерархии и мирян, этим последним ни в каком случае не мог быть прегражден доступ на собиравшиеся по разным поводам соборы. А воззрения эти были таковы. Принимая во внимание слова ап. Петра (1 Петр. 2, 5.9) о христианах: «Вы священство святое, вы род избран, царское священство», церковные писатели II и III вв. ясно раскрывали воззрение, что христиане своего рода священники, имея в виду под этим не идею всеобщего священства, а ту близость, которая должна соединять пастырей и пасомых и из какой образуется единая и нераздельная Церковь. Тертуллиан ни на минуту не хочет выпустить из внимания мысль, что нет такой черты, которая бы разделяла мирянина от священника, и которая указывала бы на большое расстояние, удаляющее их друг от друга. Он внушает верующим: «Иисус Христос сделал нас священниками Богу, Отцу Своему». Он находит, что никак не следует представлять себе иерархию как что-то отдельное от мирян. В этом смысле он спрашивает: «Откуда епископ и клир? Не из среды ли всех?» Ориген, со своей стороны, обращаясь к епископам своего времени, говорит: «Грешит против Бога каждый епископ, который исполняет свое служение не как раб с прочими со-рабами, т. е. верующими, но как господин их».<sup>1</sup> Таким образом, Ориген поставляет иерархию и мирян совершенно как бы на одной линии, по их церковно-общественному положению. Особенно твердо указывают на права мирян в церковной деятельности, и в частности соборной деятельности, две таких знаменитых Церкви III в., как Карфагенская и Римская. Когда в Карфагенской церкви возник большой вопрос о принятии в Церковь падших, т. е. таких христиан, которые так или иначе выразили нетвердость в вере во время гонения, то св. Киприан находил, что такой вопрос может быть решен только представителями от всего церковного общества; он говорил, что нужно «составить общий совет с епископами, пресвитерами, диаконами, исповедниками и твердыми в вере мирянами, и рассудить о деле падших». Миряне, по его воззрению, являлись необходимыми членами собора. Таков вообще был принцип Киприана, очень жаркого приверженца соборного управления. Римская церковь тех же времен держалась таких же мыслей. Киприан получил от римского клира письмо, в котором говорилось:

<sup>1</sup> Лебедев А. П. Духовенство древней Церкви. М., 1905. С. 111–112.

«Мы согласны с тем, что нужно рассуждать о деле падших, составив общий совет с епископами, пресвитерами, диаконами, исповедниками и твердыми в вере мирянами. Ибо нам представляется, — аргументируют авторы письма, — весьма ненавистным и тяжким, чтобы немногие рассматривали учиненное многими; да и не может быть твердым то определение, о котором будет известно, что не было на него согласия большинства».<sup>1</sup>

Но от теорий обратимся к самим фактам. Как происходили соборы II и III вв. и как велико было в них участие мирян? О самых первых соборах II в. мы очень мало знаем. Во всяком случае они были очень просты и часто носили черты пастырских беседований в интересах пасомых. Самыми ранними историческими соборами считаются церковные собрания, направленные против монтанистов и их лжеучения (ок. 175 г.). Анонимный писатель, цитируемый Евсевием, как думают, Аполлинарий, епископ Иерапольский, говорит об этих соборах: «Верующие начали часто и во многих местах Азии собираться и исследовать новое учение, а, исследовав, объявляли его нечестивым и отвергали как еретическое». Значит верующие, т. е. миряне, принимали деятельное участие в соборах против монтанизма. Однако же эти соборы не были каким-нибудь нестройным сборищем народа, без всякого авторитетного руководства. Тот же писатель (епископ) сообщает следующие сведения о своем участии на этих соборах. «Быв недавно, — говорит он, — в Анкире Галатийской и найдя, что Понтийская церковь оглушена криком о новом пророчестве (монтанистических пророках), а лучше сказать — лжепророчестве, я, сколько мог, при помощи Божией, беседовал в Церкви в течение многих дней и рассматривал отдельно как это, так и все другое, что мне предлагали: Церковь торжествовала от радости и утверждалась в истине; а противники были тогда же отвергнуты. После этого тамошние пресвитеры, в присутствии сопресвитера нашего Зотика, просили меня, чтобы я оставил им письменный памятник того, что сказано было против отвергавших учение истины» (очевидно, просили чего-то вроде протоколов собора). Таким образом, на этом соборе были и пресвитеры (если под словами «пресвитеры», «сопресвитер наш» не нужно понимать настоящих епископов).<sup>2</sup> Вот

<sup>1</sup> Творения св. Киприана. Киев, 1891. Т. I. С. 217, 221.

<sup>2</sup> *Евсевий*. Церковная история. Кн. IV. Гл. 16.

образец одного из древнейших, еще не оформившихся, соборов, инициатива которых принадлежала «верующим» в точном смысле этого слова. Такого рода мало оформленные соборы встречаем и позднее, в III в. Один из таких соборов описан Дионисием, епископом Александрийским, главным его деятелем. Собор этот любопытен во многих отношениях. Дело происходило в Египте, в Арсинойском округе, или принадлежавшем к епархии Дионисия, или же входившем в состав его Египетской митрополии. Здесь был раньше епископ Непот, но теперь, когда здесь открылся собор, никакого епископа в Арсиное не видим. Непот был писателем и оставил после себя между прочим книгу, в которой развивал хилиазм, т. е. учение о будущем чувственном тысячелетнем царствовании Христа с верующими. Учение это нашло себе многих сторонников в Арсиное, и Дионисий счел себя обязанным выступить на борьбу с ним. Составился собор. Картину деятельности собора рисует сам Дионисий в следующих чертах. «Быв в Арсинойском округе, где издавна усилилось это (указанное) учение до того, что произошли расколы и отложения целых церквей, я созвал пресвитеров и учителей тамошних братий<sup>1</sup> и убеждал в присутствии желавших того братий исследовать упомянутое учение всенародно. Тогда-то предложили мне известную уже книгу Непота, и я подряд три дня от утра до вечера сидел с ними, стараясь разобрать ее содержание. Тут я весьма радовался, видя основательность и любовь к истине, внимание и понятливость братий. Мы предлагали свои вопросы, сомнения и согласие — в порядке и с благопристойностью; принятых однажды мнений не хотели защищать с упорством и настойчивостью, если они не оказывались верными; мы не уклонялись и от возражений, но по возможности старались каждую из подлежащих рассмотрению мыслей разобрать глубже и доказать основательно; не стыдились также переменять свой взгляд и согласиться с другими, если требовал того рассудок, но добросовестно и без притворства, с отверстыми Богу сердцами, принимали то, что подтверждалось доводами и изречениями Св. Писания».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Это были не учителя церковно-приходских школ, каких тогда не было, а так называемые харизматические учителя, раскрывавшие учение веры во имя Духа Св. (1 Кор. 12, 28–29; Ефес. 4, 11). См. о них в вышеуказ. книге А. П. Лебедева (С. 22–25).

<sup>2</sup> *Евсевий*. Церковная история. Кн. VII. Гл. 24.

Чудная картина! Замечательно отношение первого по значению епископа Египетского к меньшей братии, какой можно считать всех лиц, диспутировавших с великим человеком. Он сам учился у своих учеников: истина для него дороже его ранга и авторитета. Без сомнения, в числе лиц, диспутировавших с Александрийским иерархом, немало было и самых обыкновенных мирян; это видно из того, что он хвалит «основательность братий», а также и из того, что он не отказывался «соглашаться с другими», значит, без различия с кем бы то ни было, если доводы этих других были убедительны. Собор продолжался без отдыха целые три дня — какова ревность к своему долгу у председателя собора! Дух христианской гуманности виден во всех даже малейших чертах деятельности участников собрания.

Еще более интересных подробностей, любопытных для нашего вопроса, находим в деятельности западных (латинских) соборов III в. Соборы эти происходили в Карфагене, под председательством св. Киприана. Св. Киприан, как мы уже знаем, руководился тем принципом, что соборы должны иметь представителей из всех церковных слоев. Так именно и было на соборах его времени. Вот, например, как он сам описывает соборную деятельность, выразившуюся в рассуждениях об обратном приеме в Церковь отпавших от нее, так называемых «падших». «Мы, которые должны отдать отчет Господу, тщательно взвешиваем и осторожно испытываем, кого следует принять и допустить в Церковь. Допущению некоторых настолько препятствуют или их преступления, или упорное и твердое сопротивление наших братьев (т. е. присутствовавших на соборе мирян), что вовсе нельзя принять их без соблазна и опасности для большинства (т. е. необходимым оказывалось принимать во внимание массы верующих). О если бы возлюбленный брат, — обращение к епископу Римскому Корнелию, — ты мог быть здесь с нами, когда эти несчастные возвращаются в Церковь. Ты увидел бы, чего стоит мне склонить к терпению наших братьев, чтобы они, умерив сердечную досаду, согласились на принятие злых и на заботу о них. Они радуются и довольны, когда возвращаются менее виновные и еще сносные люди, напротив, ропщут и противятся (вот как далеко заходило дело, заметим мы: миряне чувствовали себя могучим элементом собора) всякий раз, когда возвращаются в Церковь люди неисправимые и дерзкие, запятнанные участием в жертвоприношениях или прелюбодеянием и к тому же еще надменные. Едва

убеждаю я народ, даже силой вынуждаю (вот как далеко простира-лась настойчивость мирян на соборах, должны отметить мы), чтобы не противились принятию таковых». Из приведенного отрывка одного письма св. Киприана открывается, что на соборах Карфагенских миряне являлись почти такими же полномочными их членами, как и лица иерархического чина. Любопытны слова, которыми заканчивается приведенный нами отрывок Киприана. Он пишет: «Досада братьев (принужденных уступить ему) сделалась тем справедливее, что тот или другой принятый мной по снисхождению моему, несмотря на сопротивление и противоречие народа, впоследствии оказывались гораздо худшими, чем какими были прежде и не могли сохранить покаянной веры, потому что шли сюда без истинного покаяния».<sup>1</sup> Эти слова св. Киприана очень замечательны. В них выражается раскаяние этого епископа в том, что он не послушался голоса мирских членов Карфагенского собора, а пожелал настоять на своем, потому что, настояв на своем — на снисхожительности, — он не улучшил дело, а ухудшил: те, кого он брал под свою защиту, не оправдали его надежд, к ущербу для его епископского авторитета. Вообще мирские члены собора оказывались проницательнее руководителей этого последнего. — О другом Карфагенском же соборе, созванном при том же Киприане для разрешения вопроса, следует или не следует перекрещивать тех, кто обращается в Церковь от еретических обществ, где они и были крещены (собор ок. 256 г.), известно, что на нем присутствовало великое множество народа (*maxima pars plebis*),<sup>2</sup> несмотря на то, что вопрос был чисто церковный и притом казуистический.<sup>3</sup>

Для того чтобы яснее представлять себе, как велось дело на соборах II и III вв. и чтобы точнее определить роль, достававшуюся здесь на долю мирян, попытаемся начертать картину соборной деятельности указанного времени. Впрочем, наша речь будет коротка: никаких

<sup>1</sup> Творения св. Киприана. Т. I. С. 266–267 (Письмо к Корнелию).

<sup>2</sup> *Hefele. Conciliengeschichte. Freib., 1873. Bd. I. S. 18.*

<sup>3</sup> Мы при этом ничего не говорим о соборах, собиравшихся при избрании новых епископов: участие народа в них — дело несомненное. Вопрос достаточно обследован нами в книге «Духовенство древней Церкви», к которой и отсылаем любознательного читателя. См. здесь главы «О взаимных отношениях духовенства и народа».



актов (протоколов) соборных до нас не дошло; приходится довольствоваться отрывочными сведениями. — Заседания соборов происходили публично в храме, после богослужения. Епископы (мы говорим главным образом о так называемых больших соборах) сидели полукругом, в центре которого находилась книга Евангелия или Крест, как было, по крайней мере, несколько позднее. Сзади епископов восседали пресвитеры. Диакон стояли, находясь возле своих епископов. Община мирян присутствовала на заседаниях стоя. Заседание начиналось с того, что присутствующим излагали какой-либо вызванный нуждами времени вопрос. Затем председатель предлагал дело на обсуждение всех присутствовавших. После того как вопрос казался достаточно выясненным, дело предлагалось председателем на голосование епископов. Председатель подавал свой голос последним. Если вопрос не мог быть решен единогласно, то он решался по большинству голосов; исключение представляло решение догматического вопроса: требовалось единогласное принятие соборного определения, почему не соглашавшиеся с определением объявлялись еретиками и отлучались от Церкви. Состоявшееся постановление собора сообщалось народу, присутствовавшему на соборе, который своими возгласами выражал свое согласие. Голоса епископов вместе с высказанными на соборе суждениями заносились в протокол. Протокол этот подписывался епископами или их заместителями (независимо от сана, им принадлежавшего), а также иногда пресвитерами. После этого от лица собора составлялось послание, которое сообщалось для руководства епископам местного округа, а также иногда представителям и других Церквей.<sup>1</sup>

Теперь определим правовое значение различных членов соборного состава. О епископах утверждают, что «право личного голоса на соборах принадлежало только одним епископам».<sup>2</sup> То есть решающим голосом здесь обладали одни епископы и только они одни. Пресвитеры, восседавшие подобно епископам на соборе, облада-

<sup>1</sup> Гидулянов П. В. Митрополиты в первые три века. М., 1905. С. 178–180.

<sup>2</sup> Там же. С. 137. Сочинение г-на Гидулянова есть магистерское сочинение университетского происхождения, автор не имел и не имеет отношения к церковным сферам, а потому не может быть заподозрен в «клерикализме».

ли совещательным голосом; их выслушивали на соборе, но правом решения вопросов в окончательной форме они не пользовались, да и за множеством епископов в первенствующей Церкви в этом и не было никакой надобности. О мирянах, присутствовавших на соборах, мы знаем, что известное постановление, утвержденное голосом епископов, объявлялось присутствующему народу, который возгласами и выражал свое согласие с этим постановлением. Было ли это простой формальностью или же имело особый смысл? Нет, выражение согласия со стороны народа не было делом пустым. Не без основания говорят, что «на каждом соборе должна была присутствовать христианская община (миряне) со своим клиром, ибо решение одних епископов само по себе не имело никакой правовой (канонической) силы. Все зависело от рецепции (принятия), почему рецепция известного определения со стороны городской общины (мирян) предполагала принятие его со стороны целого церковного округа», предстоятели которого собирались на собор. «Без участия же общины в лице ее представителей немислимо было сколько-нибудь авторитетное решение какого-либо общего вопроса».<sup>1</sup> И это было сообразно господствующему тогда представлению о тесной связи епископа и народа; тогда любили повторять: епископ в Церкви и Церковь (народ) в епископе. Рассуждая так о значении мирских представителей на соборах II и III вв., мы, однако же, не должны преувеличивать его, и это будет оправдываться фактами. В самом деле, мы уже знаем, что миряне на соборах не сидели, а стояли. Конечно, действительные члены соборов сидели, а не стояли; если же миряне здесь не сидели, это показывало, что они были далеко не равноправны с прочими членами соборов. В одном известии по этому случаю встречается несколько странное выражение, в котором говорится, что один собор составиля «в присутствии *даже* (etiam) предстоящего народа» (praesente etiam stantium plebe).<sup>2</sup> Это замечание имеет какой-то ограничительный смысл, им дается знать как бы о некотором снисхождении. Из других известий о соборах того же времени можно выводить еще и другого рода заключение. Так, св. Киприан при сообщении сведений о приготовлениях к одному собору замечает, что этот последний должен происходить «в

<sup>1</sup> Там же. С. 173.

<sup>2</sup> Эти слова (*Hefele*. Bd. I. S. 18) принадлежат св. Киприану.

присутствии народа, которому также за его веру и страх должна быть воздана честь».<sup>1</sup> Этими словами как будто бы дается знать, что народ потому допускается на собор, что он заслужил этого отличия своим бесстрашием, а не потому, что на это народ имеет неотъемлемое право. Из других замечаний того же Киприана открывается, что, по-видимому, на собор являлись не все желающие из числа мирян, а только такие, которые оказались «твердыми в вере».<sup>2</sup> Значит, происходила фильтрация, выбор: нужно было обратиться на себя особое внимание предстоятелей Церкви, чтобы удостоиться чести — попасть на собор. Миряне становились в зависимость от авторитетных лиц. Не следует ли отсюда, что даже и в III в. не очень-то широко отворялись двери собора мирским людям?<sup>3</sup> Во всяком случае,

<sup>1</sup> Творения св. Киприана. Т. I. С. 133.

<sup>2</sup> Там же. С. 217.

<sup>3</sup> Мы еще ничего не сказали о соборе Апостольском, на который часто ссылаются теперь в доказательство будто бы большого участия здесь простых верующих. Мы нарочито оставили речь о соборе Апостольском до настоящего времени в нашей статье. Ибо сравнение соборов II и III вв. с названным собором покажет, что дело там и здесь происходило приблизительно одинаково. На Апостольском соборе полноправными членами его были: апостолы (= епископы) и пресвитеры, ибо св. Лука говорит: «Апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения дела» (*Деян.* 15, 6). На соборе произносят речи (вместо прений) одни апостолы, эти, так сказать, епископы тех времен. Вопрос решен без участия прочих верующих (мирян), хотя они на соборе несомненно присутствовали (*Деян.* 15, 12–23). Участие верующих понадобилось лишь тогда, когда нужно было отправить соответствующее цели послание в Антиохию; это участие (*Деян.* 15, 22) со стороны верующих было выражением согласия с постановлением Апостольского собора. Это было то же, что и рецепция мирян, имевшая место на соборах III в. По нашему суждению, эти последние служат лучшим комментарием для собора Апостольского, когда речь идет о роли верующих на нем. — Однако знаем, что не все согласятся с этими нашими рассуждениями, потому что некоторые писатели текущего времени усматривают в истории Апостольского собора признаки иного, большего значения здесь мирян. Говорят, что в ст. 12 замечается: «Тогда (после речи Петра) умолкло все собрание». Если «умолкло», рассуждают, значит, перед этим оно говорило, вело речи. Так ли это? Едва ли. Немецкий комментатор Гольц-

последующие времена церковной жизни показывают, что соборная деятельность очень удобно могла обходиться без участия мирян, по крайней мере, без участия их в виде значительных масс.

Переходим к обозрению истории соборов дальнейшего периода церковной жизни, имеем в виду эпоху Вселенских соборов. В этом периоде самое видное место по отношению к нашему вопросу занимают, конечно, Вселенские соборы; на них и сосредоточим главное, хотя и не исключительное, внимание.

---

ман при объяснении этого стиха пишет: «Из неоднократного упоминания (в гл. 15) о молчании (*Silentium*) католические экзегеты делают вывод, что речи вели на Апостольском соборе только клирики» (то есть, значит, не миряне). Причем этот ученый в полемику с этими экзегетами не пускается (*Holtzmann. Commentar zum neuen Testament. Freib., 1892. Bd. I. S. 380*). Иначе объясняет дело другой немецкий комментатор (Мейер-Вендт). Он полагает, что слова «тогда умолкло все собрание» имеют отношение к 5-му стиху и в нем находят для себя объяснение. Дело в следующем: «Некоторые из фарисеев, уверовавшие» (во Христа), перед временем собора вступили в спор с апостолом Петром, доказывая, что «должно обрезать язычников и соблюдать закон Моисеев» (— 5). Но эти же «некоторые», будучи на соборе, после речи Петра здесь, не решались вступить в споры, почему св. Лука и заметил о собрании: «Тогда умолкло собрание» (— 12) (*Meyer-Wendt. Apostelgeschichte. Götting., 1899. S. 261*). А пожалуй, возможно давать и такое объяснение этому стиху. Когда Петр кончил речь, собрание выразило свое согласие какими-либо краткими формулами вроде: «так, верно, да будет» (как бывало часто на соборах), а затем «умолкло». Лука отметил этот перерыв, не упомянув о словах собрания, ввиду их незначительности и обычности. (Подобное же указывается в «Апост. Пост.». Кн. VIII. Гл. 3, где речь идет об аналогичном явлении.) — Приверженцы разбираемого взгляда иногда останавливают внимание на словах, в которых замечается, что послание собора в Антиохию отправлено было от лица «апостолов и пресвитеров со всей Церковью» (— 22). «Со всей Церковью» — значит, говорят: не апостолы и пресвитеры составляли собор, а все верующие. Но это не более, как обычный оборот, употребляемый всегда, когда какой-либо собор извещал других о результатах своей деятельности (*Евсевий. Церковная история. Кн. VII. Гл. 30*). Интересные в нашем смысле замечания о соборе Апостольском можно находить у проф. Мищенко: «К вопросу о составе предстоящего собора». Киев, 1906. С. 5–7, и у архиеп. Сергия: «Церковные Ведомости». 1906. № 1. С. 14.

Вот открылся и действует I Вселенский собор. Какое место занимают в нем миряне, народ? На этот вопрос один из русских ученых богословов отвечает так: «На I Вселенском соборе, кроме 318 отцов присутствовало очень много мирян, явившихся на собор для рассуждения и состязания *о вере* и вообще для выяснения своих догматических мнений. Не говоря о верных, т. е. полноправных членах — мирянах, здесь были даже язычники-философы, вступавшие в философско-богословские дебаты с отцами собора. Они допущены, очевидно, для целей выяснения истины». (Источники у автора не указаны.)<sup>1</sup> Но мы осмеливаемся думать, что приведенные нами слова написаны автором скорее для затемнения, чем для «выяснения истины». Присутствие мирян на I Вселенском соборе есть не что иное, как историческая иллюзия.<sup>2</sup> Чтобы рассеять ее, мы должны разъяснить, откуда взялась эта иллюзия. Писатели IV в. ничего не говорят о спорах мирских лиц с отцами собора, даже не упоминают об их присутствии там: ни церковный историк Евсевий, сам бывший на этом соборе и описавший его, ни Афанасий Александрийский, ни Евстафий, епископ Антиохийский, участники этого собора, оставившие свои сказания о нем же, не знают никаких мирских людей, чем-либо заявивших себя на Никейском соборе. Первый, кто сообщает краткие сведения о присутствии и деятельности мирян здесь — это *латинский* писатель Руфин, который в написанной им краткой церковной истории (*Historia ecclesiastica*) упоминает о споре языческих философов с православными епископами на соборе и о посрамлении первых одним простым необразованным исповедником (*Lib. I, cap. 3*). Но откуда Руфин взял свое известие, никто не знает. Сам же этот историк не может считаться свидетелем достоверным, не только потому, что он был историком

<sup>1</sup> *Архим. Михаил (проф.)*. Из кого должен состоять церковный собор // *Церковный Вестник*. 1905. № 15. С. 465.

<sup>2</sup> Достойно сожаления, что эту иллюзию поддерживают в настоящее время и другие писатели, как, например, проф. Н. А. Заозерский, не взявший на себя труда познакомиться с источниками рассказа («Богословский Вестник». 1903. Т. I. С. 699), а за ним г-н С. Троицкий (в статье «Церковный собор и миряне» // *Церковные Вестник*. 1905. № 45. С. 1415), списавший цитату у г-на Заозерского (*Mansi*. II, 1061), не давая отчета о том, что она значит.

некритичным и малосведущим, но и по другим причинам. Он не был современником Никейского собора и написал свою «Церковную историю» в начале V в., следовательно, с чужих слов; притом для него, как человека латинской расы, греческий Восток, где происходил собор, был страной чуждой по языку, тем же, чем для нас являются западные государства. Такой историк может быть лишь сомнительным авторитетом в науке. Вообще, по нашему мнению, рассказ Руфина есть не более, как анекдот, один из тех ходячих анекдотов, каких немало можно было наслушаться на Востоке. Следующим писателем, касавшимся тех самых философов, о которых говорит нам Руфин, был греческий церковный историк Сократ. Разумеется, как греческий историк, он авторитетнее Руфина, но и о нем нужно сказать, что он свою «Церковную историю» писал много позднее того времени, когда действовал Никейский собор, а именно, она появилась незадолго до IV Вселенского собора (451 г.). Следовательно, написана спустя более ста лет после Никейского собора, а такого рода историк не может иметь большой ценности в показаниях о том, что случилось столетием раньше, если у него нет документов, относящихся к этому отдаленному прошлому. Впрочем, нужно сказать, что Сократ скорее говорит в нашу пользу, чем против нас. Сам Сократ удостоверяет, что он знал, читал и пользовался «Церковной историей» Руфина. Значит, он знал и известный нам рассказ последнего. Но передает этот рассказ Сократ значительно иначе. У нас нет оснований думать, что греческий историк исправляет рассказ Руфина, пользуясь какими-либо новыми слухами или известиями. Как человек умный, Сократ исправил рассматриваемый рассказ, вероятно, руководясь только историческим тактом и чутьем. Он говорит, что в Никею «собрались<sup>1</sup> и многие искусные в диалектике миряне, готовые защищать каждый свою сторону». (Вероятно, здесь имеются в виду диалектики с арианским направлением, но принадлежавшие к разным арианским партиям.) Но затем у Сократа говорится нечто такое об этих мирянах-диалектиках, что заставляет сомневаться в том, чтобы они в самом деле присутствовали на соборе. Историк продолжает: «Незадолго до собрания еписко-

---

<sup>1</sup> Здесь употреблено слово «Συμπαρήσαν», которое в русском переводе Сократа (I, 8) передано словами «были на соборе», но это перевод неправильный, как явствует из контекста.

пов в одном месте (в Никее) диалектики перед многочисленным народом показывали опыты словесной борьбы». Выходит, таким образом, что споры философов велись перед народом, а вовсе не на соборе. Вслед за тем Сократ рассказывает о случае (сходно с Руфином, но короче): как один исповедник своей мудростью посрамил диалектиков. Но очевидно, и этот случай был не на соборе, потому что в заключение Сократ говорит: «Диалектическая суматоха тогда прекратилась; затем епископы сошлись в одно место, а за ними явился и царь», после чего начинается у историка сказание о Никейском соборе (*Сократ*. I, 8). Что отсюда следует, ясно само собой. Сократу нужно поставить в заслугу как то, что он вопреки Руфину догматические споры мирян в Никее относит ко времени до открытия собора: он, конечно, хорошо знал, что «философско-богословских дебатов у мирян с отцами собора» происходить не могло; так и то, что он «языческих философов», о которых шла речь у того же Руфина, превращает в арианских диалектиков: языческие философы, конечно, не интересовались христианскими догматами, и отцы собора не приняли бы на себя труда понапрасну тратить время на споры с язычниками о глубоких тайнах христианского учения.

Как бы то ни было, из вышеприведенных сказаний Руфина и Сократа<sup>1</sup> создалась целая легенда об участии мирян на соборе Никейском и о спорах здесь философов с отцами собора. Творцом этой легенды был Геласий, епископ Кизический V в. Его перу принадлежит повесть, начинающаяся рассказом «о том, как философами говорено было многое в защиту Ария против собора св. отцев и как один из них был обращен к вере Христовой простыми словами одного св. старца».<sup>2</sup> Повесть эта поражает читателя множеством анахронизмов и несообразностей как в обрисовке действующих лиц, так и в изложении раскрываемого ими церковного учения. Наука очень низко ценит тот труд Геласия, в котором заключается вышеуказанная повесть.<sup>3</sup> Тем не менее благодаря этой-то измышленной

<sup>1</sup> Что касается историка Созомена, то он (I, 18) лишь воспроизводит сказание Руфина.

<sup>2</sup> Повесть эта в русском переводе находится в I-м томе русского издания «Деяний Вселенских соборов». Казань, 1887. С. 42–65.

<sup>3</sup> Имеем в виду его сочинение «*Consilii Nicaeni commentarius*». Разбирать его нам нет надобности — это уже сделано. См.: *Смирнов К.*

повести, сказка о большом участии мирян в деятельности Никейского собора укоренилась в умах христианских начетчиков, и к сожалению, и по настоящее время проскальзывает под перо даже людей, принадлежащих к разряду ученых. На Геласии легенда закончила свое развитие, да и дальше идти было уже некуда. Чтобы понять полную несостоятельность рассказа Геласия, нужно принять во внимание, что он писал и действовал в конце V в., когда ничего нового нельзя и неоткуда было взять относительно знаменитого Никейского собора. Между I Вселенским собором и временем деятельности Геласия жила целая плеяда церковных историков (Сократ, Созомен, Феодорит, Филосторгий), не знавших почти ничего из того, что говорит Геласий о философах и отцах собора. Пора уже перестать верить в обветшалую легенду.

Итак, по нашему мнению, действующих мирян на Никейском соборе не было. Были лишь такие, какие пришли сюда из любопытства, а равно и такие, какие служили, так сказать, декорумом собора, например, свита императора Константина, присутствовавшего на соборе и принимавшего деятельное участие в его определениях. Вот единственный мирянин, о котором известно, что он разделял заботы отцов о возможно лучшем решении соборных вопросов. Как известно, соборные заседания в Никее открыты были речью Константина Великого, в которой он выражал свое искреннее желание привести всех к единению и в то же время заявлял, что он далек от мысли присваивать себе суд в делах веры. Но тем не менее он принимает участие в разрешении спорных вопросов, сам подвергает их исследованию с целью согласить разномыслящих и всех привести к единодушию, убеждает одних и усовещевает других, как говорит об этом его биограф Евсевий. Да и сам Константин приписывал себе большое значение в рассматриваемом отношении. Он писал, по заключении собора: «Присутствуя на соборе, я сам дотоле подвергал все надлежащему исследованию, пока угодная Блжустителю всех Богу мысль не была озарена светом, как основание единения, так что не оставалось более места разномыслию или спору о вере».<sup>1</sup> Так и было на деле. Таким образом, для Никейского собора достаточ-

---

Обозрение источников истории I Вселенского собора. Ярославль, 1888. С. 309–345.

<sup>1</sup> Жизнь Константина. Кн. III. Гл. 13, 17.



но было и одного этого полновластного мирянина. И с ним одним, нужно полагать, немало было хлопот у отцов Церкви;<sup>1</sup> а умножение мирян здесь лишь увеличило бы эти хлопоты, как это доказывают последующие Вселенские соборы и их деятельность.

При рассмотрении, с нашей точки зрения, истории Церкви IV в., к сожалению, нам не на чем остановиться, кроме I Вселенского собора. Потому что история II Вселенского собора нам мало известна и притом она совсем не дает материала, в частности, для нашего вопроса. Разве остановим некоторое внимание на одном из поместных соборов этого времени — Сардикийском (347 г.). Но он может иметь интерес для нас, скорее, как отрицательная инстанция. До нас дошли лишь правила этого собора. Большая часть этих правил, нужно добавить, очень интересных по своему содержанию, вносилась на собор в готовом виде его председателем Осией, епископом Кордубским (Кордовским), причем, по их прочтении, епископы, составлявшие членов собора, единодушно выражали свое согласие на принятие правил. Подобным же образом велось дело, когда предлагались собору правила, предъявляемые от лица каких-либо епископов, кроме Осии. Поэтому, в конце почти каждого правила Сардикийского встречаем прибавки вроде следующих: «Все епископы сказали: всем угодно; все епископы отвечали, что совет (правило) этот им угоден и представляется весьма приличным; все епископы сказали, что им это угодно, и что отнюдь не должно нарушать этого; все епископы сказали: и это постановление нам нравится».<sup>2</sup>

Переходим к изучению истории III Вселенского собора, от которого сохранились до нас подробные акты. Собор, как известно, происходил в городе Ефесе, очень большом и торговом. Первым делом тогдашний император, Феодосий II, приказал очистить город от элементов, которым, по его рассуждению, нет места на соборе: таковыми оказывались, наряду с монахами, и всякие миряне. Он приказывал, чтобы «как мирян, так и монахов, и собравшихся уже, и имеющих еще собраться, всячески отдалять от Ефеса, как людей *не нужных* для предстоящего исследования догматов: не надобно, — добавлял император, — допускать, чтобы они производили смяте-

<sup>1</sup> Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V в. Изд. 3-е. СПб., 1904. С. 39–40, 44–48.

<sup>2</sup> См. правила Сардикийского собора в любом их издании.

ние и препятствовали мирным постановлениям отцев собора». Однако собор не мог вести своего дела без участия хоть некоторых мирян. Таковым был прежде всего императорский уполномоченный комит (граф) Кандидиан, присланный из Константинополя. Ему дана была очень большая власть. «Он должен был заботиться, — слова императорской грамоты, — чтобы от неприязненных взаимных расположений (конечно, членов собора) разномыслие не дошло до больших размеров и чтобы от могущего произойти беспорядочного шума (на соборе!) не замедлилось тщательное исследование истины». Мало того, этому Кандидиану внушалось блюсти, чтобы «каждый (отец собора) без злобы (!) выслушивая, что говорится, или присоединялся к этому, или возражал (?), и чтобы таким образом, через предложение мнений и решение их, исследование истинного учения окончилось бы без всякого смущения (?) и получило бы утверждение только неоспоримое и всем угодное». Нельзя сказать, чтобы полномочия Кандидиана были малы: он чуть ли не становился председателем Вселенского собора. Император, впрочем, предостерегает константинопольского графа, чтобы «он нисколько не вмешивался в происходящее исследование о догматах, ибо не принадлежащему к числу святейших епископов неправильно будет, — верно рассуждает император, — вмешиваться в дела церковные». В заключение тому же графу поручается, чтобы ранее окончания собора ни один отец его не мог оставить Ефеса ни с тем, чтобы уехать домой, ни с тем, чтобы выехать в другой город, ни с тем, чтобы поехать к императору в столицу.<sup>1</sup> Попросту сказать: все св. отцы собора попали под графскую опеку! Теперь посмотрим, как наш граф выполнил данные ему поручения. Кандидиан явился на собор и, после некоторого пререкания с его членами, прочел грамоту государя. Затем, «находясь в заседании и оставляя его», он пригрозил отцам, чтобы в точности было исполнено предписанное императором: «Я увещевал их, — рассказывал он после, — не делать ничего опрометчивого» (!). Но, как выходит из дальнейшего повествования Кандидиана, отцы не вняли его благоразумным советам, а поступили по своему усмотрению. Во-первых, оказалось, что они, без графского спроса, низложили еретика Нестория, во-вторых, грамоту о его низложении выставили на видном месте города, в-треть-

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов в рус. перев. Т. I. С. 195–196.

их, разослали по стогнам этого последнего глашатаев, возглашавших всенародно о низложении еретика. Граф не мог простить этого отцам. Он распорядился чисто по-военному: «Я сорвал грамоту», — хвалился он, глашатаев заставил замолчать, а «святейшим епископам запретил предпринимать что бы то ни было сверх того, что предписано благочестивейшим императором». Одним словом, он взял да закрыл собор! В оправдание своего образа действия, Кандидиан указывал на то, что он будто бы и сам потерпел насилие от собора. Он рассказывал, что когда была прочитана на соборе, при вышеупомянутом случае, царская грамота, и что когда затем он стал внушать отцам, «чтобы все покорились требованиям грамоты», то будто бы епископы «с бесчестьем изгнали его из своего собрания» под тем предлогом, что он «не имел права участвовать в их постановлениях».<sup>1</sup> Мы не знаем, произошло ли на самом деле изгнание графа из соборного заседания. Но нисколько не удивимся поступку собора, если он совершился. Кандидиан хотел войти на собор его председателем, но на это права он не имел. — Дела на соборе шли неладно. Ввиду этого, на подмогу Кандидиану, император послал из Константинополя в Ефес другого уполномоченного сановника — графа Иоанна. Но этот новый посланник натворил в Ефесе поистине диковинные дела. Он должен был сообщить членам Вселенского собора императорскую грамоту очень неприятного содержания: в ней заключалось приказание государя отдать под стражу, под арест главных представителей собора (Кирилла Александрийского, Мемнона, предстоятеля церкви Ефесской, и Нестория, если не удастся примирить последнего с двумя первыми). Как же поступил с этим делом второй граф, прибывший из столицы? Он сначала, по его словам, «почтительно приветствовал всех епископов, собравшихся в Ефесе», но нашел, что все они были взволнованы и в смятении. Нужно было употребить меры к их взаимному примирению. Поэтому он скомандовал, чтобы все они, «без всякого замедления» на другой же день явились к нему на квартиру. Епископы, за исключением Мемнона, точно исполнили волю строгого графа. Но когда при этом столкнулись друг с другом две партии — православная и несторианская, то, как естественно, произошли «шум и смятение». Водворить мир между ними Иоанну было не по си-

<sup>1</sup> Деяния... Т. I. С. 256–257.

лам, да едва ли он и умел это сделать. Поэтому он начал действовать чисто полицейским путем. Он приказал вывести из своего дома Кирилла и Нестория. Затем тот же Иоанн, по его откровенному сознанию, «не столько убеждением, сколько силой, — если нужно говорить правду, замечает решительный граф, — заставил весь собор выслушать императорский рескрипт» с вышеуказанным содержанием. Наконец начались аресты. Нестория он отдал под арест «начальнику именной стражи»; Кирилла отдал под стражу какому-то «благородному надзирателю четвертой школы». Оставалось дело за Мемноном. Иоанн приказал привести его к себе, а затем отдал и его под арест какой-то «именитой придворной страже». «Вот что сделано мной в первый день»,<sup>1</sup> — такими словами заканчивает Иоанн, ревностный придворный чиновник, свой рапорт, отправленный императору.

Принимая во внимание эти и другие факты, в которых выразилось непопозволенное вмешательство мирского элемента в сферу духовных дел в Ефесе, можно спросить себя: уж не чудом ли каким Ефесский собор 431 г. не сделался первым «разбойничьим» собором?

Прелюдией к IV Вселенскому собору был поместный (или патриарший) Константинопольский собор 448 г. Мы тем более должны остановить на нем свое внимание, что это один из очень немногих поместных соборов древности, акты которых сохранились до нас в полном составе. Известно, что на нем происходил, под председательством патриарха Флавиана, суд над Евтихием. Делом Евтихия были заинтересованы придворные сферы, а потому император Феодосий II послал для присутствия на главном заседании собора придворного чиновника патриция Флоренция. По-видимому, он послан был с целью контролировать ход соборной деятельности по делу Евтихия. Этот Флоренций, являясь на собор, в котором речь шла о вопросах веры, правильно понимал, что не его дело пускаться в рассуждения о догматах, как он это и заявлял; он не считал себя «собеседником епископов» на соборе. Однако же, на деле, он очень далеко простирает свою любознательность, вмешивался в догматические прения и старался руководить соборным делопроизводством. Так, Флоренций говорил: пусть будет предложен Евтихию запрос, как он верует и что утверждает, а потом пусть спросят его,

<sup>1</sup> Там же. С. 321–322.

почему он теперь говорит так, а прежде мудрствовал иначе? Он же, обращаясь к Евтихию, спрашивал его: «Если Матерь (Христа) единосущна с нами, то, без сомнения, и Сын (Ее) единосущен нам?» Или он же обращался с таким вопросом к тому же лицу: «Скажи, признаешь ли ты два естества (во Христе) и Его единосущие нам?» В заключение, нимало не обинуясь, прямо выражает свое суждение относительно Евтихия: «Не признающий (каков и был Евтихий), что во Христе два естества, верует неправо». <sup>1</sup> При всем том Флоренция нельзя упрекать в излишней назойливости, хотя лучше было бы, если бы он предоставил вести дело суда над еретиком самому Константинопольскому иерарху, оставаясь сам на втором плане.

Переходя к истории IV Вселенского собора, мы прежде всего напомним читателю, что первоначально этот собор предполагалось созвать в Никее, с которой соединены славные воспоминания о I Вселенском соборе. Этим объясняется, почему некоторые правительственные распоряжения, имеющие в виду IV Вселенский собор, касаются города Никеи. Таково, например, распоряжение императрицы Пульхерии об удалении из Никеи и ее окрестностей, ради спокойствия собора, некоторых бродячих монахов и мирян. В грамоте Пульхерии говорилось: «Как мы узнали, некоторые монахи и миряне, привыкшие возмущать и расстраивать Богу приятное благочестие, покушаются произвести шум, восставая против того, что нам угодно; поэтому мы повелеваем всячески изгонять из города и областей и монахов, и мирских, которых никакая причина не призывает на собор, чтобы на составившемся соборе, без всякого возмущения и шума, совокупно всеми утвердилась истина». <sup>2</sup> Таким образом, императорская воля закрывает двери собора для нечиновных мирян, ожидая от них лишь вреда для соборной деятельности. Императорской грамотой Маркиана приглашались на собор лишь одни епископы. Обращаясь к митрополитам, государь писал: «Пусть твоя святость, с какими угодно будет тебе епископами Церквей, находящихся под твоим управлением, которых (епископов) признаешь ты способными и опытными в учении Православия, — поспешит прибыть в Никею». Римский папа Лев I, адресуя

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Казань, 1879. Т. III. С. 125–128, 130, 153.

<sup>2</sup> Там же. С. 51–52.

свое послание предположенному собору, приветствует лишь одних «священников Господних»,<sup>1</sup> понимая под ними, по терминологии актов Вселенских соборов, епископов (в отличие от пресвитеров, которые здесь всегда называются этим своим именем), и давая знать, что только епископов он считает подлинными членами собора. — Что действительно, с точки зрения того времени, подлинными членами собора могли и должны быть одни епископы, это ясно доказывает и сам IV Вселенский собор, на своих заседаниях в Халкидоне. Так, при одном случае отцы собора заявляли: «Зачем кричат клирики? Собор составляют епископы, а не клирики». При другом случае члены того же собора выражали следующее требование: «Мы просим вон выгнать лишних. Император созывал епископов: собор составляют епископы, лишние зачем кричат»<sup>2</sup> (т. е. дозволяют себе возгласы). Очевидно, собор стоял на очень определенной, казавшейся ему не подлежащей сомнению, точке зрения.

Итак, теперь для нас ясен состав членов IV Вселенского собора. Но если, по идее, он и исключал все элементы, кроме епископского, на практике дело было несколько иначе. На соборе появилось, по распоряжению императорской курии, значительное количество мирян: а именно, «сановники» и «сенат». И роль этих мирян на соборе оказалась очень значительной, иногда даже переходящей границы. Постараемся передать главные факты, относящиеся к этому вопросу. Первое обнаружение их деятельности выразилось в следующем. Папские легаты потребовали, чтобы архиеп. Александрийский Диоскор, известный руководитель «Разбойничьего» собора, был предан суду; они говорили: «Пусть он даст отчет, почему дерзнул составить собор без авторитета апостольского (папского) престола». Заявление это отзывалось претенциозностью. Сановники, поэтому, сказали: «Нужно, чтобы вы изложили, в чем собственно Диоскор виноват». Но потом они постановили такое решение о Диоскоре: «Тебе пока остается отвечать на обвинение».<sup>3</sup> Другой подобный же случай. Феодорит, епископ Киррский, появился на соборе. Некоторые члены собора, подозревая его в склонности к несторианству, потребовали его удаления. В дело вмешиваются санов-

<sup>1</sup> Там же. С. 50, 52.

<sup>2</sup> Там же. С. 74, 76.

<sup>3</sup> Там же. С. 66–67.

ники; они заметили: «Феодорит снова получил свое (епископское) место от святейшего архиепископа Рима». Этим указывалось, что хотя собор «Разбойничий» лишил Феодорита сана, но что это теперь перестало иметь значение.<sup>1</sup> Те же миряне считают своим делом принять участие в допросе Диоскора; они от него первого требуют ответа, почему на соборе Ефесском («Разбойничьем») не было читано знаменитое догматическое послание папы Льва I: «Прежде сам отвечай, по какой причине не было этого чтения»,<sup>2</sup> — спрашивали они Диоскора. В течение дальнейшей соборной деятельности те же сановники, нимало не обинуясь и не заботясь о приличиях, упрекают некоторых членов собора в самопротиворечии и в несоблюдении правил. Так, когда довольно большая группа членов прежнего «Разбойничьего» собора, вошедшая теперь в состав Халкидонского собора, раскаяваясь в допущенном ими ранее осуждении Константинопольского патриарха Флавиана, восклицала: «Все мы согрешили, все просим прощения», то сановники, не без иронии, заявили: «А ведь прежде вы объявляли, что силой и необходимостью были вы вынуждены подписать неписанный лист, на котором потом уже появился приговор об осуждении Флавиана?» К тем же епископам они обращались с упреком, почему они против правил на соборе Ефесском («Разбойничьем») осудили заочно Евсевия Дорилейского, не позволив ему лично явиться туда, на что этот епископ имел все права?<sup>3</sup> Эти же мирские сочлены собора позволяли себе даже отечески журить заседавших здесь епископов, кажется, забыв, кто они (сановники) сами и где они находятся. Когда раздались на соборе разные восклицания, очень обычные в подобных случаях, вроде: «Убийцу Диоскора вон изгоните, Феодорита низвергли правила, многая лета сенату», то сановники изволили провозгласить: «Эти простонародные восклицания и неприличны епископам, и бесполезны».<sup>4</sup> Но возникает вопрос: приличны ли подобные замечания со стороны сынов по адресу их отцов?

Интересно отметить участие сановников на этом соборе при совершении важнейшего дела — составлении вероопределения. От-

<sup>1</sup> Деяния... Т. III. С. 69–70.

<sup>2</sup> Там же. С. 79.

<sup>3</sup> Там же. С. 88, 95.

<sup>4</sup> Там же. С. 70.

крывая одно заседание, приуготовительного характера по отношению к составлению вероопределения, они говорили: «Ныне должно исследовать, рассуждать и стараться о том, чтобы утвердить истинную веру, ради которой преимущественно и составился собор. Вы знаете, — наставительно говорили они, — что вы дадите отчет Богу (неужели епископы-то этого не знали? — заметим мы), каждый из вас, и за свою душу, и за всех нас, которые желаем, чтобы и учение о предметах веры было правильное, и всякое сомнение было устранено единомыслием, единославием, и согласным изложением (веры) и учением всех св. отцев».<sup>1</sup> Нельзя не сказать, что было бы целесообразнее, если бы подобную речь говорил патриарх, а «сановники» и «сенат» слушали. А если вышло наоборот, то уж, конечно, не отцы собора виноваты. С такими же странными и неуместными речами выступают эти лица, когда им, неизвестно для какой цели, понадобилось потребовать от каждого из отцев собора письменного изложения веры. Сановники внушали: «Каждый из почтеннейших епископов настоящего собора пусть поспешит изложить на письме, как он верует, без всякого опасения, имея перед очами страх Божий».<sup>2</sup> Нужно думать, что сановники желали получить от членов собора, так сказать, материал для предполагаемого вероопределения. Но если так, то это была бесполезная затея, возможная лишь со стороны лиц, мало понимающих то, чего они хотят. Отцы собора указанного требования сановников и не подумали исполнить. Самое вероопределение Халкидонского собора не так скоро составлено было собором, как хотелось того сановникам, которым, быть может, обременительно было заседать при исполнении непривычных дел. Сначала, из рук его составителей, вышло такое вероопределение, которое возбудило споры среди соборных членов. Нужно было сделать пересмотр его, но этого далеко не все желали. Тогда сановники прибегли ни больше, ни меньше, как к угрозам. Если собор не согласится на указанный пересмотр определения, при тех условиях, которые казались наилучшими сановникам, то он должен быть закрыт и собран будет новый в римский областях, чуть ли не под председательством папы. «Если и этого не захочет ваша святость (т. е. пересмотра), знайте вы, что в западных областях имеет

---

<sup>1</sup> Там же. С. 228.

<sup>2</sup> Там же. С. 220. Ср.: Т. IV. С. 6.



быть собор, так как ваше благочестие не захотело здесь сделать бесспорного постановления о православной вере».<sup>1</sup> После этого дело уладилось. Епископы более не противились.

В конце концов члены Халкидонского собора так привыкли руководиться указкой сановных мирян, что когда в заключение деятельности его было провозглашено возвышение Константинопольской кафедры, в силу которого эта последняя в иерархическом отношении должна была занимать второе место после Римской кафедры, что совсем не входило в планы римских легатов, руководившихся специальной папской инструкцией на этот счет, то легаты, эти самые независимые члены рассматриваемого собора, не нашли другого исхода, как обратиться за помощью и милостью все к тем же императорским сановникам. Легаты взывали к сановникам: «Апостольский престол приказал нам, чтобы все делалось при нас (на соборе), и поэтому, если что-нибудь во вчерашний день сделано (имеется в виду, правило о возвышении Константинопольской кафедры) вопреки правилам, в наше отсутствие, то мы просим ваше превосходительство приказать отменить это».<sup>2</sup> Ответ сановников не нашел себе места в актах Халкидонского собора.

Во всяком случае, скажем в заключение наших справок по истории IV Вселенского собора, едва ли можно сомневаться в том, что отцы собора немного стали бы печалиться, если бы сановников на соборе совсем не было, и что, напротив, они возрадовались бы, если бы сановники, хотя и присутствовали на нем, но возможно точно отыскали ту границу, которая указывала бы, где кончается их дело и начинается не их.

О трех последних Вселенских соборах нам мало придется говорить, потому что в рассматриваемом нами отношении они не возбуждают интереса. V Вселенский собор не имел других членов, кроме епископов; на нем не было даже уполномоченных лиц от императорского трона. Почти ничего особенного нельзя сказать и о VI Вселенском соборе. Обращают на себя некоторое внимание следующие слова грамоты императора Константина Погоната, с которой он обратился к Константинопольскому патриарху Георгию: «Просим и повелеваем вашему блаженству собрать в нашем цар-

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Казань, 1878. Т. IV. С. 48.

<sup>2</sup> Там же. С. 169.

ствующем городе всех митрополитов и епископов, принадлежащих к вашему святейшему престолу».<sup>1</sup> Из этих слов грамоты открывается не только то, что собор состоял из епископов, но и что царская власть озаботилась о возможно большем привлечении их на собор. На всех заседаниях его присутствовали император и его свита. Первый, вероятно, по принципу очень корректно держал себя здесь, а свита следовала его примеру.<sup>2</sup> — VII Вселенский собор состоял из «святейших иереев», т. е. епископов, но наряду с ними являются на соборе и лица монашеского чина. Мирской элемент сначала показал себя очень нелюбезным к собору — имеем в виду войско. Оно было недовольно противоиконоборческим направлением отцов и, недолго думая, устроило мятеж против них. Правительство должно было перенести заседания собора из Константинополя, где сначала и открылся собор, в Никею. Здесь на заседаниях собора видим государственных чиновников, которые или молча слушали соборные прения, или если вмешивались в происходившее, то помнили о церковном авторитете собрания. Последнее заседание собора происходило в Константинополе, в присутствии императрицы Ирины и ее сына Константина, при этом торжественно провозглашено было определение собора о чествовании св. икон. Дело происходило во дворце, куда открыт был доступ и для наро-

---

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Казань, 1882. Т. VI. С. 16.

<sup>2</sup> Архим. Михаил, исполненный стремления во что бы то ни стало указать мирских участников на Вселенских соборах, говорит о VI Вселенском соборе: «Видную роль играет здесь простой нотариус, св. Андрей Критский, не имевший никакой церковной степени. По словам пролога, там он являлся доблестным, против еретиков, воином Иисуса Христа и много содействовал собору отцов» (Церковный Вестник. 1905. № 15. С. 466). Но, во-первых, пролог не надежный источник. Основываясь на прологе, можно доказать, что святитель Николай принимал живое участие на I Вселенском соборе и даже ознаменовал себя известного рода действиями; но на деле он совсем и не присутствовал на этом соборе (Лебедев А. П. Духовенство древней Церкви. С. 484). Во-вторых, «пролог» о. Михаила в своих показаниях не сходится ни с «Житиями святых» Димитрия Ростовского, где Андрей именуется архидиаконом и является представителем Иерусалимской патриархии на соборе, ни с древним «Житием» св. Андрея, где о нем рассказывается нечто другое (Аналекта иерусалимской стахиологии. СПб., 1898. Т. 5. С. 172–173).

да. В актах собора замечено об этом так: императорский дворец был полон народа; весь (?) город и воинские чины присутствовали здесь. Они и славословили, и радостно благодарили Бога.<sup>1</sup>

Рассматривая факты участия мирян на соборах Восточной церкви до конца периода Вселенских соборов, нельзя не замечать, что участие это с течением времени все убавлялось и убавлялось, параллельно с тем, как вообще быстро здесь стало падать господство соборной системы управления Церкви.

Из нашего очерка истории древних соборов, рассмотренных нами с нужной нам точки зрения, открывается, что мирской элемент на церковных соборах в те времена представлен был вообще слабо. Но это зависело не от того, что иерархи устранили народ от церковных дел: этого доказать нельзя, и не от того, что миряне оставались чужды религиозным вопросам: было бы напрасно приписывать им такое равнодушие к Церкви. Дело объясняется много проще. Между епископами и мирянами тогда не было большого различия в религиозно-умственном отношении. Что знали епископы по части религии, то же знали и миряне; чему сочувствовали епископы, тому же сочувствовали и миряне. Припомните историю соборов древности: на них мы не встречаем никаких следов противоборства духовенства и народа. В сущности, в лице епископов на соборе был представлен и народ. Епископов древности можно назвать мирянами в рясе. Тогда никаких духовных школ и не было. Все учились в одних и тех же мирских школах, одним и тем же наукам и по одним и тем же книгам. Тогда духовенство не носило такой яркой окраски, какую имеет оно, например, в наше время, вследствие изолированности наших духовных школ. Кому не известен тип нашего семинариста; образовалось даже особое слово: «семинарщина». Духовного звания в древнее время совсем не существовало. Всякий мог сделаться священником, епископом. Естественно, верования и идеалы этих духовных лиц ничем существенно не отличались от верований и идеалов народных. Нужды, вкусы, потребности пасомых пастыри хорошо знали, даже и не прибегая к обывательской экспертизе. Даже духовного правительства в нашем смысле слова не было. Народ и понятия не имел о так называемом

---

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Казань, 1873. Т. VII. С. 61, 75, 397–398, 589, 629.

клерикализме. Множеством нитей духовное начальство тогда было соединено с массами народа. Ввиду этого, представительство народа на соборе и не очень было нужно. Епископы и были представителями народа. Народ притом вполне доверял и беспристрастию, и компетентности своих духовных руководителей: епископы решили так, значит «так» и нужно, рассуждал народ. Колебания в народном настроении сами собой отражались и на епископских соборах, как это видим в эпоху арианскую и иконоборческую. Вот, по нашему мнению, объяснение того явления, почему народный элемент был слабо выражаем на соборах.

Теперь спрашивается: как быть в настоящее время? Призвать ли мирян на предполагаемый Всероссийский собор или нет, и если призвать, то с каким значением? Вопрос этот нас, русских, застал врасплох. Давным-давно никаких соборов в России не было, и мы не знаем, как его решить. Поэтому в духовной прессе появляются очень несогласные суждения по вопросу об участии мирян на соборе. (Говорю: в духовной прессе, так как светская печать равнодушно относится к ожидаемому собору.) Есть голоса, относящиеся вполне отрицательно к появлению мирян на нашем соборе. Таков, например, голос Антония (Храповицкого), епископа Волынского. Он пишет: «Не ради умножения епископской чести, а ради сохранения чистоты божественной веры мы восстаем против допущения на соборе кого бы то ни было, кроме епископов, а противоположные домогательства имеют именно противоположную цель: изменить самый богоучрежденный строй христианства, изменить самые каноны. Светские писатели желают там видеть мирян уже совершенно антииерархическими и антисловными целями». Дальше у автора идет характеристика наших «доморощенных богословов “Нового времени”». «Я думаю, — замечает потом преосв. Антоний, — что если бы для участия на соборе пригласить в полном составе любую каторжную тюрьму, то она не могла бы в такой степени опозорить нашу св. веру и прогневить Бога, как подобные кандидаты в члены поместного собора». <sup>1</sup> Последняя фраза наделала немало шума в газетах и частных беседах. В ней, конечно, много гиперболического. Однако припомним: распятый разбойник пове-

<sup>1</sup> Антоний, еп. Волынский. Докладная записка Св. Синоду // Богословский Вестник. 1905. Т. III. С. 708–710.

рил Христу и в Его мессианское призвание, а книжники и первосвященники отвергли Христа.

Второй род мнений по вопросу имеет своим выразителем Сергия (Страгородского), архиепископа Финляндского. Этот преосвященный спрашивает: «Можно ли, стоя на строго-канонической точке зрения, утверждать, что (клирики и) миряне имеют право наравне с епископами участвовать с решающим голосом в областных (митрополитанских) соборах? Ответ может быть только отрицательный», — заявляет архиепископ. Тем не менее он признает «желательность, а если угодно, и необходимость участия мирян в предстоящем Всероссийском соборе». Правда, цитируемый автор хотел бы допустить мирян на собор лишь с совещательным голосом, но находит возможным и здесь сделать уступку. «К сожалению, — замечает он, — при настоящем настроении церковного общества трудно ожидать, чтобы не-епископы удовлетворились одним совещательным голосом, особенно ввиду исключительных задач предстоящего собора».<sup>1</sup> — Но едва ли не больше всего раздается голосов в пользу безусловного допущения мирян с самыми широкими полномочиями. Нам говорят: «Двухсотлетнее отсутствие соборов и современное положение высшей иерархии, не избираемой, как встарь, самими Церквами, т. е. клиром и народом самих вдовствующих Церквей, обязательно требует участия в соборах (низшей иерархии и) мирян. Хотя бы этого и никогда не было прежде, это обязательно должно быть теперь, ибо никогда не было такой обособленности частей церковного тела, такой разрозненности их, какую мы видим теперь, а потому и такой необходимости воссоздать единство разрозненного. Спрашивается, что полезнее и желательнее для Церкви? То ли, чтобы собор состоял не из одних епископов, но был признан Церковью, или то, чтобы он состоял из одних епископов, но рисковал (?) быть не признанным Церковью. Каковы же будут или могут быть последствия такого непризнания? Предвидеть их совершенно нетрудно. Епископы выработают и утвердят на соборе проект устройства дел; но Церковь скажет, что она не одобряет такого устройства, не желает его и признает несоответствующим ни действительным ее потребностям, ни хранимому ею преданию. Права или неправы будет

<sup>1</sup> *Сергий, архиеп.* О составе ожидаемого собора // Церковные Ведомости. 1906. № 1. С. 15.

эта невольно отрешившаяся от епископов Церковь, но раскол произойдет, а его-то и необходимо избежать».<sup>1</sup> Эти и подобные мысли повторяются и другими писателями, являющимися защитниками мирского представительства на соборах. «На ожидаемом русском соборе, кроме неперменных членов его — всех епархиальных архиереев, должны непременно присутствовать и выборные от (духовенства и) мирян. В наши дни заметен очень сильный интерес к вопросам Церкви у большого количества мирян. И дать возможность этому интересу, скажем даже, ревности выразиться в церковных суждениях через своих представителей на соборе, значит объединиться всем в единое стадо Христово. Не допустить же их до собора — значит у одних погасить этот огонь ревности, у других вызвать недоверие к архипастырям и Церкви, а третьих совершенно оттолкнуть от нее».<sup>2</sup> Другие к этим аргументам прибавляют еще следующее: «Между законодательным собором и богослужебным собранием, с церковной точки, зрения никакой разницы нет, и составлять собор из одних епископов так же противно духу христианства, как и богослужение без народа».<sup>3</sup> — Наконец, приведем еще мнение, которое, не отвергая в принципе участия мирян на будущем соборе, однако же опасается возможности некоторых неблагоприятных обстоятельств на первых же шагах к осуществлению этого начала. Мнение это было выражено бывшим обер-прокурором, К. П. Победоносцевым, в особом циркуляре по поводу подготовлений к собору. Здесь говорится: «Участие на соборе представителей (клира и) мирян, если бы таковое было признано необходимым, вызывает чрезвычайно трудный и сложный вопрос о выработке такого порядка для избрания представителей, который при применении его не вызвал бы неудовольствия, неудобств и затруднений».<sup>4</sup> В самом деле, если еще несостоявшаяся Государственная Дума возбуждает массу неблагоприятных толков и неудовольствий: все и всем недовольны — и правилами о выборах, и отношениями правительства к выборным партиям, и условиями деятельности бывшей

<sup>1</sup> Всецерковный собор. От группы петербургских священников // Богословский Вестник. 1905. Т. III. С. 752–753.

<sup>2</sup> Церковный Вестник. 1905. № 21. С. 646.

<sup>3</sup> Церковный Вестник. 1905. № 46. С. 1447.

<sup>4</sup> Церковный Вестник. 1905. № 45. С. 1900.

Думы; то какой массы неудовольствий можно ожидать от общественных выборов мирян на собор: при том беспокойном и раздраженном состоянии, в котором находится наше общество, явится много недовольных выборами мирян на собор, как бы их ни производили, — будут говорить о подтасовках «депутатов», или о неумелости в производстве выборов, будут раздаваться жалобы на неудачный контингент «депутатов» и т. д. Еще не собравшись, собор может потерять свой престиж, как случилось уже с Государственной Думой.

Конечно, на нас, т. е. авторе этой статьи, не лежит обязанности выразить свой голос о том, из кого, по его мнению, должен состоять первый русский церковный собор. Нам понадобилось дать «историческую справку» об участии мирян на прежних соборах. Это мы и сделали. На этом и оканчивается наша работа. Но если бы нас спросили: «Однако, как вы сами думаете на этот счет?», то мы сказали бы, что безопасней было бы собрать первый русский собор из епископов, причем каждый из них мог бы приехать сюда в сопровождении лица пресвитерского чина, лица свободно избранного епархиальным духовенством. Решающий голос пусть принадлежит епископам, а пресвитерам — совещательный. Этот собор и должен разрешить очень сложный вопрос: об участии мирян на дальнейших соборах. Приведем одно из оснований, почему, по нашему мнению, будущий собор должен состоять из епископов, облеченных властью решать вопросы: к соборам мы совсем не привыкли, и вести дела общим голосом не умеем. Нужно начать дело с собора не столь многочисленного, на котором легче урегулировать порядок и согласие. Ведь и одни-то епископы едва ли скоро и удобно наладят ход соборных заседаний. Ведь и они не приобвыкли к парламентской стихии, да и между ними возможно несходство во мнениях по очень важным вопросам. Мы вполне присоединились бы к следующим словам Антония, епископа Волынского: «Дай Бог, и нам-то (одним), епископам, сговориться (на соборе) единодушно, без разделения и раскола».<sup>1</sup> Собор, по нашему мнению, должен происходить публично, а это налагает на членов его большую ответственность не только за определенное постановление, но и за каждую мысль, можно сказать, за каждое слово, высказанное на соборе.

---

<sup>1</sup> См. вышеуказанную статью // Богословский Вестник. 1905. Т. III. С. 710.

Все содеянное, все речи соборных ораторов сейчас же будут становиться предметом газетных толков, общественных пересудов и, как теперь водится, беспощадной критики! Ведь немалая будет беда, если собор вместо умиротворения умов увеличит зло, внеся раздор в среду епископов, а через то и в среду верующих. История показывает, что иногда соборы не удовлетворяли лиц с серьезными и глубокими требованиями и поставляли этих последних в оппозиционное отношение к самому этому церковному институту. Григорий Богослов о каком-то прежнем соборе говорил следующее: «Опять собор епископов, и опасно, чтобы и ныне еще нам не остаться в стыде, если и этот собор будет иметь такой же почти конец, как и прежний». Тот же Григорий, на приглашение епископа Тианского приехать на предполагаемый собор, отвечает отказом, мотивируя так свой отказ: «Зовешь к себе — и я спешу, но только на сближение с тобой одним. А соборам и беседам кланяюсь издали с тех пор, как испытал много — скажу скромнее — дурного» от них. Даже на приглашение самого императора Феодосия Великого прибыть на один поместный собор в Константинополе Григорий посылает отрицательный ответ, причем делает следующую характеристику соборов своего времени. «Если должно писать правду, то моя мысль — уклоняться от всякого собрания епископов; потому что я не видел еще ни одного собора, который бы имел во всех отношениях полезный конец. Любопытность и любоначалие выше всякого описания. Поэтому безмолвие признал я единственной безопасностью для души».<sup>1</sup>

Ради различных предполагаемых удобств, вышеуказанный нами архиеп. Сергей проектирует поместные соборы у нас составлять так: пусть будет верхняя палата — святительский собор, и нижняя палата — церковно-народный собор. Епископы, значит, не сольются с мирянами.<sup>2</sup> Конечно, такое разделение было бы полезно и для предупреждения возможности конфликта между иерархическим и мирским элементами собора. Но две палаты — это уже будет не собор, а парламент.

<sup>1</sup> Творения св. Григория Богослова. М., 1848. Т. VI. С. 206, 243, 252.

<sup>2</sup> Церковные Ведомости. 1906. № 1. С. 16.





## УРОКИ И ПРИМЕРЫ ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ СОБОРОВ — ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ПРЕДСТОЯЩЕМУ ВСЕРОССИЙСКОМУ СОБОРУ\*

Ввиду имеющего в непродолжительном времени открыться русского церковного собора в Москве — предположено создать его весной будущего 1907 г., — конечно, было бы очень полезно составить себе более или менее ясное представление о том, чем, какими вопросами и делами, займется этот собор и каким образом, т. е. руководясь какими правилами и нормами, он станет и может разрешать эти вопросы и устроить подлежащие его компетенции дела. Предстоящий русский церковный собор, конечно, явление совсем новое для настоящих поколений нашего духовенства и народа. Но он, по своей идее и деятельности, не может и не должен быть чем-нибудь совсем новым в истории Церкви. Раньше было много соборов в христианском мире, в особенности много было их в древности, в эпоху древней Вселенской церкви. Следовательно, естественно возникает вопрос: может ли история этих прежних соборов быть чем-либо полезна для предстоящего собора? Может ли она давать более или менее определенные правила и уроки, которые могли бы служить руководством для этого собора? В настоящее время лицо, интересующееся ожидаемым русским собором, в состоянии иметь под руками и пользоваться очень ценным материалом, отпечатанным по распоряжению высшей церковной власти и способным слу-

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Душеполезное Чтение» за 1907 г. Ч. I. С. 21–62.

жить и к разъяснению тех самых вопросов, которые мы сейчас поставили. Такой материал находится в следующих изданиях: «Журналы и протоколы высочайше утвержденного Предсоборного присутствия»<sup>1</sup> и «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» («Материалы к предстоящему Всероссийскому церковному собору»)<sup>2</sup>. Мы, однако же, не думаем возлагать на себя скучного и неблагодарного труда ознакомить читателя с существенным содержанием и выводами, заключающимися в указанном собрании документов; а изберем самостоятельный путь в разрешении намеченной нами задачи. Указанное же собрание документов останется для нас не более, как сырым материалом.

Итак, где может и должен предстоящий собор искать и находить правила и уроки для руководства в подлежащей ему деятельности? Принимая во внимание, что это будет русский собор, следовательно, поместный собор, можно было бы думать, что собор наш должен искать указанное руководство в практике и тактике древних поместных соборов. Но такая точка зрения нам представляется узкой и неправильной. Не говоря уже о том, что поместные соборы древности были не очень авторитетны и оставили по себе мало следов в исторической литературе (протоколы их редко записывались), наш собор должен выйти очень грандиозным: здесь восстанет во весь свой рост могущественнейшая, первейшая из Православных Церквей — Всероссийская. Перед ней все остальные Православные Церкви — то же, что малые дети, и во всяком случае не больше, как меньшие братья; Российская Церковь теперь — это проснувшийся богатырь, значение которого пора понять и прочим Православным Церквам. Поэтому, уроки для себя она может брать в примере соборов Вселенских. Это не только наше мнение. Ту же мысль в одном из предсоборных заседаний (происходящих, как известно, в Петербурге, под руководством Св. Синода) выразил и московский

---

<sup>1</sup> Журналы эти первоначально печатались небольшими частями в «Церковных Ведомостях» (за 1906 г.), а теперь изданы в виде двух больших томов (СПб., 1906).

<sup>2</sup> Отзывы эти первоначально печатались в «Церковных Ведомостях» (за 1906 г.), да и теперь продолжают печататься там же. Отдельное издание их сделано в 1906 г., но исключительно для членов «Предсоборного присутствия» и архиереев, а в продажу не пушено.

профессор церковного права Н. С. Суворов. Рассуждая о значении будущего нашего собора, он сказал: «Если говорить о канонических аналогиях (для предстоящего собора), то нельзя брать за пример ни провинциальные (поместные) соборы Римской империи, ни даже патриаршие (т. е. областные или диоцезальные); а если брать, то необходимо взять (за образец) соборы Вселенские, как собрания епископов со всей Римской империи. Предполагаемый Всероссийский собор, — продолжает г-н Суворов, — не будет собором одной провинции (или губернии), как митрополичий собор канонических правил (в древности), не будет собором и патриархата, как одной из частей Римской империи, для которых центром был Константинополь, а будет собором всей Русской Церкви. В этом смысле он должен быть сравниваем со Вселенским собором древности».<sup>1</sup> Таким образом, мы видим, что русский канонист, не мало ни сумнясь, ставит рядом такие величины, как Римская империя и Русская империя, и с этим вместе, пожалуй, такие исторические явления, как Вселенская церковь, заключавшая в себе патриархаты римского государства, и Русская Церковь, обширнейшая Православная Церковь нашего времени; и во всяком случае аналогию для нашего предстоящего собора он же находит только во Вселенских соборах древности. Вот почему не будет ничего странного в том, что уроки и примеры для нашего собора станем искать в истории, деятельности и тактике именно этих соборов. Эта аналогия сама собой возникает, если примем в расчет следующее. Ведь уж величественнее, многозначительнее того, что будут представлять собой наши всероссийские соборы, — а институт этот, без сомнения, утвердится в нашей Церкви, — вообразить себе в православном мире нельзя. Мечтать о созвании таких соборов, какими были некоторые из Вселенских соборов, нет ни малейших оснований для православного мира. Ведь папа римский не поедет на Вселенский православный собор, если бы мы, т. е. русское духовное и светское правительство, вздумали созвать таковой, и не пришлет легатов вместо себя. А без папы или его уполномоченных какой уж может быть Вселенский собор? Мало того: нельзя ожидать даже, что на наш

---

<sup>1</sup> Журналы Предсоборного присутствия // Церковные Ведомости. 1906. № 21. Ст. 1392. К сожалению, мы не получили еще отдельного издания этих «Журналов».

такого значения собор изволят пожаловать захудалые и часто малообразованные восточные патриархи. Представим себе, что русский Государь в настоящее время решился бы собрать Вселенский собор в Москве, — а Вселенские соборы могут созывать, по своей личной инициативе, только великие православные государи, почему, например, в Турции, Вселенского собора быть не может. Что из этого вышло бы? Патриарх Константинопольский едва ли поехал бы на этот собор. Константинопольские фанариоты не могут простить Русской Церкви, что она не согласилась провозгласить, как сделала это Константинопольская патриархия, Болгарскую церковь схизматической. Александрийским патриархом в данное время состоит Фотий, русофоб, враг русского имени; его и незачем было бы звать на наш собор. Место Антиохийского патриарха теперь, к негодованию фанариотов, занято не греком, а природным арабом, как и должно быть в Сирийской церкви; но он не считается действительным патриархом ни в Константинополе, ни в Александрии, ни в Иерусалиме. Мог ли бы он, при таких обстоятельствах, приехать к нам на собор? Наш русский собор, хоть не по имени, а по значению может быть Вселенским собором. Более полного, в указанном смысле, собора в настоящее время собрать и нельзя, если бы мы и пожелали. Конечно, можно было бы присоединить когда-нибудь к числу наших епископов на соборе и церковных представителей Болгарии, Сербии, Румынии; но они нужны были бы разве для бóльшего декорума.

Другой важный признак, по которому известные соборы в древности получали значение и титул Вселенских, состоит в том, что главнейшие их определения утверждались императором и входили в состав государственных законов. Такого значения ни один из православных соборов в настоящее время приобрести не может, хотя бы на нем, кроме всех русских архиереев, заседали все восточные патриархи с их синодами. Почему? Да если бы, предположив, что такой собор составил у нас в России (а больше ему собраться и негде), и что наш Государь утвердил бы существеннейшие постановления собора и придал им законодательную санкцию, то все же эти определения для всех патриархатов Турции (да и для одной ли Турции?) не имели бы обязательного значения: для иерархии этой нехристианской страны они имели бы лишь нравственное значение, а для подчиненного этой иерархии народа и еще меньше:

они могли бы быть, как говорится, лишь принимаемы к сведению. В конце концов, и это сейчас указанное обстоятельство должно повышать значение имеющих воспоследовать всероссийских церковных соборов.

Еще одно замечание, прежде чем обратиться нам к рассмотрению отдельных вопросов. Мы сказали выше, что мы будем исследовать историю, деятельность и тактику древних соборов, а такими для нас должны быть, как сейчас разъяснено, соборы Вселенские, с тем, чтобы отыскивать здесь поучительные уроки и руководственные правила для практического осуществления задач, которыми, по предварительному предначертанию, должен заняться наш первый «чрезвычайный» собор. Но это свое намерение мы имеем в виду привести в исполнение не только в прямом и положительном смысле, но и в отрицательном. Мы не отказываемся указывать и разъяснять и такие случаи, представляющиеся нашему вниманию и относящиеся к тому или другому изучаемому нами вопросу, которые дадут нам лишь материал для указания того, как *не должен* поступать наш собор, если хочет оставаться на высоте своего призвания. Другими словами: мы станем также указывать, как должен поступать наш собор, устранив от тех ненормальностей, которые были допущены прежними соборами.

---

Прежде всего нужно относить к твердо установленным фактам то, что на первом же Всероссийском соборе должно воспоследовать коренное законодательное переустройство Святейшего Правительствующего Синода нашей Церкви. Синод этот, как известно, учрежден при Петре I, в 1721 г., по уничтожении патриаршей власти в нашей Церкви, и с тех пор почти без всяких видоизменений просуществовал в течение около 200 лет. Такое предначертание реформы Синода следует искренне приветствовать. Синод давно уже нуждался в серьезной реформе. И вот тот самый Синод, который в продолжение почти двух столетий уже своим именем наводил страх и трепет на тех, кому приходилось прибегать к его власти в трудную минуту жизни или кому приходилось подвергаться его суду, в настоящее время официально объявлен учреждением, лишенным канонического характера и потому подлежащим слом-

ке. Такой приговор произнесли о нем как некоторые члены «Предсоборного присутствия», так и некоторые архиереи в своих «отзывах» по вопросу о неотложных церковных реформах.<sup>1</sup> То, что мы привыкли считать высшим церковным авторитетом, оказалось на деле авторитетом не очень высокой пробы.

Обращаясь к истории Вселенских соборов, мы находим, что и в жизни Константинопольской церкви V в. был подобный же случай, когда Синод этой Церкви оказался не на высоте своей задачи, вследствие чего понадобилось урегулировать его деятельность. Но прежде всего нужно дать понятие о том, что такое был за Константинопольский Синод, о котором у нас речь. С тех пор, как Константинополь сделался столицей Римской империи и в особенности с того времени, как епископ этого города на II Вселенском соборе получил некоторые личные преимущества (но далеко не патриаршие права), здесь возникает Синод (который назывался *σύνδοκος ἐνδημιόσιος*, т. е. местный или домашний синод): он начинает играть очень видную церковную роль, не имея для этого, однако же, никакого канонического основания. Синод этот, как думают, начал действовать со времени Константинопольского епископа Нектария, избранного в это достоинство на II Вселенском соборе, следовательно, с конца IV в. Рассматриваемое учреждение явилось вследствие естественного хода церковных дел. Дело происходило таким образом: с указанного нами времени многие епископы стали стекаться в столицу, частью по личным делам, а частью для решения дел, возникавших в их епархиях. Со своими просьбами в подобных случаях они обращались к императору, потому что не было установлено особого формального учреждения для этого. Император разбирает подобные дела или сам непосредственно, по согласию с епископом Константинопольским, или же поручал, что случалось чаще, разобрать их тому же епископу в Синоде, который должно было образовывать из случайно тогда находившихся в столице епископов. С другой стороны, случалось, что и сам столичный предстоятель собирал находившихся в Константинополе своих собратьев для обсуждения каких-либо церковных дел. И мало-помалу Константинопольский Синод, под влиянием потребности и при-

<sup>1</sup> Журналы Предсоборного присутствия // Церковные Ведомости. 1906. № 15. Ст. 763; Отзывы архиереев // Там же. № 43. Ст. 2840.

вычки, обращается в постоянный трибунал для разбирательств дел соседних иерархов, в особенности высшего ранга.<sup>1</sup> Хиротония соседних митрополитов, вовсе не подчиненных столичному предстоятелю, тоже почти сполна вошла в состав прерогатив этого иерарха. Все шло довольно гладко, пока на Халкидонском IV Вселенском соборе не обозначилось много теневых сторон в практике этого столичного Синода. Оказалось, что Константинопольский епископ, через свой Синод, вмешивался в дела, не имеющие ни малейшего отношения к столице и подлежащие другой высокой церковной компетенции. Оказалось также, что в некоторых митрополиях (например, Ефесской) паства так была недовольна лицами, получившими рукоположение в Константинополе, что она угрожала убийством такому рукоположенному и даже городским бунтом. Открылись, наконец, и очень некрасивые стороны в нравах председателя Синода (взяточничество епископа Константинопольского Прокла и др.). Но больше всего слышалось на Халкидонском соборе возражений против Константинопольского Синода как учреждения, не имевшего правильной и законной организации, и в особенности против права столичного иерарха поставлять и рукополагать митрополитов соседних областей.<sup>2</sup> Ввиду этого некоторыми членами Вселенского собора поставлен был ребром вопрос: «Следует ли именовать Синодом случайное собрание епископов, лишь временно проживающих в Константинополе?»<sup>3</sup> Епископы Константинопольские и до времени Халкидонского собора нередко слышали жалобы на свое незаконное вмешательство; но они не хотели считать своих поступков вмешательством, а называли это «честным посредничеством».<sup>4</sup> (Как это напоминает известного «честного маклера» — Бисмарка!) Что касается архиепископа Константинопольского Анатолия, заседавшего на IV Вселенском соборе, то он не нашелся ничего сказать в оправдание Синода, кроме того, что учреждение это явилось задолго до него,

<sup>1</sup> Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской церкви. М., 1905. С. 216.

<sup>2</sup> Деяния Вселенских соборов в рус. пер. Казань, 1878. Т. IV. С. 41–42, 117–119, 168–169.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

<sup>4</sup> Там же. С. 132.

и что издавна так повелось, что епископы, проживающие в столице, являясь в Синоде, решали всякие дела и «удостоивали ответа просителей».<sup>1</sup>

Под влиянием жалоб, которые громко раздавались на IV Вселенском соборе, волей-неволей пришлось озаботиться устранением тех недостатков, которые до сих пор сопутствовали Константинопольскому Синоду; это тем проще было сделать, что на Халкидонском соборе константинопольский представитель добыл себе права патриарха над соседними церковными областями, и таким образом обвинение его за вмешательство в дела соседних областей само собой должно было пасть; другими словами, некоторые злоупотребления Синода должны были прекратиться в силу исторических обстоятельств. Затем совершились и другие перемены в положении Синода. Сначала он получил законную форму, войдя в разряд повременных областных соборов, требуемых канонами, а потом мало-помалу превратился в обычный патриарший Синод, в состав которого, в известной очереди, входили митрополиты патриархата, некоторые епископы этого последнего по особому приглашению патриарха, а также епископы, случайно находившиеся в Константинополе. Самое малое число архиереев, необходимое для открытия заседаний Синода, считалось такое: патриарх и три других епископа. Однако же, нельзя сказать, чтобы Константинопольский Синод, получив указанное устройство, избавился от злоупотреблений. Нет, чем дальше шло время, тем больше и больше стал обнаруживать злоупотреблений этот Синод, которых невозможно было предупредить никакими правилами. Главным и вместе с тем общим недостатком архиереев, принадлежавших к Византийской империи, было то, что они, вопреки церковным правилам, любили без нужды покидать свои епархии и без дела подолгу жить в Константинополе. Здесь они, по словам одного византийского историка, «проводили время в предосудительной праздности и изо всех сил с живейшей ревностью гонялись за благорасположением царя». Эти-то праздно пребывающие в Константинополе архиереи и были источником зла в Синоде: как лица, искавшие благосклонности царя, они часто в угоду ему соглашались на синодальных совещаниях издавать такие определения, которые не могли быть оправданы по-

<sup>1</sup> Там же. С. 42.



становлениями Церкви. Впрочем, как сейчас увидим, византийские императоры иногда, напротив, старались исправить злоупотребления синодских воротил. Те же архиереи, находившие выгоду праздно шататься в Константинополе, производили, при посредстве Синода, и другие беспорядки; они интриговали против патриархов, если они являлись ревнителями церковных законов, и всевозможным образом содействовали их низложению.<sup>1</sup> Но нужно сознаться, что и сами председатели Синода, патриархи, часто далеко не были ангелами во плоти. Вот, например, что случилось в правление византийского императора Исаака II Ангела, при патриархе Никите. Этот патриарх, по своеволию и личным соображениям, начал созывать в Синод не всех проживавших в Константинополе и имевших право присутствовать в Синоде епископов, а только таких, какие ему были угодны. Это, впрочем, ему не прошло даром. Так как оказалось, что таким незаконным путем в Синоде избрано было несколько лиц в епископы и даже получили хиротонию, то в это дело вмешался сам император. Собран был Синод под председательством патриарха, в присутствии Исаака Ангела и епископов, произвольно устраненных патриархом от синодских заседаний. Результат этого заседания был поразителен. Конечно, по настоянию императора, здесь было определено, что «хиротония и выборы только что назначенных пяти архиереев, как совершенные антиканонически (не в присутствии всех членов Синода), не имеют никакой силы и должны признаваться как не бывшие». Значит, эти архиереи низвергались с кафедр и лишались даже сана. Открылись затем и другие злоупотребления того же патриарха Никиты: посредством раболепствующих членов Синода он проводил в архиереи лиц, не имевших на то права, а именно лиц женатых (к сожалению, остается неизвестным: кто это были — священники и диаконы, или миряне), жены которых, несмотря на то, что их мужья стали архиереями, проживали в одном и том же городе с этими последними и ни в чем не изменяли своего образа жизни, одеваясь по-мирскому, тогда как, по канонам, они обязаны, еще до хиротонии своих мужей, принять монашество и оставаться навсегда в женском монастыре, находящемся далеко от архиерей-

<sup>1</sup> Курганов Ф. А., проф. Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 126, 131–132.

ского подворья.<sup>1</sup> Живя по-мирскому, эти архиерейские жены, как нужно думать, позволяли себе такие близкие отношения к своим мужьям, каковых и никакие каноны не предвидели... Да, как видим, всякие бывали и председатели Константинопольского Синода: они брали на свою душу грехи еще бо́льшие, чем некоторые недостойные члены онога.

Но обращаемся к вопросу о нашем Синоде. Мы сказали, что решено в корне преобразовать его. Побуждения к этому, насколько они известны, можно представлять себе в следующем виде. До синодального управления в Русской Церкви действовало патриаршество. С его установлением наша Церковь стала автокефальной. Синод же устроен так, что в нем не оказывается председателя: таким образом, Русская автокефальная церковь сделалась как бы акефальной (из самоглавенствующей — безглавой). Вместо головы, со стороны (т. е. по воле светской власти) приставлен к телу Церкви глаз, «око государево» (как обер-прокурор Синода поименован в одном указе Петра I). А оттого, что Синод был акефальным, и произошло то, чего следовало ожидать от безголового организма — что в светской литературе называли летаргией, параличом Церкви. Другим существенным недостатком существующего Синода служит то, что в нем нет правильного, канонического представительства от всей иерархии Русской Церкви, а члены назначаются в состав его по усмотрению светского правительства. Вот те недостатки, которые вызывают необходимость его реорганизации. В частности, первенствующий член Синода (занимающий место председателя) не обладает каноническими полномочиями. Единственное полномочие его заключается разве в том, что в Синоде ему принадлежит первое слово. Назначение времени и порядка занятий в Синоде не от него зависит. Он не знает даже, о чем будут вестись рассуждения. Направление дел почти совсем не зависит от него.<sup>2</sup> Все эти прерогативы председателя перешли к обер-прокурору. Ввиду сейчас указанного ненормального состояния нашего Синода выражается непре-

<sup>1</sup> Соколов И. И., проф. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела // Христианское Чтение. 1905. Т. I. С. 339–340, 343–344.

<sup>2</sup> Отзывы епархиальных архиереев // Церковные Ведомости. № 15. Ст. 801.

клонное желание, чтобы Святейший Синод был действительно собранием епископов и чтобы он имел церковный характер. А для этого признается необходимым изменить самый способ назначения членов Синода. Состав членов Синода должен быть точно определен, по соображению с церковными потребностями, и огражден от всяких случайных и произвольных перемен. Находят, что несомненно будет лучше, если члены Синода будут частью постоянные, частью переменные.<sup>1</sup> Не будем перечислять всех изменений в положении Синода, выраженных в виде пожеланий или точно проектированных; для нашей задачи это не представляется необходимым.<sup>2</sup> Упомянем об одном: во главе Синода проектируется поставить патриарха Всероссийской церкви, с особыми высокими правами, ему принадлежащими, восстановить его приблизительно в том роде, как были у нас патриархи перед учреждением Синода.<sup>3</sup>

Таким образом, мы усматриваем, что есть значительное сходство тех недостатков, которыми вызывается реорганизация нашего Синода, с теми недостатками, которыми определялось после Халкидонского собора реформирование Синода Константинопольского; это сходство тем больше, что и теперь, и тогда реорганизация Синода совпадала со введением патриаршей власти. Во всяком случае, реформу Синода можно только приветствовать: она сделает честь предстоящему собору и доставит славу нашей Церкви. Правда, переустройство Константинопольского Синода не избавило его от некоторых злоупотреблений впоследствии времени, но мы уповаем, что у нас ничего подобного не воспоследует...

Сейчас мы сказали, что проектируется, путем определения предстоящего собора, одного из иерархов Русской Церкви возвести в сан патриарха, т. е. сделать правилом, чтобы митрополиты Санкт-Петербургские в будущем носили этот титул и имели соединенную с ним власть. Как смотреть на это имеющее воспоследовать действие? Нужно ли смотреть на него как на простой шаг, который должен возвратить нашу Церковь к положению, какое занимала она до учреждения Синода, когда во главе ее стоял патриарх, или

---

<sup>1</sup> Журналы Предсоборного присутствия // Церковные Ведомости. 1906. № 21. Ст. 1328, 1337, 1390.

<sup>2</sup> Там же. № 29. Ст. 2317 и сл.

<sup>3</sup> Там же.

же это действие должно рассматривать как новый шаг, ведущий к созданию у нас патриаршей власти? Короче говоря: как назвать это действие — восстановлением патриаршества или же учреждением его вновь? Сколько можем судить, почти все обладающие известной компетентностью лица смотрят в настоящее время на возвышение нашего столичного иерарха в ранг патриарха как на простое восстановление некогда бывшей у нас патриаршей власти, не входя ни в какие сложные рассуждения; напротив, другие лица, тоже обладающие правом выражать свой голос по вопросу, смотрят на дело иначе: с их точки зрения, предполагаемое в проекте организование патриаршества трудно признать восстановлением прежде бывшего института, для них, очевидно, это — не восстановление, а созидание вновь. В доказательство своей мысли подобные лица говорят: по проекту, патриарх у нас будет ограничен в своей власти властью Синода (он не заменяет Синода, как некогда Синод заменил патриарха, а лишь поставляется во главе теперешнего высшего церковного органа), тогда как в XVII в. русские патриархи были полновластными владыками и действовали единолично. Притом, патриарх в XVII в. был московским иерархом, по проекту же этот титул предполагается соединить с Санкт-Петербургской кафедрой.<sup>1</sup> Мнение подобного рода высказывается, нужно прибавить, теми, кто оппозиционно относится вообще к введению у нас патриаршей власти. Мы, однако, находим эти соображения справедливыми, хотя и не причисляем себя к противникам введения у нас патриаршей власти. Поэтому, со своей стороны, мы хотим привести одно соображение, которое еще более усилит приведенное мнение. Должно знать, что новейшие церковные историки стали скептически взирать на акт водворения у нас патриаршества в конце XVI в. Так, один из таких историков официально выразил следующие мысли: «Учреждение патриаршества в России не было таким событием, которым могла бы гордиться (?) наша Церковь.<sup>2</sup> Есть много темного (точнее бы сказать: неприглядного) в этом событии: имеются прямые указания на то, что Константинопольский патриарх Иеремия II,

<sup>1</sup> Журналы Предсоборного присутствия // Церковные Ведомости. № 29. Ст. 2, 305 (Мнение Ф. Д. Самарина).

<sup>2</sup> «Церковь» и «гордиться» — неудачное выражение, особенно в устах автора, образованного духовного лица.

будучи в Москве, благословил утверждение патриаршества, только уступая *насилию, неволей*» (курсив принадлежит цитируемому нами автору).<sup>1</sup> Значит, говоря определеннее, учреждение у нас патриаршества произошло, так сказать, путем «захватного права», следовательно, было актом незаконным. Теперь спрашивается: восстановление патриаршества, как таковое, не будет ли лишь повторением прежнего незаконного акта? Ибо никакое продолжительное время не в состоянии превратить греха в добродетель. Опять-таки выходит, что следует не восстанавливать патриаршество, а создать вновь. Мы не понимаем еще: каким образом некогда учрежденное (пусть и незаконно) патриаршество Московское вдруг может превратиться в Санкт-Петербургское? Невиданное и неслыханное дело! Патриархи Александрийские, с подчинением Египта магометанам и упадком Александрии, вынуждены были перенести в X в. свою резиденцию в новую столицу Египта — Каир, но Каирскими себя не переименовали; Антиохийские патриархи с давних времен (в XIII в.) проживали и теперь проживают в Дамаске, но Дамасскими себя не называли и не называют. Патриархи не только создаются, но и кроме того получают свои крещенные имена по городам, для которых они первоначально назначались. Для нас вообще не совсем понятно, почему лица, призванные судить о церковных реформах и так много и с видимым наслаждением распространяющиеся о неканоничности Синода, лишь чуть обмолвились о незаконном происхождении нашего прежнего патриаршества (о чем мы замечали выше и будем говорить решительнее потом). Уж не потому ли так вышло, что Синод погребается, а патриаршество, напротив, возрождается (живая собака лучше мертвого льва, говорит какая-то пословица)? Но нужно и к завтрашним покойникам относиться справедливее.

Мы уже заявили, что по нашему, как мы видели — не единоличному суждению, нет твердых оснований говорить о восстановлении патриаршества, а скорее нужно говорить о создании русского патриаршества, если станем мысленно представлять себе задачу, какую предлежит разрешить предстоящему собору, когда на нем дойдет очередь до рассмотрения проекта о введении патриаршей власти в России.

---

<sup>1</sup> Журналы Предсоборного присутствия // Церковные Ведомости. № 22. Ст. 1, 487 (Мнение проф. прот. И. Ф. Титова).

Возникает вопрос: может ли история Вселенских соборов дать какие-либо руководящие нити, какие-либо указания, которые оказались бы бесполезными и для отцов и братии предстоящего собора, обязанного дать нам, судя по существующим проектам, патриаршую власть? Известно, что Вселенские соборы создали двух патриархов Вселенской церкви: Константинопольского и Иерусалимского (остальные патриархи создались раньше и притом неприметно). Что же представляет история этих двух патриархов, рассматриваемая при свете данных, сохранных актами Вселенских соборов? Очень мало утешительного, но зато немало поучительного. Для краткости повествования оставим в стороне патриархию Иерусалимскую, и остановим наше внимание на Константинопольской.

Возвеличение прежнего епископа Византийского начинается с образованием из Византии новой восточной столицы — Константинополя. На II Вселенском соборе епископ столицы получил что-то довольно неопределенное: право подписываться на церковных официальных документах после главнейшего иерарха — Римского, а фактических бóльших прав, по-видимому, ему при этом не было дано. Все дело ограничилось «преимуществом чести» (пр. 3-е). III Вселенский собор не принес никакой выгоды Константинопольскому епископу, да иначе и быть не могло. Здесь Константинопольская кафедра не имела для себя ходатая. Епископом столичным в это время был Несторий, осужденный за ересь на этом самом соборе. А кроме самого Нестория решительно некому было хлопотать о привилегиях Константинопольской кафедры на этом соборе. Другим иерархам здесь скорее было приятно, что епископ Константинопольский не мог сделать ни одного шага в интересах своей кафедры. А на следующем Вселенском соборе даже надругались над столичным епископом. Я собственно при этом имею в виду Вселенский по идее, но «Разбойничий» на деле Ефесский собор (449 г.): на нем Константинопольскому иерарху, по воле Диоскора, архиепископа Александрийского, занявшего на этом соборе первое место, указано было лишь пятое место, после невидного по своему иерархическому значению Иерусалимского епископа. Но зато через два года все изменилось. Говорим о IV Вселенском Халкидонском соборе. Иерархом восточной столицы был Анатолий, человек ловкий, стоявший близко ко двору, да и собор-то происходил, так сказать, у него под окнами — в Халкидоне, т. е. на другом берегу Босфора.

На соборе Анатолий играл видную роль, хотя роль декоративную он и уступал часто папским легатам. Очень многое благоприятствовало Анатолию, и времени терять понапрасну никак не следовало. Все это Анатолием принято было в расчет и правильно оценено. Следовало воспользоваться случаем для возведения Константинопольской кафедры в ранг патриарших. Все это, конечно, было хорошо; но все-таки рассчитывать на то, что предложение принято будет на соборе охотно и единодушно — отнюдь нельзя было. Поэтому Анатолий решил действовать быстротой и натиском. Соборные заседания подходили к концу, епископы, члены собора, видимо, были утомлены продолжительностью собора, всем хотелось скорее домой, все ждали только прогонных и суточных. Все направляли стопы свои на путь мирен. При таком положении вещей люди бывают настроены благодушно: согласятся и на то, что прежде, пожалуй, и вовсе отвергли бы. Этим расположением духа членов собора и решил воспользоваться Анатолий. На 15-е заседание собора, по-видимому, совсем неожиданно, внесены были для утверждения несколько «правил», и в числе их, чуть не на последнем месте, находилось правило, провозглашавшее иерарха Константинопольского патриархом и дававшее ему патриаршие права. Вот это любопытное правило:

«Престолу древнего Рима отцы прилично дали преимущества, потому что он был царствующий город. Следуя тому же побуждению, и 150 епископов (т. е. отцы II Вселенского собора. — А. Л.) предоставили равные преимущества престолу нового Рима, справедливо рассудив, чтобы город, почтенный царским правительством и синклитом, и имеющий одинаковые преимущества с древним царственным Римом, был возвеличен подобно ему и в церковных делах, будучи вторым по нем.<sup>1</sup> И потому (все) митрополиты Понтийского, Асийского (часть Малой Азии. — А. Л.) и Фракийского округа и кроме того епископы у иноплеменников вышеупомянутых округов рукополагаются от престола Константинопольской церкви. Митрополитов вышеупомянутых округов должно рукопо-

---

<sup>1</sup> Нужно сказать, что указанное здесь толкование 3-го правила II Вселенского собора, толкование, сделанное членами Халкидонского собора, было неправильно. См.: *Лебедев А. П. Духовенство древней Церкви*. М., 1905. С. 221.

лагать Константинопольскому архиепископу (это каноническое название патриарха. — *А. Л.*) после того, как сделано, по обычаю, согласное избрание и представлено ему» (пр. 28-е).

Комментировать это правило не станем. Заметим одно: оно предоставляло обычные в то время патриаршие права архиепископу новой столицы, уравнивая его в этом случае с первенствующим патриархом — Римским; «будучи возвеличен (второй Рим, а с ним, конечно, и его предстоятель. — *А. Л.*), подобно древнему Риму, и в церковных делах». По существу дела, правило это особенных сомнений не возбуждает. Само собой разумеется, столичный архиерей в те времена не мог быть ничем иным, как патриархом.

Но в акте провозглашения этого правила на Халкидонском соборе допущено было так много отступлений от законной нормы, что остается только сожалеть об этом. Начать с того, что то «деяние» собора, а именно 15-е, на котором утверждены были 30 «правил», а в том числе и знаменитое 28-е, происходило, очевидно, незаконным образом. Об этом «деянии» (а оно дошло до нас в сохранности, в качестве одного из актов из протоколов указанного собора) мы не знаем: когда оно происходило (в какой день), где оно происходило, кто присутствовал на заседании, как велось рассмотрение правил. Вопреки закону и обычаю, обо всем этом ни словом не упомянуто в записи 15-го «деяния». И такое умолчание сделано неспроста. Дело всплыло по жалобе трех папских легатов, представлявших на этом соборе особу Римского архиепископа, Льва I. Они потребовали от светского правительства пересмотра соборного определения относительно Константинопольской кафедры, в чем им не было отказано. Собралось последнее, 16-е заседание собора. На нем открылось, как много неправильностей допущено было при провозглашении 28-го правила. Прежде всего оказалось, что на предшествующем заседании не присутствовали почему-то императорские сановники, которые находились, однако же, на всех прочих заседаниях Халкидонского собора; папские легаты на него не были приглашены, так выходит, по крайней мере, по их словам; местом заседания почему-то была зала дикастерии (т. е. консистории), тогда как все другие заседания собора происходили в храме мученицы Евфимии. Все это подозрительно. Кроме того, нужно сказать, что и вообще момент для утверждения правила о возвышении Константинопольской кафедры был выбран с расчетом. Глав-



ного митрополита (экзарха) Фракии и такого же митрополита Азии (двух областей, верховная власть над которыми от указанных иерархов переходила теперь к Константинополю) на 15-м заседании не было: первого потому, что он совсем не присутствовал на Халкидонском соборе, а второго потому, что он в ходе этого последнего был низложен. Главный митрополит (экзарх) третьей области, Понтийской, по 28-му правилу подчиняемой верховенству Константинопольского архиепископа, как оказывается, своевременно заявил протест против разбираемого нами определения и в знак этого не подписался под ним. По-видимому, такого же рода протест заявлял на 15-м заседании второстепенный митрополит города Анкиры. На последнем заседании открылось странное противоречие в показаниях папских легатов и одного видного члена собора, епископа Евсевия Дорилейского: первые утверждали, что папа отнюдь не разрешил им соглашаться на возвышение Константинопольской кафедры, чего и раньше власти искали под предлогом, что Константинополь сделался столицей второго Рима; а Евсевий, напротив, уверял, что он сам «читал 28-е правило святейшему папе в Риме, в присутствии константинопольских клириков, и что Лев принял оное» (?). Легаты подтверждали свои слова принесенной от папы хартией, а Евсевий ничем не подтверждал своего свидетельства, да оно и не может заслуживать никакого доверия: папа Лев I открыто протестовал против 28-го правила, тотчас же после Халкидонского собора. Как всегда, в подобных случаях, на этом последнем заседании, при том возбужденном состоянии, в котором находились члены собора, началось то, что в наше время называется «публичным мытьем грязного белья». Начались упреки во взяточничестве. Епископ Анкирский заявлял, что нет житья от вымогательства константинопольских иерархов, когда у них приходилось брать рукоположение в епископа; упоминались огромные суммы денег; затрагивалась честь уже скончавшихся архиепископов Константинопольских, например, Прокла: хиротония от него, ввиду траты больших сумм при этом, именовалась «несчастьем». Один из константинопольских пресвитеров, присутствовавших на данном заседании, желая обелить своих духовных владык, говорил: «Это уничтожено законами (?); алтари (теперь) чисты». Неизвестно, какое впечатление производило это уверение. Во всяком случае, общая картина получалась самая некрасивая. Легаты не раз замечали, что возвышение Константи-

нопольского архиепископа произошло «не по канонам», «вопреки правилам». Соборные нотариусы (секретари), напротив, старались выкрикивать, что «деяние» (15-е) «производилось не тайком», «не каким-нибудь воровским образом». <sup>1</sup> Нельзя умалчивать, что от чтения тех страниц «Деяний Вселенских соборов», на которых изображены обстоятельства возвышения константинопольского иерарха в патриаршее достоинство, не выносишь приятного впечатления. Дело происходило не так, как следовало бы. Как бы то ни было, 28-е правило никаким изменениям не подвергалось.

Кстати, так сказать, по ассоциации идей, припомним, что и учреждение патриаршества в России происходило при обстоятельствах очень странных, как это видно из одной заметки, которую мы привели по этому поводу выше, и как это еще виднее станет из краткого обзора содержания исторических документов, сохранивших память о разбираемом событии. Как будто какой несчастный рок тяготеет на истории патриаршеств! Патриаршество у нас учреждено в 1589 г., в царствование Феодора Ивановича, при умелом содействии Бориса Годунова. Посвящал первого патриарха Иова Константинопольский патриарх Иеремия II, случайно прибывший в Москву с обычной целью — для сбора милостыни. Как происходило дело с учреждением Московского патриаршества, об этом получаем интересные сведения от очевидца событий — греческого (Монемвасийского) митрополита Иерофея, спутника патриарха Иеремии в его путешествии по России. Оказывается, что когда задумали на Москве учредить в Русской Церкви патриаршество, то косвенными намеками давали знать Иеремии, что желали бы иметь именно его Московским патриархом. Но это желание едва ли было искреннее, а скорее притворное: думали, что Иеремия откажется от этого предложения, и что тогда можно будет упросить его дать вместо себя другого патриарха для «России». К огорчению московских властей, Иеремия выражал охоту остаться в Москве, но это не входило в планы указанных властей. Поэтому ему стали внушать, что патриарх у нас может жить только в древнем городе Владимире, и при этом же страшали пришельца, говоря, что хотя это и старинный город, но хуже даже Кукуза (а Кукуз в свое время был местом заточения Златоуста). Когда эти застрашивания возымели

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Т. IV. С. 159–170.

свою силу, и Иеремия не пожелал русского патриаршества, то власти напрямик обратились к нему с требованием: «Воля царя такова, чтобы ты устроил нам патриархию». Иеремия начал было сопротивляться, но «наконец, хотя и не по доброй воле, он рукоположил патриарха для России». Затем, по воле правительства, составлена была «великая и длинная пергаменная грамота, написанная болгарскими (т. е. славянскими) письменами» (добавим: значит, на непонятном для Иеремии языке): здесь описывается акт учреждения патриаршества в России. Константинопольский патриарх должен был утвердить своей подписью эту, для него невразумительную грамоту. Что касается греческого спутника Иеремии, митрополита Иерофея, то он начал упорно отказываться от подписи под актом. Он возражал: «Что это за грамота, предлагаемая для подписи? Следовало бы написать ее по-гречески, а не по-русски, и следовало бы наперед предложить ее выслушать». Этот митрополит долго сопротивлялся; по его словам, он «был даже в опасности, что его бросят в Москву-реку». Но наконец дело уладилось, Иерофей подписался,<sup>1</sup> да и играть с огнем было небезопасно; разумеется, не остались без влияния и подарки, за которыми собственно и приехали греческие гости. Итак, выходит, как пишет русский церковный историк проф. П. Ф. Николаевский, «Иеремия поставил в России патриарха на свой страх, один — без письменного согласия восточных патриархов, вопреки своему личному желанию, единственно по настоянию московского правительства».<sup>2</sup> Русские документы, со своей стороны, ясно показывают, что дело велось нечисто. Для утверждения учреждаемого патриаршества нужен был собор в Москве, и вот

<sup>1</sup> Митр. Иерофей кратко изобразил историю учреждения патриаршества в России в своей книге «*Ἡ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ῥωσσίας*». Нужно сказать, что в оригинале писатель книги назван Дорифеем, но это типографская опечатка, допущенная венецианской типографией при первом ее издании (Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви. Сергиев Посад, 1896. С. 43). Нужный нам отрывок из истории Иерофея в точном русском переводе находим у проф. Ф. А. Терновского: «Изучение византийской истории в древней Руси». Вып. II. Киев, 1876. С. 71–73.

<sup>2</sup> Николаевский П. Ф., проф. Сношения русских с Востоком о иерархической степени Московского патриарха // Христианское Чтение. 1880. Т. I. С. 129.

для этой цели держали наготове, но в тайне от Иеремии, несколько представителей высшего русского духовенства; эти представители (а их было очень немного, не более 10) с прочим немногочисленным черным духовенством и поспешили составить собор, лишь только Иеремия согласился поставить патриарха для России. Любопытно, что никого из греческих архиереев и их спутников на собор не пригласили, и даже патриарх Константинопольский на нем не присутствовал. Далее, русская самомнительность того времени<sup>1</sup> нашла неторжественным тот чин постановления в патриархи, какой употреблялся греками, и царь приказал своему дьяку Андрею Щелкалову сочинить новый чин, выкроив его из греческого и русского — русского, какой применялся в России при возведении на кафедру наших митрополитов. Интересно отметить, что требуемый чин сочиняется канцелярским путем, мирским человеком.<sup>2</sup> Тем же Щелкаловым, по-видимому, сочинена и «уложенная грамота» о учреждении патриаршества, назначавшаяся для подписи и подписания учредителями этого последнего, сочинена она после собора и не составляет подлинного протокола соборного деяния, на котором совершилось великое историческое дело. Кроме того, грамота эта не чужда прямой лжи. Так, в ней говорится, что поставление патриарха на Москве произошло по совету «со всем освященным собором великого российского и греческого царствия» и согласно с «избраением» (Иова) самим Иеремией Цареградским и прочими Вселенскими патриархами — Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским и всем собором греческим, — чего, как известно, на самом деле не было. Далее, этой грамотой в уста патриарха Иеремии влагаются следующие слова: «Так как ветхий Рим пал от Аполлинариевой (?) ереси, а второй Рим, Константинополь, находится в обладании безбожных турок, то твое, благочестивый царь, великое российское царство, третий Рим, превзошло благочестием все прежние царства, и все благочестивые царства соединились в одно твое царство». Само собой понятно, что такой грубой лести Иеремия выразить не мог, да и мысль, в этих словах выраженная, чисто

<sup>1</sup> По падении Константинополя, этого нового Рима, русские говорили, что Москва есть *третий* Рим, а четвертого-де — не бывать.

<sup>2</sup> Николаевский П. Ф., проф. Учреждение патриаршества в России // Христианское Чтение. 1879. Т. II. С. 555, 558.

московского изделия. Грамота кончалась надменным замечанием, что соборное определение о русском патриаршестве останется непреложным вовеки,<sup>1</sup> что, однако же, не исполнилось.

Мы изложили некоторые сведения о происхождении Константинопольского патриаршества на основании деяний Вселенского собора и коснулись истории учреждения патриаршества на Москве. Нельзя таить того, что эти действия возбуждают горькие чувства и тревожат совесть историка. Желательно, чтобы при предстоящем у нас введении патриаршей власти канон, истина и справедливость не потерпели ни малейшего ущерба, и чтобы история вписала на своих страницах это деяние, изобразив его как отрадное событие в полном смысле этого слова. А история учреждения русского патриаршества отчасти рассказана нами с тем, чтобы настаивать на мысли о новом создании у нас патриаршего института,<sup>2</sup> а не считать его восстановлением прежнего, учрежденного не по церковным правилам, и даже не по правилам простой человеческой порядочности.

Проект о введении у нас патриаршества встречен громким протестом немалого числа духовных писателей, так называемых церковных «кадетов». Они слышать не хотят о нем.<sup>3</sup> Но мы лично желаем патриаршества на Руси и питаем уверенность, что так и будет (*Ин.* 10, 16).

От рассуждений о патриаршестве очень естественно перейти к рассмотрению идеи об автокефальном управлении известных церковных областей. К этому уполномочивает нас и патриарх Иере-

<sup>1</sup> Николаевский П. Ф., проф. Сношения русских с Востоком... // Христианское Чтение. 1880. Т. I. С. 129–132.

<sup>2</sup> Для этого нет никакой необходимости заводить сношения с восточными патриархами: можно отлично обойтись без них. В XVI в. русские по высокомерию хотели поставить у себя патриарха со значением «Вселенского патриарха»; но ничего такого нам не надобно. Русские должны иметь просто всероссийского патриарха, а такого они всегда могут поставить себе с разрешения нашего Государя и благословения нашего собора.

<sup>3</sup> Кажется, главным основанием протеста служит то, что последний слог в слове «патриарх» составляет «арх», а ведь это напоминает церковным кадетам о невыносимом для них «деспотизме».

мия II, который сначала отказывал русским властям в учреждении патриаршества, но соглашался дать автокефалию Русской Церкви, т. е. полную иерархическую независимость от ее матерней Церкви — Константинопольской.<sup>1</sup> Понятие об автокефалии могут давать и грузинский «католикосат» прежних веков (до соединения Грузии с Россией), и устройство управления Греческой церкви на о. Кипре. Автокефалия на Кипре удержалась до нашего времени. Требования автокефалии или, как другие выражаются, церковной автономии по отношению к таким местностям, как Малороссия, Литва, Сибирь, слышатся в компетентных сферах текущего времени очень редко и выражаются нерешительно. Иное дело — Грузия. Грузины кричат, чтобы им дали автокефалию. Грузинский архиерей, Леонид, епископ Имеретии, пишет: «Что касается Православной Грузинской церкви, то по отношению к ней может быть речь не об автономном митрополичьем управлении, а лишь о восстановлении католикосата (автокефалии) во всем его объеме, целостности и чистоте».<sup>2</sup> Ввиду таких ясно выраженных стремлений грузинского высшего духовенства восстановить у себя автокефалию по отношению к русскому государству только об этой автокефалии и поведем речь.

На каком основании грузинские церковные ревнители требуют этого? Конечно, прежде всего на том, что назад тому сто лет у них была автокефалия; но на это можно сказать, что с присоединением Грузии к России, а Церкви первой к Церкви второй, автокефалия кончилась, ибо в одном православном царстве не может быть двух православных Церквей. Это, кажется, сознают и сами грузинские церковные ревнители. Поэтому они сосредоточили все свое внимание на одной Греческой церкви, которая и в византийские времена ни к какому патриархату не принадлежала, а управлялась автокефально, хотя по своим верованиям и устройству ничем не отличалась от господствующей Церкви византийского государства. Имеем в виду церковь Кипрскую. Этот пример представляется грузинским церковным писателям в высшей степени поучительным для них: они хотят поставить свою Церковь в аналогичные отношения к нашей Церкви и к ее высшему духовному правительству.

---

<sup>1</sup> Указываемое мнение Иеремии отмечено Иерофеем. См. в книге Ф. А. Терновского, в прежде цитированном месте.

<sup>2</sup> Отзывы архиереев // Церковные Ведомости. № 43. Ст. 2837.

Особенно большую уверенность в этом случае дает им то обстоятельство, что кипрская автокефалия, по их мнению, ограждена от всяких посягательств на нее в будущем — самым авторитетным церковным голосом, голосом III Вселенского собора. Грузинские ревнители своих церковных прав рассказывают на основании актов III Вселенского собора исторический факт относительно того, как на этом соборе кипрские епископы жаловались на то, что тогдашний Антиохийский архиепископ хотел отнять автокефалию, право самостоятельно избирать и посвящать первого епископа (митрополита) на острове Кипре, автокефалию, будто бы принадлежащую Кипрской церкви со времен апостольских, и как собор, уважив жалобы этих епископов, утвердил за Кипрской церковью ее прежние права — пребывать независимой от архиепископа Антиохийского. А рассказав об этом покрывшемся пылью факте, эти ревнители с подогретым пафосом взывают: «Святой (?) гнев отцов собора против незаконных притязаний (Антиохийского) патриарха был столь велик (!), что собор обязал митрополитов (вовсе не обязывал, а предоставил право, заметим в скобках. — А. Л.), взяв копии с настоящего постановления, руководствоваться последним на будущее время в деле ограждения от незаконного вмешательства патриархов (пр. 8-е). Мало того: опасаясь притязаний патриархов, собор постановил считать недействительными всякие несогласные с этим постановления, какие могут быть предложены на будущих соборах» (?!).<sup>1</sup> Вот самый сильный аргумент, извлекаемый грузинскими автокефалистами в пользу искомых преимуществ для своей

---

<sup>1</sup> Последняя мысль грузинских церковных ревнителей есть прямое искажение мысли оригинала: в последнем ни о каких соборах не говорится уже по той уважительной причине, что всякое правило одного Вселенского собора могло быть отменено последующим. III Вселенский собор в конце 8-го правила говорит о том, что если «кто представит постановление, противное настоящему определению, то первое будет недействительно». Это значит только то, что если светское правительство и усилившийся тогда Константинопольский Синод ограничат или отменят определение, составленное на этом соборе, то эти новые постановления не имеют силы. Ср. отзывы архиереев // Церковные Ведомости. 1906. № 43. Ст. 2838. — Сейчас высказанную нами мысль подтверждает и Вальсамон в толковании на это 8-е правило.

Церкви. Что сказать об этом доказательстве? Оно очень слабо. Ревнители неясно представляют себе то дело о Кипрской церкви, которое рассматривалось на указанном соборе. Прежде всего, притязание Антиохийского архиепископа подчинить своей власти первого епископа, или митрополита, Кипрской церкви основывалось вовсе не на стремлении его к самоволию, не на стремлении его вопреки закону вмешиваться в дела чужих Церквей, а на том, что в то время Кипр вместе с другими четырьмя проконсульскими областями (Сирией, Палестиной, Финикией и Киликией) в административном отношении был подчинен проконсулу Антиохии, бывшей главным городом «Востока».<sup>1</sup> А нужно сказать, что в те времена церковные области, по своему объему, выкраивались по образцу областей гражданского управления, почему старались о том, чтобы те и другие области, для удобства в управлении, совпадали в отношении своих границ. От этого видим, что о подчинении Кипра Антиохии в церковном отношении заботился не столько архиепископ, сколько «знаменитейший проконсул» Востока — антиохийский, как это ясно видно из актов III же Вселенского собора. И мы уверены, что вмешательство антиохийской светской власти в дела Кипра в интересах Антиохийской архиепископии имело бы полный успех, если бы не была выбрана минута, очень благоприятная для Кипра и очень неблагоприятная для Антиохии. Дело все в том, что III Вселенский собор низложил Иоанна, архиепископа Антиохийского, и подверг его отлучению от Церкви. При таких обстоятельствах все, что не предпринималось бы при посредстве собора, вопреки интересам этого архиепископа, должно было иметь благоприятный исход. Так это и было. Значит, победа Кипра над Антиохией есть историческая случайность.

Самое определение III Вселенского собора относительно Кипрской церкви само по себе также возбуждает немало недоразумений. Прежде всего, никаких доказательств в пользу своей автокефалии кипрские епископы не представили; правда, они говорили, что так было со времен апостольских (но во времена апостолов все Церкви были автокефальны); говорили, что у них все митрополиты за последнее время ставились местным собором, а не Антиохий-

---

<sup>1</sup> *Арсений, еп.* Летопись церковных и гражданских событий. СПб., 1899. С. 170.



ским иерархом; но никаких документов или посторонних свидетелей они не предъявляли, да этого от них настойчиво собор и не требовал. Не вызвано было ни одного свидетеля со стороны Антиохийского архиепископа, который хоть сколько-нибудь разъяснил бы, на чем покоятся требования этой последней по отношению к Кипрской церкви. Правда, кипрские епископы говорили, что будто проконсул Востока (т. е. Антиохии) действовал во вред Кипрской церкви, по наущению архиепископа и клира антиохийских, но доказательств на это нет никаких. Невероятно, чтобы такой важный сановник, как «именитейший и славнейший проконсул» Востока был игрушкой в руках Антиохийской архиепископии. Да и определение III Вселенского собора относительно Кипрской церкви в известном смысле неправильно. Оно опирается на 6-е правило Никейского собора, но в нем говорится о патриархах и более известных главных епископах церковных областей (экзархах). Правда, в этом правиле есть такая фраза: «В Антиохийском и других округах (по более точному пониманию — т. е. в экзархатах. — А. Л.) да соблюдаются преимущества, принадлежащие известным Церквам». Но едва ли есть возможность прилагать это правило, в этой его части, к ничтожному о. Кипру. III Вселенский собор опирается на это правило за неимением лучшего.<sup>1</sup> Рассматриваемое определение III Вселенского собора отвечает на вопрос, который был предложен на нем кипрскими епископами: имеет ли право антиохийский иерарх поставлять первого епископа или митрополита (в кипрском городе Константии), и отвечает так: не имеет, — и в доказательство раскрывает не идущую к делу теорию митрополичьего управления Церковью того времени. Все определение<sup>2</sup> по своей спутанно-

<sup>1</sup> 6-е Никейское правило до очевидности разъяснено во 2-м правиле II Вселенского собора, но III Вселенский собор не принимал ни правил, ни даже Символа веры этого последнего, признавая те и этот за искажение и изменение никейских определений. Это один из тезисов моей диссертации «Вселенские соборы IV и V в.».

<sup>2</sup> Определение это едва ли относится к числу правил (канонов) III Вселенского собора. Знаменитый канонист Гефеле и переводчики «деяний» III Вселенского собора не причисляют этого определения к числу Ефесских правил. Все это определение, по нашему мнению, косвенно, но метко направлено против константинопольских архиепископов, кото-

сти не может служить основанием ни для какой автокефалии позднейшего времени.<sup>1</sup>

Любопытно будет узнать, чем заявила себя в истории кипрская автокефалия, какими такими плодами ознаменовала себя. До VII в. она существовала без перемен, но в это время с ней произошла странная метаморфоза. Император Юстиниан II, ничем не славный в истории, вздумал, однако же, соперничать с Константином Великим, и в честь своего имени наименовал какой-то город в Геллеспонте Новым Юстинианополем, как Константин переименовал Византию Фракийскую Константинополем. Мало того: он перевел в этот Юстинианополь всю автокефальную Кипрскую церковь с ее архиепископом Иоанном и с его богохранимой паствой. Побуждением к такой эмиграции было то, что Кипр был завоеван варварами. Новой Юстинианопольской церкви были даны права Константинопольской патриархии (Трулльского собора, пр. 39-е) или, по крайней мере, Константинопольской автокефальной архиепископии (на Кипре).<sup>2</sup> Юстинианополь находился<sup>3</sup> в Геллеспонте, в Малой Азии: местный митрополит Кизический должен был смиренно склонить свою голову перед счастливым соперником. Таким образом, во всяком случае несомненно, что с такой метаморфозой кипрская автокефалия лопнула как мыльный пузырь. Кипрская автокефалия превратилась

---

рые постепенно начали подчинять себе соседние митрополии. Этого не могли выносить александрийские архиепископы, всегда подставлявшие ногу константинопольским. Примеры: Феофил и Златоуст, Кирилл и Несторий, Диоскор и Флавиан. Все трое: Златоуст, Несторий и Флавиан окончили жизнь в ссылке, при содействии александрийских архиепископов.

<sup>1</sup> Все кипрское дело см. в «Деяниях Вселенских соборов». Т. II. Казань, 1861. С. 5–14.

<sup>2</sup> *Hefele. Conciliengeschichte. Freib., 1877. Bd. III. S. 336.*

<sup>3</sup> Мы говорим: «Юстинианополь находился...», но толкователи церковных правил Аристин и Вальсамон уверяют, что Юстинианополя и не существовало на свете. Они уверяют, что этим именем Юстиниан назвал: или остров Кипр (?), или Кипрскую церковь (?). По их словам выходит, что существовал только воображаемый город: Новый Юстинианополь! (См. их толкования на 39-е пр. Трулльского собора). Но если так, то только фантазия сумасбродных византийских императоров могла выдумать такую нелепицу.

в акефалию (безголовье). Недолго, по-видимому, просуществовала и затея Юстиниана — Геллеспонтская автокефальная церковь. Но на этом кипрская авантюра не кончается. На этом острове опять появляется автокефалия, которой полагают конец крестовые походы в XIII в. Латиняне завладевают островом и оставляют для греков лишь четырех епископов, а архиепископию закрывают. Греческие епископы здесь чуть ли не олатинились. Дальнейшим следствием латинских притеснений было то, что греческое духовенство и монашество бежало с острова на материк. Вообще бедственное положение Греческой церкви на острове продолжалось 300 лет. В конце XVI в. Кипр был завоеван турками. Они оказались большими благодетелями Кипрской церкви. Султан, по просьбе кипрского клира, восстановил автокефальное устройство местной Церкви. Всякие были автокефалии у киприотов; недоставало только магометанской: увидели они и таковую.<sup>1</sup> Но не на благо послужила эта турецкая автокефалия. Кипрская церковь разделилась на партии, враждебные друг другу; стремление Константинопольской патриархии послужить делу умиротворения ни к чему не служило: ее власть на острове и в грош не ставили. Вот самое последнее известие о положении церковных дел на Кипре. Кипрская церковь и в 1905 г. оставалась без своего предстоятеля и представителя синода — архиепископа, так как по-прежнему существует раздор между двумя партиями, каждая из которых желает избрать на архиепископскую (т. е. главную) кафедру своего кандидата. Не замещена и вакантная уже шесть лет митрополичья кафедра в Пафе. Неустройством церковных дел в Кипре пользуются в интересах пропаганды католики и протестанты.<sup>2</sup> Вот идеал автокефалии для грузинских церковных ревнителей!<sup>3</sup>

Итак, если предстоящий наш собор поставит вопрос об автокефалиях у нас, то он не должен оставлять без внимания как того, что ефесское определение по этому предмету имеет ограничитель-

<sup>1</sup> *Арсений, еп.* Летопись... С. 259–260, 444, 448–449, 458, 465, 602.

<sup>2</sup> Церковный Вестник. 1906. № 6. Ст. 184.

<sup>3</sup> О самой грузинской автокефалии (католикосате) прежнего времени умалчиваем, отсылая любопытствующих к недавним статьям об этом предмете проф. Жузе (в «Православном Собеседнике») и прот. Жмакина (в «Христианском Чтении»).

ный смысл, так и того, что знаменитая кипрская автокефалия имеет скорее отрицательное, чем положительное значение при решении общего вопроса.

От вопроса об автокефалии обратимся к обычной форме церковного управления — епископской. В предсоборных материалах очень много говорится об этой форме. Но нам не приходится долго останавливаться на ней, потому что ко времени Вселенских соборов она настолько определилась, что этим соборам более нечего было делать с нею. Остановимся лишь на вопросе об избрании епископов и низложении или увольнении их в отставку. По этим сторонам епископата в деяниях Вселенских соборов можно находить немногие, правда, но ценные указания. Теперь для нас вопрос решенный, что на предстоящем соборе будет внесено предложение о новом способе избрания архиереев посредством голосования кандидатов клиром и мирянами. Но клир и миряне известной вдовствующей Церкви, по проекту, не всецело участвуют в выборах, а лишь в известной пропорции. Меньше всего будет, кажется, допускаемо к участию в этом деле мирян. Если исключим допускаемых проектом к выборам архиерея преподавателей духовно-учебных заведений, чиновников консисторий (это все лица духовного ведомства), то участие мирян в этом деле ограничивается «представителями приходов в лице церковных старост или приходских старшин — в епархиальном городе всех лично, а в уездных городах и селах по одному от благочиния». «Избрание, — говорит проект, — производится под председательством собора епископов. Епископы не подают голоса наряду с другими».<sup>1</sup> Как показывают акты IV Вселенского собора, довольно сходно с этим проектом происходило в V в., т. е. в цветущее время Церкви, избрание митрополитов. Но есть и разница. Кроме того, что там участвовали в голосовании епископы (эта разница невелика и несущественна), представителями от мирян в указанном случае были все «владельцы (по-видимому, землевладельцы и домовладельцы) и знатнейшие мужи» (т. е. высшие из чиновников).<sup>2</sup> По всей видимости, мирской элемент при избрании митрополитов (а их тогда было много), несом-

<sup>1</sup> Журналы Предсоборного присутствия // Церковные Ведомости. № 25. Ст. 1966.

<sup>2</sup> Деяния Вселенских соборов. Т. IV. С. 169.

ненно, в те времена преобладал над церковным. (Не говорим уже об избрании в ту эпоху рядовых епископов, имевших обыкновенно немногочисленную паству, ибо при избрании таких подавали голоса все пасомые за исключением подонков общества.) Конечно, проект об избрании архиереев подвергнется особенно внимательному рассмотрению предстоящего собора, и было бы желательно, чтобы, сообразно с практикой избрания митрополитов в V в., число мирян было, по возможности, уравнено с числом лиц духовного ведомства на выборах архипастыря.

Неизвестно, будет ли на предстоящем соборе поставлен вопрос о том, при каких обстоятельствах паства может требовать отставки своего архиерея. Несменяемых архиереев, по нашему мнению, быть не должно: это было бы вредно для дела. Ведь не существует же несменяемых профессоров и чиновников. Деяния Вселенских соборов указывают, что такие случаи, когда паства настаивала на отречении архиерея от кафедры, бывали, и Вселенский собор не выражает никакого негодования против требовательной и настойчивой паствы. III Вселенский собор, по одному случаю, имел рассуждение об отставном митрополите Евстафии, принадлежавшем к Памфилийской области. Этот Евстафий сумел нажить себе врагов среди своей паствы и должен был против своей воли удалиться с кафедры. Его место было отдано другому. По поводу этого случая собор предается следующим пессимистическим размышлениям: «Иногда бывает, что тяжелая и несносная скорбь, налегшая на ум, сильно помрачает его, уклоняет от стремления к должному и побуждает смотреть, как на нечто полезное, на такое, что по существу своему не таково. Нечто подобное, — пишет собор, — случилось с митрополитом Евстафием». Но что собственно привело этого архиерея к отставке? Об этом собор говорит обвиняемыми. Об Евстафии замечается, что он «был смущен, вошедши в неожиданные обстоятельства» — имеются в виду, очевидно, какие-то новые условия жизни, к которым он не привык; эти обстоятельства, так сказать, совсем захлестнули его. Собор по этому случаю морализирует: «Должно было ему (Евстафию), однажды принявшему на себя священнослужительское попечение, иметь его с духовной бодростью и как бы вооружаться на труды и охотно переносить пот, за который обещаются награды». Ясное дело, что Евстафий не взвесил своих сил и попал в ложное положение.

В чем же дело? Это определеннее выражается в указании собора, что Евстафий сделался «небрежным» — это правда, но не «по лености и не по нерадению», а по любви к «уединению» (или отчужденности: употребленное здесь греческое слово «ἀπραγμοσύνη» значит «уединение, удаление»). Теперь понятно, что Евстафий, любя уединенную, подвижническую жизнь, взятый, может быть, на архиерейство прямо из монастыря, мог своими противообщественными наклонностями создать себе врагов, стал тяготиться непривычными заботами о своем долге, упал духом, стал «небрежен». И вот паства потребовала, чтобы он опростал кафедру, и он должен был повиноваться.<sup>1</sup> Св. Златоуст свидетельствует, что в его время часто случалось, что человек аскетического образа воззрений, из числа монахов призванный к епископскому служению, оказывался совсем не на месте: вредил и себе, причинял вред и другим.<sup>2</sup>

Было бы очень благотельно для Русской Церкви, если бы наш собор разрешил пастве требовать удаления своего архиерея, когда между ним и паствой порвались добрые отношения. В этом случае судьей должна быть только паства. Например, паства должна иметь безусловное право требовать смещения такого архиерея, который преимущественно думает о себе, своем спокойствии, своем комфорте. Даже в житейском быту такие лица возбуждают тяжелые чувства.

Предстоящему собору Верховной властью разрешено не только заняться вопросами об усовершенствовании церковного управления, но и «обсуждениями предметов веры». Какими именно рассуждениями о предметах веры займется собор, пока неизвестно. Теперь предварительно намечен пока один вопрос такого характера, вопрос о соединении старокатоликов с Православной Церковью: Предсоборное присутствие «не находит возможным отлагать его рассмотрение ввиду особого к нему интереса со стороны общества и литературы»,<sup>3</sup> но однако же рассмотрение это еще мало подвинулось вперед по причине отсутствия в составе предвыбор-

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 20–21.

<sup>2</sup> Лебедев А. П. Духовенство древней Церкви. С. 348–349.

<sup>3</sup> Журналы Предсоборного присутствия // Церковные Ведомости. № 17. Ст. 997.

ных комиссий «достаточных научных сил».<sup>1</sup> Спрашивается, какими образцами из прежних времен мог бы руководствоваться наш собор при рассмотрении вопроса о соединении старокатоликов с нашей Церковью? Но наперед нужно уяснить себе: кто такие старокатолики? На наш взгляд, старокатолики не представляют собой ничего привлекательного. Это отщепенцы от римско-католической Церкви, которые от одного берега отчалили, а к другому не причалили; а по уверению лучшего специалиста по этому вопросу, казанского профессора Влад. А. Керенского, приходится даже «констатировать тот факт, что старокатолицизм идет все далее и далее по ложному пути». Старокатолики — это суть римские католики, отложившиеся от папы (после Ватиканского собора 1870 г.), отвергшие учение о его непогрешимости и церковном главенстве, отказавшиеся и от некоторых новшеств римского католичества и пожелавшие держаться норм, утвержденных на Вселенских соборах. Главы старокатолицизма отличаются большой притязательностью: минимум их желаний состоит в том, чтобы Православно-Восточная Церковь соединилась с ними, как культурными представителями вселенской церковности, а максимум их желаний неизвестен: они и сами еще не уяснили его себе. Но нужно сказать, что их воображаемая вселенская церковность с большими прорехами. Известно, что, отвергнув учение об исхождении Св Духа. и от Сына, однако же, они не могут совершенно отрешиться от филиоквистического представления об исхождении Третьего лица Св. Троицы. Известно также, что они не хотят принять термина «transsubstantiatio» (пресуществление), когда говорят о Евхаристии, и через это подрывают учение о пресуществлении Св. Даров. Известно, что многие из наиболее видных представителей старокатоличества сомневаются в божественном установлении седмичного числа таинств.

---

<sup>1</sup> В предсоборных заседаниях присутствуют такие лишь знатоки старокатоличества, как Киреев и Светлов. Но «генерал» Киреев не есть генерал от богословия; а прот. П. Светлов, по отзыву проф. В. А. Керенского, «своими писаниями по старокатолическому вопросу возбуждает лишь чувство отвращения, потому что в них всякое положение возбуждает недоумение, всякая ссылка — сомнение». Притом, «он сделал печатное слово орудием лжи, а не правды» (Странник. 1906. № 3. С. 476; № 4. С. 656).

Известно, наконец, что у них не выяснено учение о почитании икон, мощей и пр.<sup>1</sup> По этому последнему пункту о них можно утверждать и еще больше: они не хотят знать этого учения. Это очень наглядно выразилось в следующем факте. В 1893 г. старокатолики вздумали перевести на немецкий язык символическую православную книгу — «Послание патриархов Восточной католической церкви о православной вере»; но в своем переводе умышленно пропустили четвертый так называемый «вопросоответ». А почему они его пропустили? Да потому, что здесь излагается православное учение о св. иконах и о поклонении святым.<sup>2</sup> Здесь очень ясно говорится: «Мы чествуем поклонением древо Креста, на коем Спаситель наш пострадал, изображение Креста, Живоносный Гроб и прочие св. места, священные сосуды, в коих совершается бескровная жертва». «Еще поклоняемся иконам Господа Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы и всех святых, а также изображениям св. ангелов». Наконец, разъясняется учение о поклонении «святым мощам». Если мы станем припоминать прежних еретиков, с которыми наиболее сходятся старокатолики в известных пунктах своего учения, то без труда найдем, что они больше всего походят на иконоборцев. Иконоборцы отвергали почитание св. икон. «Будучи твердо наставлены, — говорили они, — из богодухновенных писаний и отцев, а также утвердив свои ноги на камне божественного служения духом, мы пришли к одному убеждению, что всякая икона, сделанная из какого угодно вещества, а равно писанная красками, должна быть извергаема из христианских церквей: она чужда им и заслуживает презрения». Ничего другого, кроме презрения к иконам, не обнаруживают и старокатолики, выбрасывая православное определение о почитании икон из наших символических книг. Если старокатолики игнорируют почитание мощей, то и иконоборцы поступали точно так же (Деяния Вселенских соборов. Т. VII. С. 84)... Недалеко старокатолики ушли от иконоборцев и в учении о Евхаристии. Иконоборцы считали Евхаристию лишь символом, «иконой» воплотившегося Сына Божия и говорили: «Икона эта должна быть приготовляема с молитвой и благо-

<sup>1</sup> Керенский В. А., проф. Четвертый старокатолический конгресс и его значение // Православный Собеседник. 1897. Т. II. С. 764.

<sup>2</sup> Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви. С. 57.



говением».<sup>1</sup> Подобным образом и старокатолики, отвергая выражение «пресуществление», «подрывают самое учение о пресуществлении Св. Даров».

Теперь представим себе, что старокатолики пожелают явиться на собор и воссоединиться с нашей Церковью; чем собор стал бы руководиться в этом случае, кроме примера воссоединения иконоборцев с Церковью при посредстве VII Вселенского собора? Конечно, могут сказать, что заблуждения старокатоликов менее тяжки, чем прежних иконоборцев. В самом деле, они прямо не полемизируют против икон, не называют Евхаристию «иконой воплотившегося Сына Божия». Но это возражение как бы предвидел VII Вселенский собор и решил его так: «Зло так зло и есть, особенно в делах церковных; что касается догматов, то погрешить ли в малом или в великом это все равно, потому что в том и другом случае нарушается Закон Божий» (Деяния Вселенских соборов. Т. VII. С. 104). Процесс, какому подвергались главы иконоборства при воссоединении их с Церковью, на этом соборе состоял в следующем: они должны были письменно изложить свое отречение от ереси и прочесть его перед собором; на этот счет были тогда свои правила. «Есть церковное постановление, — говорилось на соборе, — чтобы обращающиеся от какой бы то ни было ереси к православному исповеданию письменно отказывались от своей ереси и письменно же исповедовали православную веру» (Т. VII. С. 79). Поэтому, когда представители иконоборства являлись на собор, прежде всего осведомлялись: «Есть ли у них в руках грамоты отречения?» (Т. VII. С. 110). Потом читались в их присутствии те церковные правила, которые они нарушили и которыми нарушителям выражалась угроза наказаниями (Т. VII. С. 91 и сл.). Обсуждался вопрос о возможном снисхождении к виновным (Т. VII. С. 111). Не исключалось и требование, чтобы воссоединившиеся с Церковью возглашали анафему как против тех, кто остается в этом заблуждении, так и на самое заблуждение или ереси (Т. VII. С. 81 и сл.). — Разумеется, старокатолики, при своей надменности, и не подумают прийти на наш собор и смиренно просить себе прощения: они считают себя не менее непогрешимыми в своих воззрениях, чем

<sup>1</sup> Лебедев А. П. История Вселенских соборов. М., 1897. Т. II. С. 158–159, 164.

сам папа, которого они отвергли за то, что он объявил себя непогрешимым.

В предсоборных заседаниях и в отзывах архиереев очень много отведено места рассуждениям о духовных школах. Но для этих рассуждений, которые, конечно, привлекут внимание и предстоящего собора, нет аналогий в деяниях Вселенских соборов. Последние были слишком строги при оценке недостатков церковных школ в тогдашнем смысле слова. Так, V Вселенский собор подвергает анафеме главных представителей этих школ, хотя они давно уже умерли, но не умерли их мнения. Имеем в виду главу Александрийской школы Оригена и главу же Антиохийской школы Феодора, епископа Мопсуестийского. С другой же стороны, Вселенские соборы очень мало требовали богословской самодеятельности даже от епископов. Трулльский собор рассуждал, что чужие мысли, если они авторитетны, много лучше своих собственных, если нет уверенности в их достоинстве. Правило 19-е этого собора гласит: «Предстоятели Церкви не должны преступать положенных уже пределов богоносных отцев; пусть изъясняют они слово Писания не иначе, как изложили учителя Церкви в своих писаниях, и пусть лучше в этом ищут доброго имени, чем в составлении собственных слов». Разумеется, от такого рода преданий мы очень далеко ушли — и прислушиваться к ним можем разве в редких случаях. Что касается до нашего собора, то он должен сделаться провозвестником и носителем света, гуманности и прогресса.





## ЗАЧЕМ БЫ НАМ НУЖЕН ПАТРИАРХ?

(Из университетских лекций 1906 г.)\*

Епископам всякого народа подобает знати первого из них и признавати его яко главу и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения.

*34-е Апост. правило.*

Один канонист сознается, что самое слово *соборность* давит его, как тяжкий кошмар, и не дает ему спать.

*Самая последняя клевета.*

Наши современники, исследуя вопрос о патриаршестве и патриаршей власти, становятся в своих рассуждениях или на точку зрения церковных канонов и византийских церковных обычаев, или же рассматривают его с точки зрения требований времени, с точки зрения парламентских запросов нашего общества.

А мы пойдем другим путем. Попробуем взглянуть на вопрос со стороны чисто академической, с точки зрения церковной истории как науки, известного рода системы. Научная система, как и церковная политика, тоже имеет свои нужды и потребности, запросы и идеалы, желания и надежды.

Выбрав этот узкоспециальный путь, мы, однако же, надеемся, что те разнообразные впечатления, какие у нас получатся при прохождении этого пути, не лишены будут интереса и для читателя,

---

\* Впервые напечатано отдельным изданием в 1907 г., в типографии Св.-Троицкой Сергиевой лавры.

не чуждого любознательности по отношению к нашим новым церковным вопросам.

Итак, обращаемся к нашей задаче, но начнем свою речь, по-академически, так сказать — *ab ovo* («От яйца <вплоть до яблок>» (римляне начинали трапезу с яблок, заканчивали яйцами) = «от А до Я» (*лат.*) — *Ред.*).

Если считать первым историком, занимавшимся церковной историей, Егезиппа, писателя II христианского века, написавшего «Церковные достопамятности» (что-то вроде древнейшей церковной истории, до нас, впрочем, не сохранившейся), то от начала церковно-исторической науки до настоящего времени протекло более 1 700 лет, а если считать первым действительным церковным историком знаменитого Евсевия, епископа Кесарийского, IV в., подробно описавшего историю Церкви первоначальных трех веков христианства, то от рождения нашей науки прошло более полутора тысяч лет. Период времени, как очевидно, немалый. Не несколько столетий, а много более тысячелетия прошло с того времени, как наша наука, церковная история, появилась на свет. С тех пор чем далее, тем более церковно-историческая наука обогащалась более или менее ценными трудами, относящимися к ее сфере.

Времени и усилий потрачено много на изучение нашей науки. Можно было бы ожидать, что она успела достигнуть зрелости, установила твердые взгляды на вещи, выработала руководящие принципы, пришла, наконец, к результатам, которые должны считаться прочным приобретением науки. Говорим: можно было бы ожидать этого, но действительно ли оправдываются такие надежды?

Поэтому возникает вопрос: как высок уровень современной церковно-исторической науки? Можно ли, принимая во внимание ее теперешнее состояние, смело браться за ее изложение — с упованием на желанный успех? Можно ли надеяться найти в ней законченность, систематичность, строгую выдержанность, установленность, по крайней мере, исходных точек зрения? Обозреть в кратком очерке все течение современной церковно-исторической науки нет возможности: это заняло бы слишком много времени. Да к тому же это нами уже в значительной мере сделано в нашей книге, недавно появившейся, под заглавием «Церковная историография в главных ее представителях с IV в. до XX». Поэтому, для первоначального и непритязательного ознакомления с состоянием церковно-истори-

ческой науки нашего времени достаточно указать на те общие исходные точки зрения, с которых рассматривается эта наука.

Жизнь христианского общества, как и всякого другого общества, должна иметь прогресс, движение вперед, развитие. Если допустить, что такого прогресса в ней нет, то трудно будет сказать: зачем, с какой целью стали бы изучать ее? Несомненно, история интересует человека настолько, насколько она связывает прошедшее с настоящим, поскольку указывает, как далеко настоящее опередило прошедшее, дало ли оно жизни больший смысл и обеспечило ли благополучие человека. Изучать же просто, как люди в разное время жили, во что, например, веровали, каких религиозных направлений держались, как глубоко и в каких отношениях заблуждались в сфере религиозных вопросов, если и может иметь интерес условный, но не может иметь научного интереса. Для того же чтобы церковная история как совокупность жизненных фактов религиозной природы могла возбуждать глубокий и серьезный интерес, для этого наблюдатель и исследователь должен замечать, что церковно-историческая жизнь не стоит на одном и том же месте, а продвигается вперед, к лучшему или усовершенствуется. Во всех сферах своей жизни исторический человек стремится осуществлять какие-либо идеалы: степень достижения цели при стремлении осуществлять эти идеалы и определяется прогрессивный ход истории человечества. Общество человеческое в религиозно-христианском отношении тоже должно восходить, говоря словами св. апостола, *от силы в силу* или иметь прогресс. В чем же, в действительности, заключается подобный прогресс церковно-исторической жизни?

Как известно, в настоящее время существуют три главнейших христианских Церкви: наша Православная Церковь, иначе называемая Православно-Восточной, Римско-Католическая, или папская, и Евангелическая, или протестантская. В чем же и где эти Церкви полагают прогресс церковно-исторической жизни? В разрешении подобного вопроса больше других счастливы историки протестантской Церкви, менее римско-католические и еще менее историки Православно-Восточной церкви, имея в виду под именем этой последней не одну Русскую, а и всю вообще Греко-Восточную церковь.

Есть ли, существует ли прогресс в церковно-исторической жизни? На этот вопрос протестанты или их церковные историки отвечают с большой уверенностью: да, есть. Ежели церковно-историческая

жизнь в эпоху древней и средневековой Церкви, по их представлению, с течением времени все более и более затемняется, если в ней чем дальше, тем больше груз обрядности берет перевес над религиозной жизнью в *духе*, т. е. форма над содержанием, внешнее над внутренним, и вместе с тем выдвигается на первый план господство предвзятых традиционных воззрений, обнаруживается косность религиозно-умственной жизни, то это не может смущать протестантского историка. Он рассматривает преобладание таких явлений, как период переходный. Жизнь никогда не идет путем безусловного прогресса. В ней есть как бы остановки, роздыхи, но эти остановки лишь до поры до времени. И действительно, протестантский историк, по обозрению этого периода, с его точки зрения, периода замирания церковно-исторической жизни, встречается с другим периодом в той же церковно-исторической жизни, периодом Реформации. Жизнь церковно-историческая снова начинает бить ключом. Как скоро случилось это явление, т. е. Реформация, — жизнь протестантского общества безостановочно идет вперед. Протестантский историк не может приходить в смущение и затруднение от вопроса: есть ли прогресс в церковно-исторической жизни? Борьба религиозных обществ в протестантской среде из-за религиозных вопросов, борьба серьезная и живая, развитие богословской литературы во всех ее отраслях, живость и свежесть идей, запросов, предьявляемых наукой; могущественное влияние религии на коренное изменение общественной жизни во всех отношениях, степень плодотворности влияния религии в общественной и частной жизни и пр. — все это явления, на которые историк-протестант укажет как на несомненные факты прогресса в церковно-исторической жизни. Протестантский историк нашего времени в доказательство прогресса в христианской Церкви может указать в особенности на необыкновенное, беспрецедентное процветание богословской литературы в своих обществах, и он будет тем основательнее, тем увереннее в своем доказательстве, что всякий легко может проверить подобный аргумент, и этот последний окажется, несомненно, верным: богословская литература у протестантов по глубине, богатству и разнообразию и научному критицизму, ничем не стесняемому, превосходит богословскую литературу прочих Церквей. Прогресс религиозного мышления здесь слишком ясен, очевиден; а главное — этот историк может доказать, что этот прогресс возник на почве самой протес-

тантской Церкви, а не есть плод влияний со стороны, есть самостоятельный продукт, а не есть переноска и пересадка чужих трудов в свою сферу. Само собой разумеется, рассматривая свои общества как высшее проявление церковно-исторической жизни, протестантские историки не признают истинно-христианской жизни в обществах, в отношении к ним инославных. Но во всяком случае нет сомнения, что протестантский историк без особенной натяжки, с достаточной правдивостью может утверждать, что в церковно-исторической жизни есть прогресс, и прогресс осязательный.

Теперь, в каком положении к рассматриваемому вопросу находятся историки римско-католические, или латинские? Они, как мы сказали, менее счастливы в его разрешении. Истинный центр, около которого сосредоточивается весь интерес церковной истории у писателей римско-католических, есть папство. Историк католический в истории развития папской власти находит основную точку зрения на преуспевание Церкви в ее исторической жизни. Действительно, папство есть исторический факт несомненной важности. Идея о папстве создалась путем долгой борьбы, а известно: где борьба, там и развитие. История показывает, как в продолжение целых веков эта идея из зерна горчичного, незаметного явления доросла до грандиозных размеров. Нельзя сказать, чтобы эта идея не продолжала своего развития и в наши дни. Недавнее, в 1870 г., провозглашение папской непогрешимости на Вселенском латинском соборе — Ватиканском есть лучшее доказательство того, что идея эта растет и растет, и, может быть, с течением времени еще более вырастет. Итак, если папство есть центральное явление римско-католической Церкви, и если папская идея имеет теперь, имела прежде и в будущем обещает рост и развитие, то историк католический не остается безответен при вопросе: в чем заключается прогресс церковно-исторической жизни? Папство с его историей дает готовый ответ на вопрос.

Под пером писателя-паписта церковная история может принимать величественный образ усиления, возрастания могущества римско-католической Церкви вместе с усилением и возрастанием папской идеи. Стоит только поставить папскую идею центральным пунктом истории и этой идее подчинить все другие явления церковной жизни — и выйдет история стройная, величественная: история не будет чужда показаний о прогрессе, росте церковно-исторической жизни.

Католический историк, в сознании важности и значения папства, может строго отнестись и к исторической судьбе протестантов, отпавших от союза со своей матерью — Церковью латинской, может указать и на прискорбные явления в протестантстве (а где их нет?), объясняя их происхождение пренебрежением со стороны протестантов в отношении католической Церкви, или, что то же — папства. Он может, с другой стороны, и поплакаться над судьбой Православно-Восточной церкви, по воззрению римо-католика, омертвевшей и закосневшей вследствие своего сепаратизма, отторжения от римско-католической Церкви, ее могущественной и влиятельной сестры. Все такие строгие приговоры и сетования, хотя и не будут иметь непоколебимого основания, но могут находить в читателе истории латинской Церкви, адепте этой своей Церкви, доверие и признание их справедливости. В положении других Церквей римско-католический историк может усматривать отрицательное доказательство величия папской идеи.

Но мы сказали, что католический историк все-таки менее счастлив в разрешении вопроса: есть ли прогресс в церковно-исторической жизни и в чем он заключается? В самом деле, хотя такое явление, как папство, и есть, бесспорно, важнейший факт церковной истории, тем не менее этот факт чисто внешний. Если идея папства имеет развитие в истории, то отсюда не следует, что развивается сама Церковь. Прогресс церковно-исторической жизни должен заключаться в развитии самой христианской жизни, в полноте и широте раскрытия христианского духа. Историк-протестант, оставаясь на своей точке зрения, может указать такой прогресс в религиозных воззрениях и учреждениях протестантских обществ, в религиозной жизни и поведении протестанта-христианина — пусть это и будет прогресс условный, — он, протестант, покажет и докажет, что вера его церковных обществ чужда средневековых суеверий, что церковные учреждения здесь направлены к удовлетворению потребностей религиозного духа, что религиозному знанию у них открывается широкий и необъятный путь в исследовании религиозной истины во всех отношениях и пр. Между тем как католическая Церковь не допускает никакого прогресса в развитии христианской догматики, или христианских верований, за исключением отдельных и исключительных, католики вообще не гонятся за совершенством богословской науки у себя и не дозволяют



видоизменений и свободы в практической жизни христианства. Однажды установленное, однажды принятое, однажды признанное должно оставаться, с точки зрения этой Церкви, непоколебимым. Действительного прогресса католический писатель не может указать в церковной истории, как это делает протестант. Да и само папство стоит ли в общественном сознании так высоко, как это было прежде?

В каком же положении может находиться и находится историк Православно-Восточной церкви? Может ли он доказать и показать, что церковная история, с его точки зрения, есть свидетельница неизменного прогресса в жизни христианских народов? Прежде всего нужно сказать, что он, конечно, не может усвоить себе тех идеалов, какими живет церковная история как наука у протестантов и римокатоликов. С их точки зрения, вся история Восточной церкви, с более или менее ранних ее времен, представляется или как носительница отсталых, мертвенных начал (такова точка зрения протестантов), или как закоренелое отпадение от истины (такова точка зрения римокатоликов). Указанные точки зрения на историю Церкви — протестантская или католическая — для историка Православно-Восточной церкви поэтому непригодны. Отсюда очевидно, что этот историк должен иметь свою точку зрения на прогрессивное движение церковной жизни. В чем же она заключается? Вопрос трудный. Какая из современных Православных Церквей служит носительницей религиозного прогресса? В чем выражается этот прогресс? Велик ли и как велик он? Какие пути в теперешней церковной жизни ведут к нему? Какие идеалы преследует Восточно-Православная церковь? Какие средства употребляет эта Церковь для их осуществления? В каком отношении совокупность этих идеалов стоит к совокупности идеалов, руководивших Церковью в лучшую ее древнехристианскую эпоху? Вот вопросы, которые следует уяснить для себя историку, стоящему на точке зрения Православно-Восточной церкви и желающему исследовать прошедшие судьбы христианства. Но вопросы эти очень и очень нелегкие. В Православно-Восточной церкви, как ни обширна она по своим размерам и народностям, к ней принадлежащим, даже нет историков, которые действительно изучили бы прошедшую жизнь христианства с чисто научной точки зрения. Без сомнения, Россия и ее сыны представляют собой лучших овец из стада Православно-Восточной церкви. И однако же в

России не было и прежде, не явилось и теперь ни одного серьезного историка, который взялся бы за разрешение вышеуказанных вопросов. Между тем, поскольку эти вопросы не разрешены, невозможно и составить себе надлежащего представления о церковной истории как науке, потому что нельзя будет уяснить себе, куда идет и к какой цели должна идти Греко-Восточная церковь?

Россия не имеет ни одного знаменитого имени какого-либо историка, который объяснил бы ей: что составляет сущность, главную цель, центр, импульс церковно-исторической жизни. Ни один историк не обозрел доныне церковной истории с точки зрения идеалов Греко-Восточной церкви. На вопросы, нами поставленные, ни откуда не слышится ясного ответа. Да и возможно ли стройное, законченное, прагматическое обозрение истории Церкви для православного богослова, историка? Какой, в самом деле, действительный центр церковно-исторической жизни можно указать в среде православно-восточных христиан? Известно, что таким центром для протестантов служит Германия, для католиков — Рим. Из этих центров исходят руководящие нити для западных Церквей. Здесь создаются церковные идеалы, к которым и стремятся прочие общества католические и протестантские — опосредованно или непосредственно. Какой же центр церковно-исторической жизни можно указать для Православно-Восточной церкви? Где он лежит? В чем выражается его влияние на прогресс церковной жизни христианского общества, велик или невелик этот прогресс? Укажут ли на Византию, на теперешнюю церковную Византию, но кто может сказать: в чем заключается ее служение прогрессу? Какие законы для церковного благоустройства издаются в Византии? Какими идеями одушевлен тамошний патриарх, тамошний Синод, духовенство вообще и народ греческий? На все эти вопросы нельзя получить успокоительных и отрадных ответов. Немало недостатков было в Греческой церкви и до времени великой катастрофы в жизни этой Церкви — имеем в виду турецкое порабощение. После же этого события дела здесь пошли еще хуже. С уверенностью можно сказать, что греки новейшего времени не исцелились от своих старых недугов, а лишь приумножали их без меры и числа. Всякие идеалы, которыми и красна жизнь, иссякли; религиозное знание, составляющее важнейший стимул в церковной жизни каждого народа, померкло. Великие имена знаменитейших церковных писате-

лей древности сделались лишь именами календарными: великие имена никого не стали воодушевлять, оставаясь каким-то внешним декорумом. Почти вся литературная деятельность церковных представителей греческого народа ограничивалась полемикой с латинянами и протестантами, но полемика эта была бесплодна и бездушна. С латинянами полемизировали так, как будто это были давно отжившие паписты IX и X вв. За теми изменениями, какие происходили в римско-католическом мире и которые давали повод для живой и плодотворной полемики, никто не следил. Поэтому борьба с латинянами была суха, официальна и формалистична — и в сущности ни для кого не нужна. Мало этого: полемика эта была иногда просто нелепа и заставляет краснеть за греков, рассчитывавших обезоружить папистов выдумками и бабьими баснями, — выдумками и баснями, к сожалению, вошедшими в самые важные церковных их книги — в Пидалионы, т. е. Кормчии, в книги, имеющие руководственное значение в церковной жизни. Быть может, еще более ничтожна полемика греков новейшего времени с протестантством. Протестантство было явлением новым и многозначительным и потому должно было бы привлекать к себе внимание греческих богословов и представителей Церкви. Ничего такого, однако же, не случилось. Они поняли только одно: что протестантство, несмотря на вражду с папством, далеко от Православия (а это понимает всякий!), и ограничиваются тем, что на разные лады бранят «нечестивых лютеран», как будто это какие-то ариане или несториане древних времен. Грекам или Греческой церкви новейшей эпохи представляется прекрасный случай заимствовать от протестантов то, что есть наилучшего у них, — их богословскую науку, отстраняясь, однако же, от их отступлений в области веры, но ничего такого они не умели, да и не хотели сделать. Если бы греки своевременно усвоили серьезную богословскую науку, созданную протестантской трудолюбивой мыслью, то это, без сомнения, весьма полезно было бы и для церкви Русской: эта последняя могла бы признать от родственной Церкви западную науку, не дожидаясь случая самой знакомиться с этой наукой в последнее время при менее благоприятных условиях, — имеем в виду сильно обострившиеся междуцерковные отношения. Нужно еще прибавить, что жизнь Греческой церкви последнего периода ее существования — жизнь в широком смысле слова — не представляла и не представ-

ляет ничего особенно отрадного и религиозно-высокого. Течение церковной жизни обмельчало. Напрасно было бы искать здесь многих и зрелых плодов. Известный знаток христианского Востока русский епископ Порфирий, по фамилии Успенский, находит, что Греческую церковь справедливо упрекают в бесплодии: «Она не Сарра, а Сара», по выражению этого многоопытного историка; т. е. Греческую церковь он называет тем именем, которым именовалась Сарра до рождения ею Исаака, патриарха израильского народа. За отсутствием высших интересов, которые придают жизни смысл и цель, Греческая церковь и ее представители тратят свои душевные и нравственные силы на дело непохвальное: взаимные интриги и погоня за материальными благами поглощают все их внимание. Народ, естественно, тоже не стоит на высоте христианского призвания. Внешнее благочестие, привязанность к внешней обрядности, суеверия, невежество, изредка индифферентизм — вот главное, к чему больше всего сводится проявление религиозного начала у греческого народа. Из сейчас сделанной нами характеристики Греко-Восточной церкви новейшего времени открывается, что эта Церковь по своему состоянию не только не служит показателем какого-либо ощутительного прогресса в религиозной жизни, но едва-едва заслуживает изучения по своему малому значению и достоинствам. Византийская церковь настоящего времени не служит центром, импульсом для Востока, т. е. для всей Восточно-Православной церкви. Тех, кто пессимистически смотрит на положение Греческой церкви, обыкновенно утешают соображением, что Греко-Восточная церковь может иметь свое значение, и, пожалуй, большое, в будущем; но подобного рода утешения, однако же, ничего не дают для историка в настоящем. Церковная Византия стоит перед нами лишь как замечательный обломок замечательного прошлого в церковно-исторической области. Спрашивать же с нее служения церковному прогрессу, церковным пользам и интересам в высшем смысле вовсе нельзя.

Может быть, Россия служит тем центральным местом Восточно-Православной церкви, где сосредоточиваются силы этой Церкви? Не здесь ли, быть может, тот центр, куда сходятся все нити прошедшей церковной истории, имеющие важное значение в глазах членов Восточной церкви; не здесь ли наиболее могучее бие-ние церковно-исторической жизни Востока?

Что Русская Церковь стоит выше других отдельных восточных Церквей по своему относительному развитию, внешнему благосостоянию и религиозной энергии, это едва ли дело спорное. Но тем не менее смотреть на Россию как на кульминационную точку в Восточной церкви, в истории православного греко-восточного христианства едва ли можно. В настоящее время мы почти вовсе не знаем, да и знать не хотим, Православного Востока с его патриархами, мы игнорируем и Восток, и его церковную жизнь. Мы живем изолированно от Востока, совершенно вне связей с ним. Вопросы Востока для нас в церковном отношении почти чуждые вопросы. Мы, пожалуй, ближе стоим и по воззрениям, и стремлениям, и по своим запросам к Западу, чем к Востоку. Нас едва ли можно назвать истинными преемниками той культуры, которая создалась в древнегреческой Церкви, или, что то же — в лучшую пору Греческой церкви. Этого мало. Русская Церковь не носит никаких ярких признаков процветания в ней церковной жизни. Богословская наука в ней слаба, бесцветна и совсем не выработала норм, к которым ей следует стремиться. Управление в ней лишено главного, что дает известной Церкви, правильно функционирующей, оживление и возбуждение, в ней нет соборности: она не имеет ни обычая, ни навыка обсуждать общественным голосом собора церковные вопросы и нужды, несмотря на их важность. Борьба с иноверием, сектами, расколом идет туго, велась и ведется, пожалуй, и сию минуту больше всего содействием гражданской власти. Религиозная жизнь не обладает большой интенсивностью, обнаруживается в шаблонных формах, движется по инерции, неглубока и часто носит следы односторонности. Едва ли по всему этому Русскую Церковь можно считать и признавать настоящим центром церковно-исторической жизни православного мира. Еще менее можно говорить о какой-либо другой из восточных Церквей, Церквей славянских, и считать ее за прямую продолжательницу лучших сторон Греческой церкви древнего времени и за теперешнюю носительницу церковного прогресса.

Таким образом, историк Восточной церкви остается в полном затруднении, если бы захотел охватить своим взором христианскую историю в полном ее виде, руководствуясь строго определенными и последовательно развивающимися идеалами своей Восточной церкви. В Восточной церкви мы не видим подобной живой

преемственности руководящих идей, глубоко осознанных идеалов, даже не видим *выдающегося значения какой-нибудь одной Церкви*, которая была бы настоящей выразительницей церковно-исторического прогресса. Для историка Православно-Восточной церкви невозможно такое историческое обозрение прошедших судеб христианской Церкви, какое имеет место у историка-протестанта и католика.

Церкви, принадлежащие к православно-восточному христианству, составляют отдельные общины, объединенные между собой чисто внешним союзом, связанные единством своего происхождения, но остающиеся без заметного влияния одна на другую. Для историка Восточной церкви невозможна церковная история в полном смысле, т. е. такое изображение ее прежних судеб, которое сосредоточивалось бы вокруг *одной Церкви*, заправлявшей и управляющей ходом других, бывшей и оставшейся доньше в качестве носительницы заветных религиозных идеалов на пользу всех остальных; возможна лишь история отдельных Церквей. Русская церковная история не сливается в одно целое с византийско-восточной, эта последняя — с первой и т. д. Говорим: для историка Православной Церкви невозможно изображение общей церковной истории, а возможно лишь описание отдельных Церквей. Так было доньше, но весьма нежелательно, чтобы так же было и в будущем.

Были времена, когда для Русской Церкви открывалась заманчивая перспектива стать во главе других Православных Церквей, развить свою мощь и силу, утвердить за собой права на первенство и руководящую роль по отношению к другим Церквам; но времена эти давно прошли. Но не возвратно ли? Думаем и, во всяком случае, желаем, чтобы времена эти возвратились и чтобы сомкнулась цепь событий, расторгнутых вмешательством деспотических замашек. Вся надежда у нас на наше время, на переживаемый нами подъем всех лучших сил нашей Русской Церкви, на энергию духа, уповаем — не оскудевшего под влиянием невзгод прошедшего времени.

Но для разъяснения нашей мысли нам приходится начать свою речь издалека. Было время, когда стечением исторических обстоятельств Русская Церковь вынуждалась взять в свои руки прервавшуюся нить церковного прогресса Православных Церквей и идти с ней вперед и вперед, двигаясь сама и поддерживая других. Нача-

ло этого периода в жизни Русской Церкви совпало с печальным фактом падения Византийской империи под власть турок... Недавно говорится: нет худа без добра. В течение нескольких веков, до сейчас указанного крупного события, Россия оставалась только «филиальным отделом» Константинопольского патриархата, как бы назначенной копировать то, что выработано и установлено было Греческой церковью, и обязанной всегда быть верной своей руководительнице, быть ее отображением. Подчинение русской религиозной мысли греческому авторитету усиливалось еще тем, что единственный тогда русский митрополит, предстоятель и глава Русской Церкви, поставлялся Константинопольским патриархом по большей части из греков; притом же все возникавшие в Русской Церкви вопросы, споры и недоумения решал все тот же Константинопольский патриарх, которому принадлежал верховный надзор над всеми нашими церковными делами. Константинополь был образцом для нашей Церкви и в просветительном, и культурном отношении, как и для других Православных Церквей. Он был центром и представителем высших государственных форм, высшей тогда научной и умственной жизни, как преемник греко-римского классического образования, как хранитель и продолжатель христианской богословской науки и всех церковных знаний. На этом-то культурном превосходстве греков и основывалось их преобладание, их руководящее положение не для одной Русской, но и всех других Православных Церквей. Но все это вдруг рушилось. Русским приходилось, как они умели и знали, все свои церковные дела устраивать самим, за что они и принялись. Наступала для Русской Церкви пора показать, что она приходит в возраст *мужа совершенна*. Немало для развития церковного самосознания в России сделала Флорентийская уния Греческой церкви с Римской. Если до сих пор Русская Церковь почитала Константинопольскую верной хранительницей православного исповедания, то теперь она волей-неволей должна была взять на себя охрану своей веры. А уния была кануном другого крупного события — падения Константинополя. Константинополь — столица и опорный пункт всего Православия, откуда исходила для России высшая церковная власть, на которую русские привыкли смотреть с уважением и благоговением, — окончательно пал, сделавшись добычей безбожных магометан. С падением Константинополя православный мир лишился своего главы,

многовекового центра, потому что невозможно было думать, чтобы он и при господстве в нем врагов Христа удержал свое прежнее значение для православного мира. При виде такого положения вещей русские не преминули случая порвать свои прежние отношения и установить новые: первые хотя и были выгодны для русских, но тягостны, а вторые, во всяком случае, могли развязать им руки и открыть им путь к независимости. В этом смысле обыкновенно говорят: Флорентийская уния и падение Константинополя провели резкую черту в истории отношений греков и русских. Русь решилась сбросить с себя иерархическую опеку греков, а греки так были материально и морально обессилены и унижены, что не в состоянии были долее удерживать своего опекунства. После взятия Константинополя турками, этого города, который сам себя величал «вторым Римом», т. е. крепким хранителем Православия,<sup>1</sup> предки начали смотреть на Москву как на «третий Рим», на который перенесена была указанная миссия — служить оплотом православной веры. С этим само собой давалось понимать, что Москва потому и будет совершать эту миссию, что Москва и раньше хранила Православие во всей чистоте и неповрежденности. Вот первое отличие, какое усвоила себе Русская Церковь в качестве наследницы византийского величия. Вообще несчастье Константинополя хотя и поразило наших предков, но едва ли опечалило. Русские люди тех времен хорошо сознавали, что смерть Константинополя как христианско-православной столицы открывала для России полную возможность беспрепятственно и беззастенчиво расти и мужать. Нечего уже было бояться, что старый учитель вытащит из укромного угла свою ферулу. Один русский книжник свой рассказ о падении Константинополя заканчивает следующими словами: «**Синъ ѹбо вся благочестивыя царствїя (?), греческое и сервское, басанское (боснийское) и арбанасское (албанское) грѣхъ нашихъ ради Божїимъ попущенїемъ безбожнїи тѹрци поплениша, и покориша подъ свою власть. Наше же россїйская, Божїею милостїю пречистыя Богородицы и всѣхъ святыхъ чѹдотворецъ растеть, молодѣеть и**

<sup>1</sup> Если Рим древний похваляется тем, что он проповедь христианской веры слышал из уст первоверховного ап. Петра, то Константинополь утверждает, что свое христианское просвещение он получил от первозванного ап. Андрея, старшего брата Петрова.



**возвышается. Бже Христе милостивый дажь рости и младѣти и расширятся и до скончанія вѣка».**<sup>1</sup> Очень скоро у русских слагается взгляд на самих себя как на особый, Богом избранный народ. Это был своего рода новый Израиль, только в среде которого еще и сохранилась-де правая вера и истинное благочестие, потерянные или извращенные всеми другими народами.

Возвышение Москвы как нового православного центра началось с того, что перестали обращаться в Константинополь для получения оттуда русского митрополита или же для поставления в митрополиты русского избранника. Сначала это дело имело случайный характер, но скоро оно приобрело значение нормы. После бегства из Москвы грека-митрополита, Исидора, принявшего Флорентийскую унию, новый митрополит в России был поставлен русскими, в Москве и без разрешения патриарха. Этот поступок объясняется тем, что после унии в Константинополе патриархом был униат, и русские не хотели, чтобы их митрополит был ставленником отщепенца. Этим митрополитом был св. Иона. Однако в видах своего оправдания русское правительство не удовлетворилось таким объяснением. Оно находило, что с принятием унии греческим императором и патриархом будто Православие в Константинополе пало. Митрополит Иона в одном послании, объясняя обстоятельства своего поставления в этот сан, говорил: «Коли было в Цареграде Православие, то и (великие князья московские) оттуда принимали благословение и митрополита», а ныне, когда — подразумевается — Православие в Цареграде нарушилось, великий князь сам приказал поставить его в Москве.<sup>2</sup> Но нужно помнить, что это говорилось тогда, когда в Москве же хорошо знали, что уния не нашла себе сторонников в столице греческого царства. В послании собора московских епископов в объяснение и оправдание самовольного поставления Ионы в митрополиты по распоряжению великого князя утверждалось, что «ныне Цареградская церковь поколебалась, от нашего Православия отступила». Когда митрополит Иона, собственно, волей русских властей занял свой пост, тогда у наших

<sup>1</sup> *Каптерев Н. Ф., проф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI–XVII вв. М., 1885. С. 10.

<sup>2</sup> *Голубинский Е. Е., проф.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1902. С. 16.

предков еще не было определенного решения отложиться от подчинения Константинопольскому патриарху: русские власти только потому позволили себе указанный самовольный шаг, что в Константинополе в то время патриархом был униат. Когда же вскоре потом последовало падение Константинополя и завоевание его турками (в 1453 г.), тогда русские сейчас же решили: более уже не обращаться в Царьград по вопросу о поставлении наших митрополитов. Побуждения — понятны. Свобода и независимость лучше подчинения и пресмыкательства. На этот же шаг наталкивал русских появившийся у них после падения Константинополя взгляд на свою Москву как на третий православный Рим, предназначенный охранять на земле Христову церковь. Естественно, они задавали себе вопрос: если Москва теперь заняла такое возвышенное положение в христианском мире, то как же это митрополиты ее могли бы оставаться в зависимости отвне и получать для себя посвящение там, где водворился враг Креста Христова? И отвечали на него полным отрицанием. Проф. Е. Е. Голубинский упрекает их при этом за то, что предки наши не довели дела объявления своей независимости от Константинополя до конца. Наш ученый пишет:

«Предки наши, при своем мнении о новом высоком положении их государства, должны были бы желать совершенной независимости своей Церкви, с учреждением в ней самостоятельного патриаршества. Но это последнее желание, — добавляет он, — вовсе еще не приходило им на ум».<sup>1</sup>

При другом случае тот же наш ученый разъясняет, что наши предки, при вышеуказанных обстоятельствах, действовали гораздо менее решительно, нежели как должны были действовать. А действовать они имели так: с Константинопольским патриархом-униатом без церемонии прервать церковное общение, т. е. подвергнуть его отлучению; с другой стороны, тотчас по падении Константинополя объявить свою Церковь автокефальной, не входя ни в какие ни с кем объяснения и оправдания. Если же наша Церковь, очутившись в том положении, в каком мы ее находим, поступила менее энергически, менее смело, то это объясняется единственно тем, что она совсем не знала своих законных прав. Например, объявить себя независимой от Константинополя она могла не только теперь,

<sup>1</sup> Там же. С. 16–18.

а даже с самого начала водворения у нас христианства и с появления у нас же иерархии.<sup>1</sup>

Затем в Русской Церкви появляется ряд очень внушительных манифестаций, из которых открывается, как быстро растет ее самочувствие, а с ней и государства, и как при этом попутно, но метко пускаются более или менее острые стрелы по адресу развенчанного Цареграда. По поводу независимого от этого последнего поставления Иоанна, преемника митрополита Феодосия, русское правительство издало «Списание» (политическую официальную брошюру) под заглавием «Слово избранно» и т. д. «Списание» это имело задачей доказать, что русские имеют право поставлять себе ни от кого из иерархов независимого митрополита. Доказательства приводятся следующие: во-первых, русский государь называется здесь умышленно боговенчаным царем (хотя он был лишь великим князем) и величается титулами «споспешника благочестия истинного Православия», «высочайшего исходатая благоверия», — а всем этим дается знать, что русский государь сделался преемником византийских императоров; во-вторых, здесь говорится о просиявшем в русской земле благочестии и о том, что русская земля одевалась светом благочестия, имеет многосветную благодать Господню и исполнилась цветущих Божиих храмов, якоже звезд, сияющих св. церквей (причем читатель мысленно приглашается производить сравнение между русскими и греками, подпавшими под власть агарян); в-третьих, в «Списании» открыто заявляется, что будто в России «большее Православие и высшее христианство», причем хотя и не прибавляется прямо: чем-де в Греции, но ясно дается знать это (что, впрочем, конечно, было совершенно понятно для современников). Преемник вышеназванного митрополита Феодосия Филипп I в послании к новгородцам (1471 г.) писал в таком тоне: **«Нынѣча въ лѣта наша великій царствующій прежде благочестіемъ градъ Константинополь ради латинскія прелести погыбе и отъ великаго благочестія истребися»** (отпал).<sup>2</sup> Когда же Константинопольские патриархи, оправившись от ужаса, навеянного произошедшей у них катастрофой, начали делать неуместные

<sup>1</sup> Голубинский Е. Е., проф. История Русской Церкви. М., 1900. Т. II. С. 513.

<sup>2</sup> Он же. К нашей полемике... С. 19, 25.

попытки вернуть прежнюю свою власть над Русской Церковью, то наши власти в ответ подняли еще выше свой тон в обращении с Константинополем. Так, великий князь Иван III Васильевич, узнав о подобного рода притязаниях патриарха Дионисия, созвал в Москве собор из епископов, архимандритов, игуменов и всего священства, и на нем было постановлено определение, чтобы считать самого Константинопольского патриарха «чужа (чуждым) отъ себя (для нас) и отреченна», не домогаясь его благословения и не заботясь о его неблагословении. С таким же пренебрежением отнеслись московские власти и к патриарху Константинопольскому Рафаилу. Когда в 1475 г. этот патриарх назначил одного тверского монаха, по имени Спиридона Сатану — авантюриста очень умного, ловкого и, может быть, богатого — литовским митрополитом для русских людей в Литве, то московские власти нашли верный способ противодействовать такому незаконному вмешательству Рафаила. Они стали требовать от вновь посвящаемых московским митрополитом русских епископов формальное обязательство не входить в общение с митрополитами, посвящаемыми в Константинополе, как утратившем Православие, хотя эта последняя мысль очень ясно и не выражалась. Русские епископы при настоящем случае принимали на себя следующего рода обязательство: «**А к Спиридону, нарицаемому Сатанѣ, взыскавшему въ Цариградѣ поставленія, въ области безвожныхъ тѣрокъ отъ поганаго царя, или кто будетъ другой митрополитъ поставленъ отъ латыни или отъ тѣрскаго области, не приступати мнѣ къ нему, ни соединеніями съ нимъ не имѣти никакова**».<sup>1</sup> Очень рельефно и самоуверенно мысль о великом превосходстве царства и Русской церкви перед византийскими выражает игумен одного псковского монастыря, Филофей (в конце XV и нач. XVI в.). Он писал: «**Иже отъ вышняя и отъ всемошняя, вся содержащая десница Божія — тебѣ, пресвѣтлѣйшему и высокостольнѣйшему государю, православному христіанскому царю и владыцѣ всѣхъ (Ивану III), браздодержателю святыхъ Божіихъ престолъ святыхъ вселенскія и апостольскія церкви Пресвятыя Богородицы чеснаго и славнаго ея үспенія** (речь, очевидно, идет о большом Успенском соборе в Москве), **иже вмѣсто римскія и константинопольскія просіявшу.**

<sup>1</sup> Там же. С. 20–21.

Стараго ўбо Рима церкви падеся невѣріемъ Аполлинаріевы ереси; втораго же Рима, Константинова града церкви агаряне внуцы (потомки Агари) сѣкирами разсѣкоша двери. Сія же нынѣ *третьего новаго Рима* державнаго твоего царствія, святая соборная апостольская церкви, иже въ концѣхъ вселенныя въ православной христіанской вѣрѣ, во всей поднебеснѣй паче солнца свѣтитсѣ. И да вѣсть твоя держава, благочестивый царю, яко всѣ царства православныя христіанскія вѣры снисдошася въ твое едино царство, единъ ты во всей поднебеснѣй христіаномъ царь. Блуди и внемли, благочестивый царю, яко вся христіанская царства снисдошася во твое едино, яко два Рима падоша, а третій стоитъ, а *четвертому не быти*. Уже твое христіанское царство инемъ не останется (другим не достанется), по великому Богослову». <sup>1</sup> Одну из задач Стоглавого собора (1551 г.) составляло упорядочение у нас церковной обрядности и богослужебных чинов. Естественно было бы ожидать, что в этом случае будет поставлен в образец нам пример греков. Однако этого вовсе не было, так что для собора греки как будто не существовали. Причиной этого было то, что во времена собора уже вовсе не считали у нас греков обязательным для себя примером. <sup>2</sup> Укажем еще на резкое замечание царя Ивана Грозного, с которым последний обратился к папскому послу Поссевину, старавшемуся убедить царя, по примеру Византии, принять Флорентийскую унию. Иван IV сказал: «Что вы нам указываете на греков? Греки для нас не Евангелие; мы верим не во греков, а во Христа; мы получили христіанскую веру при начале христіанской Церкви, когда Андрей, брат апостола Петра, пришел в эти страны, чтобы пройти в Рим». <sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Каптерев Н. Ф., проф.* Указ. соч. С. 10–11. Любопытно, что эти слова старца Филофея почти целиком вошли в состав уставной грамоты о происхождении Московского патриаршества и вложены здесь в уста ничего об этом не ведавшего Константинопольского патриарха Иеремии II. Значит, высшему правительству у нас очень нравились речи псковского игумена.

<sup>2</sup> *Голубинский Е. Е., проф.* К нашей полемике... С. 23–24.

<sup>3</sup> *Миллюков Н. П.* Очерки по истории русской культуры. СПб., 1897. Ч. II. С. 23. (Чтобы не остаться с пустыми руками, обладая третьим Римом, русские все думали, что будто ап. Андрей, крестивший Византию, крестил и св. Русь, но был здесь прежде, чем посетить Рим.)

Греки недолго поспорили с русским правительством из-за своих прав над Русской Церковью после падения Константинополя: во-первых, эти права ни на чем не были основаны, а во-вторых, Москва оказалась сильнее отурчившегося Константинополя: пришлось преклониться перед силой. Впоследствии греческие иерархи, входя в сношения с русским правительством, научились говорить языком самих москвитян, научились льстить и раболепствовать перед этими варварами, за каких они считали наших предков. Вот, например, как Мелетий Пигас, патриарх Александрийский, писал царю Феодору Ивановичу: «Восточная церковь и четыре патриархата православные не имеют другого покровителя, кроме твоей царственности, ты для них как бы второй великий Константин. Да будет твое царское величество общим попечителем, покровителем и заступником церкви Христовой и уставов богоносных отцов». В свою очередь Софроний, патриарх Иерусалимский, писал Годунову: «Кроме Бога, иного помощника не имеем, и заступника и покровителя во днях сих, и на тебя возлагаем все наше упование и надежду и к тебе прибегаем».<sup>1</sup> Еще униженнее, обращаясь к царю Феодору Ивановичу, писал Антиохийский патриарх Иоаким, прибывший из своего далекого отечества и находившийся на рубеже Московского государства. Он должен был вымаливать себе права прибыть в Москву, а чтобы вымолить это, ему пришлось расточать самые отборные комплименты перед русским государем. Это было в 1586 г. Иоаким писал: «Пришел я из епархии моей, великого града Антиохии (кстати сказать, давно уже переставшей быть великой, почему патриарх жил не в ней, а в Дамаске) в Царьград... и умыслил я не возвращаться в свою епархию, пока не увижу царское твое лицо. Итак, устремился я идти в страну отечества твоей царской державы, с великим желанием видеть тебя, приветствовать и довольно побеседовать; и не жалею великого труда и долгого путного шествия, говоря себе, что великое есть дело видеть великого православного государя. Писано: если кто видел небо и небо небесе и все звезды, а солнца не видел, тот еще ничего не видел. Но когда увидит солнце, то возрадуется и прославит Сотворшего его. Солнце же наше — православных христиан в нынешние дни — ваша царская милость, и кто видит царское лицо, возрадуется и прославит

<sup>1</sup> Кантрев Н. Ф., проф. Указ. соч. С. 31.

живодавца Бога, Который дал тебя во утверждение просвещения Восточной церкви Христовой, как солнце, светящее над всеми звездами. И ныне достигши в пределы царской твоей державы, предпосылаю тебе сие мое писание: изволишь ли мне прийти к тебе, пожелать тебе здравия, посетить и благословить тебя, ибо писано: **“Пріємляй пророка во имя пророка, мзду пророчу пріємлетъ”**, а также и приемляй патриарха, во имя патриарше (?), мзду патриаршу приемлет. Аминь».<sup>1</sup>

Нет сомнения, что подобные льстивые речи, хотя и охотно выслушивались любившим величаться русским правительством, но и оно не могло не понимать, как много утрировки и приторности в таких речах. Это должно было ясно показывать, что пора цветущего состояния Восточной церкви давно прошла: от нее остались лишь сухие быля. Чем прежде были они, предстоятели старинных Церквей, тем стали мы, на их месте, хотя и без старинных Церквей.

Но еще более представители Восточной церкви унижали себя перед православным русским правительством своим попрошайством, ради которого они тащились издалека в Москву и ради которого они сочиняли свои витиеватые панегирики. Взаимные отношения, как было и встарь, не прерывались между греками и русскими; но роли их переменялись. Роль покровительственная досталась русским, а гордые греки очутились просителями милостыни, нищими, протягивающими и лобзающими руки из-за грошей. Претерпевая притеснения от иноплеменников, греки обратили полные надежды взоры на благополучное, расположенное на севере единое государство Московское. Отдельные случаи хождения в Москву за милостыней, встречавшиеся и в прежний период, приняли теперь характер нашествия. Из Царьграда, с Афона, из Иерусалима от Живоносного Гроба Господня, из Антиохии (Дамаска), из Александрии (Каира), с Синая, со всех углов Востока поползли в Московское государство, богатое деньгами и мехами, иноки, игумены, архимандриты, епископы, архиепископы, митрополиты и даже святейшие патриархи не раз решались двинуться со своих престолов за московской милостыней. Милостыня изливалась щедрой рукой, особенно в царствование набожного царя Феодора, но не могла напол-

<sup>1</sup> Терновский Ф. А., проф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение к древней Руси. Киев, 1876. Вып. II. С. 43.

нить бездонной пропасти нужд греков. То их грабили турки, то они сами проматывали милостынные деньги или же употребляли их для того, чтобы подкопаться друг под другом или перекупить какое-либо иерархическое достоинство. Взаимные интриги и жалобы греков не были тайной для Московского двора, и нужно было иметь московским государям много устойчивости, доброй воли и любви к Православному Востоку, чтобы продолжать раздавать подарки и деньги на нужды просителей, возраставшие, по-видимому, по мере их удовлетворения. Искавшие милостыню, восточные архиереи, чтобы выхлопотать ее себе побольше, пускались на разные плутни: они набирали в число своих спутников разных сброд и выдавали этих лиц за священников, архимандритов и иноков разных монастырей, и это для того, чтобы с увеличением списка их спутников получать больше денег на свою долю, потому что все пожертвования, какие шли их спутникам, поступали в казну самих иерархов. Хотя русские с самых первых сношений с греками убедились, что «греки суть лстивы», но до XV в. признавали их преимущество над собой и относились к ним с полным уважением. Но известно правило, что принимающий милостыню всегда по силе вещей должен становиться в приниженное отношение перед дающим. Это сбылось и на греках. Они так часто и дорого продавали свои права исторического первородства, что русский народ должен был наконец признать себя достаточно заплатившим за эти, сами по себе дешевые, права и начал отказывать в уважении к прежним владельцам, все еще продолжавшим продавать то, что уже было продано, или что не имело никакой ценности. Эта перемена отношений духовной и светской русской власти к грекам отразилась и на отдельных фактах. Для примера укажем хоть на то, как встречал Московский митрополит Дионисий вышеупомянутого нами патриарха Антиохийского Иоакима (1586 г.): «Дионисий был на ту пору во святительском облачении на амвоне, встретил патриарха за сажень от своего места и *благословил его*, а потом уже патриарх благословил митрополита, да и говорит слегка, что было бы пригожее от него митрополиту принять прежде благословение». Этим замечанием шепотком все дело и кончилось. Патриарх должен был снести обиду, ибо он был бедный пришелец, желавший радушного гостеприимства и щедрой милостыни.<sup>1</sup> Впо-

<sup>1</sup> Терновский Ф. А., проф. Указ соч. С. 42, 44–45, 48.



следствии стали писать чуть не сатиры на восточных иерархов, приезжавших в Россию ради денег. Вот один из подобных отзывов. «Приехав к Москве, мошенники (так автор честит греческих иерархов и их свиту. — А. Л.) плачут перед государем, перед властями и боярами: “От турки насилием отягчены”. А набрав (всякого добра) в Москве, да приехав в Царьград, да у патриарха иной купит митрополичество, иной епископство; так-то они все делают. А плачут: обижены от турки! А кабы обижены, забыли бы простые старцы носить рясы луданные, да суконные по три рубля аршин. Напрасно миленького турка-то старцы греческие оглашают, что насилуют, а мы сами видели, что им насилия ни в чем нет; и в вере ни в чем: все лгут на турка. Пряма, что насилены от турка! А когда к Москве приедут, так в таких рясах худых таскаются, что будто студа нет; а там бывши, не заставишь его такой рясы носить».<sup>1</sup>

Да, с падением Константинополя куда девался весь апломб, которым заявляли себя греки раньше?! Все, чем они могли тщеславиться раньше — императорство, патриаршество, наука и книги, культура, — все это или истребилось, или поблекло. На унижении греков русские строили пьедестал для себя. О каком-либо подчинении Русской Церкви Константинопольской патриархии и речи не стало в Москве. В головах тогдашних русских возникали мечты о третьем Риме, истинно православном, истинно великом, истинно бессмертном. И эти мечты наполняют и вторую половину XV, и весь XVI в. Но спрашивается: соответствовала ли этим мечтам русская действительность в церковном отношении? Не были ли эти мечты исключительно самохвальством наших предков, свидетельствующим лишь об их невежестве? Мы не думаем с этим соглашаться. Многие соборы XVI в., каковы по вопросу о канонизации русских святых, как Стоглавый собор, по идее и задаче представляющий довольно близкую копию с пресловутого Трулльского (Пято-Шестого) собора. Значение Макарьевских Четиих-Миней не отвергается, кажется, никем. Деятельность Максима Грека на Руси едва ли кто сочтет простой случайностью. А религиозные или, точнее, вероисповедные диспуты Грозного с иноверцами так и напрашиваются на сравнение со знаменитыми диспутами такого же рода византийских императоров с сановитыми папистами и разными мест-

<sup>1</sup> Терновский Ф. А., проф. Указ соч. С. 52.

ными еретиками. Но мы и не беремся перечислять всего. Значит: гордость гордостью, а дело делом — такой вид представляли высшие русские слои общества после падения Константинополя до учреждения Московского патриаршества, каковое событие мы полагали для себя гранью в наших предшествующих рассуждениях о Русской Церкви после Флорентийской унии и той катастрофы, которая похоронила столицу христианского Востока.

Обращаемся к еще более интересному периоду в русской церковной истории — к патриаршему периоду. Что такое русское патриаршество? Оно есть, скажем, комментируя вышеприведенные слова проф. Е. Е. Голубинского, выраженные им по поводу хлопот наших предков отделаться от греческой церковной опеки, после 1453 г., — есть не что иное, как запоздалое осуществление того совершенно законного желания русского правительства устроить нашу Церковь так, чтобы она стала независимой, сама себе госпожой. Цитируемый ученый историк прямо говорит, что если русские сейчас же после унии и падения Константинополя не создали у себя патриаршества, то только потому, что они не догадались сделать этого. А не догадались они, понятно, почему. Потому что они были мало развиты, не обладали самоуверенностью и совершенно не понимали своих прав. Патриаршество явилось у нас только при царе Феодоре — и, без сомнения, по мысли одного из самых умных людей XVI в. Бориса Феодоровича Годунова. Петр I уничтожил патриаршество, и этим он показал, что он был не умнее Годунова. Первый думал только о пользе и выгодах государства, а второй — о пользе и выгодах государства в связи с процветанием в нем Церкви. Церковный историк прольет слезу умиления на заброшенной могиле русского царя Бориса... Но мы уклонились в сторону. Патриаршество у нас запоздало, но все же наконец явилось. Здание Русской Церкви увенчалось. Значение русского патриаршества сами русские того времени, за исключением, конечно, Годунова, мало понимали; это недостаточное понимание факта ясно отобразилось в уставной грамоте об учреждении русского патриаршества. Борис Федорович, очевидно, не обратил никакого внимания на составление этой бумаги, скорее всего, не придавая ей большой важности (и он был прав), почему *сочинение* этой грамоты было поручено шустрому московскому дьяку Щелкалову, человеку на все руки... Ну, он и сочинил же... Кроме Бориса, прекрасно понимали важность факта гре-

ки: Константинопольский патриарх Иеремия II и его спутник на Москве Иерофей, митрополит Монеувасийский. Первый недаром долго не соглашался поставить Московского патриарха и в крайнем случае желал бы сам занять это в фактическом отношении первенствующее в православном мире иерархическое место (но, как известно, русское правительство вовсе не желало посадить себе на шею грека). А то, какие мысли и думы обуревали голову Иеремии, понуждаемого Борисом Годуновым устроить патриаршество в Москве, кратко, но превосходно выразил второй в составленном им греческом хронографе: «Монеувасийский (т. е. он сам, Иерофей. — А. Л.) до конца противился», здесь имеется в виду — подписать акт об учреждении патриаршества Московского, и затем пишет: «*Да не разделится церковь (Православно-Восточная), и да не будет глава другая (у нее на Москве), и да не возникнет великий раскол*».<sup>1</sup>

Иерофей понимал, что учреждение патриаршества в Московском государстве грозит большой опасностью так называемой Великой Константинопольской церкви. Невозможно было представить себе, чтобы две такие величины, как патриарх Константинопольский, украшенный традицией и тщеславящийся древностью происхождения своей власти, считавший себя преемником византийских императоров, после завоевания Константинополя неверными, и патриарх Московский, опирающийся на внешнее могущество русских царей, богатый и посматривавший с полупрезрением на своего нищего вселенского коллегу, — рано ли, поздно ли, но вошли бы между собой в столкновение: Московский мог затмить Константинопольского и повести свою линию, даже во вред интересам последнего. Вот почему Иерофею с первой же минуты возникновения нашего патриаршества начал грезиться «раскол». И он был прав. Раскол в смысле возвышения Русской Церкви за счет всех остальных восточных Церквей непременно произошел бы. Патриарх Московский с течением времени совсем забыл бы, что на свете существует Вселенский Константинопольский патриарх. Раскол — в этом или подобном смысле — непременно явился бы, если бы на выручку митрополита Иерофея (но уже много спустя по смер-

<sup>1</sup> Проф. Ф. А. Терновский в преждеуказанной книге приводит в русском переводе отрывок из «Хронографии» Иерофея, касающийся учреждения патриаршества (С. 73).

ти его) не явился император Петр. Он спешно разрушил создание Бориса Годунова, неизвестно для чего. Во всяком случае, к величайшему вреду Церкви. Если патриарх Иеремия и Иерофей печальными глазами и с замиранием сердца смотрели на рождение Московского патриарха, то это не было с их стороны заблуждением и безрассудством. Английский посланник Флетчер, исполнявший свои обязанности при Московском дворе во время учреждения патриаршества, говорит, по-видимому, странные вещи, что будто Иеремия вручил царю Феодору отречение от своего сана и свой патриарший посох и что Иов был наречен патриархом «Константинопольским и Сионским (т. е. Иерусалимским) и облечен всей властью, принадлежавшей этому патриаршему престолу» (т. е., должно быть, Константинопольскому).<sup>1</sup> Очевидно, англичанин слышал, что московское правительство хотело подъять своего патриарха на необъятную высоту и вообще его фигурой заменить и оттеснить на задний план патриарха развенчанной и униженной столицы Византии. В приведенном известии, по нашему мнению, сокрыт очень глубокий смысл. На христианском Востоке тоже слышались голоса, протестовавшие против учреждения Московского патриаршества. Так, Мелетий Пигас, патриарх Александрийский, вздумал будировать по этому поводу, урезонивая патриарха Иеремию покаяться в своем поступке, т. е. в поставлении патриарха Иова, и отказаться от совершенного им дела. Но Мелетий не указывает основательных доказательств своей мысли. Например, он резонирует: «Известно, что патриарший престол не подчиняется никому иному, как только Вселенской церкви, с которой он соединен и связан исповеданием единой и неизменной православной веры».<sup>2</sup> Положим, это известно, но ведь Московский патриарх и не приготавливался делаться еретиком. Затем, на Востоке все толки о Московском патриаршестве замолкли. Да и невозможно было в одно и то же время: и просить денег в Москве, и протестовать против здешнего патриаршества.

Возникает вопрос: принес ли плоды хорошие введенный у нас патриарший институт, или же он не имел никакого особенного значения и, пожалуй, был вреден? На этот вопрос наши ученые отвечают диаметрально противоположно. Одни, являясь оптимистами,

<sup>1</sup> Каптерев Н. Ф., проф. Указ. соч. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 52.

хвалят патриарший период и приписывают ему серьезные заслуги для Церкви; другие, пессимисты, отрицают всякое значение этого периода и даже посмеиваются над патриаршеством как историческим явлением. Первые говорят: «Нельзя говорить о бесплодности и ничтожестве патриаршего периода, когда мы знаем, что к этому периоду относятся заботы о просвещении, выразившиеся в усиленной издательской деятельности книг богослужбных и религиозно-нравственных. Отметить должно и стойкость патриархов по вопросам, затрагивающим интересы Православия. Говорят, что патриаршество отнюдь не нарушало принципа соборности; патриарх далеко не являлся единоличным управителем Церкви, а только председателем существовавшего около него постоянного собора; он был немыслим без собора».<sup>1</sup> Выраженная сейчас мысль, хотя не принадлежит определенному ученому, но имеет официальное значение и опирается, как вывод, на мнения, находящие место в богословской литературе. В серьезной богословской литературе подобная же мысль и прямо выражается, лишь с легким ограничением; например, говорят: соборы сохранились у нас, хотя бы и не со всей полнотой, благодаря именно патриаршеству. Последнему приписывается земское и политическое значение, и в большой степени. А на упрек, что период патриаршества одарил нас таким сюрпризом, как раскол, отвечают: деятельность Никона с насильственностью была прервана преждевременно, и потому мы не знаем, чем разрешился бы вопрос о расколе, если бы этот великий патриарх закончил свою работу соответственно своим намерениям и пр.<sup>2</sup> Другие, из числа порицателей патриаршего периода, сильно сгущают краски в своих суждениях о нем. Они говорят: учреждение патриаршества в России не было великим событием, оно не дало нашей Церкви решительно ничего. Оно было лишь великой, блестящей декорацией.<sup>3</sup> Поэтичес-

---

<sup>1</sup> Известная «Записка о современном положении Православной Церкви» (Председателя Комитета Министров).

<sup>2</sup> Журналы и протоколы Предсоборного присутствия // Церк. Вед. 1906, № 22. Ст. 1490, 1513–1517.

<sup>3</sup> Первым так назвал патриаршество г-н Н. Ф. Каптерев, а за ним охотно последовали г-н Н. Кузнецов и проф. Ф. И. Титов (*Кузнецов Н. Преобразования в Русской Церкви. М., 1906. С. 68. См.: Журналы и протоколы Предсоборного присутствия // Указ. статья. Ст. 1487*).

кое изображение ничтожества нашего патриаршества можно найти в следующих словах одного ученого (проф. Завитневича): «Наше Московское патриаршество в моем воображении рисуется в виде плавающего в воздухе мыльного пузыря, который ласкает взор наблюдателя веселой игрой преломляющихся в нем солнечных лучей, но который лопнет от первого дуновения ветерка. Пузырь лопается потому, что ни в нем самом, ни под ним (?) нет той реальной силы, которая придает всякому предмету крепость и устойчивость». Он же называет наше патриаршество «мертвым трупом».<sup>1</sup> Или вот еще черты, которыми описывается наше патриаршество. Оно не принесло с собой лучшего устройства церковной жизни. Патриарх наш не мог устроить хороших школ, исправить церковные богослужебные книги, устроить церковное благочиние. Беспорядки только еще возросли... Патриаршество наше несколько не содействовало возвышению нашей Церкви в ряду других Православных Церквей.<sup>2</sup> К сожалению, патриарх у нас — прибавляют еще — стоял более высоко, чем сколько нужно для Церкви (?). То была глава, воздымающаяся над телом Церкви, и только слабыми нитями с ним связанная.<sup>3</sup>

Ну, однако, кому же мы должны верить: оптимистам или пессимистам? Лучше всего ни тем, ни другим; а прислушаемся-ка к голосу историка *кат' ἐξοχήν*. Проф. Е. Е. Голубинский вот какие речи ведет о некоторых патриархах, и прежде всего о знаменитом Никоне. Мы потому обращаем внимание на этот голос ученого ветерана, что он, умышленно или неумышленно, заглушен возгласами более молодых ученых. О Никоне Е. Е. Голубинский говорит: «Наше русское мнение (XV–XVII вв.) о позднейших греках, будто они отступили от чистоты Православия и заразились еретическими новшествами, было вопиющей несправедливостью. Никон был призван к тому, чтобы положить конец этой несправедливости. Сам собой он едва ли был бы в состоянии возвыситься до сознания несправедливости нашего мнения о греках. Но он способен был внимать и внять представлениям относительно сего людей сторонних: переворот мнения о греках произвели в нем Иерусалимский патриарх

<sup>1</sup> Журналы и протоколы... Ст. 1498.

<sup>2</sup> Там же. Ст. 1488.

<sup>3</sup> Там же. Ст. 1523.

Паисий и киевские ученые» (К нашей полемике со старообрядцами. С. 28). Затем, почтенный ученый уясняет для нас, при каких условиях патриарх сближается с Паисием, и указывает на то, как мало способны были некоторые его предшественники слушать разумные речи некоторых восточных патриархов и как они стояли на своем. После этого Е. Е. Голубинский делает такой вывод по отношению к Никону. «Готовность Никона слушать речи Паисия, само собой разумеется, должна была зависеть от свойств и качеств его ума. *Нужна была терпимость*, которая дозволила бы Никону слушать доводы против того, что составляло в Москве твердое убеждение; нужна была сила ума, чтобы признать основательность доказательств, и наконец *нужна была смелость* ума, чтобы *не смущаться мыслью* о необходимости изменить существовавшее доселе убеждение. Что Никон отличался силой и смелостью ума, это есть факт общеизвестный». Затем наш ученый, не колеблясь, утверждает, что и терпимость тоже нужно приписывать Никону. «Терпимость, — разъясняет он, — есть свойство сильных умов, как и несмущаемость перед мыслью о возможности переменить взгляд, иначе невозможен был бы для них переход от предубеждений к убеждениям» (Там же. С. 29–30). После этого Е. Е. Голубинский говорит о приезде в Москву киевских ученых, с Епифанием Славинецким во главе, дает знать о влиянии в Москве этого кружка и, как о следствии этого, говорит о том, что «русские в это именно самое время сознали превосходство киевского просвещения над своим невежеством» (Там же. С. 37, 41). А это повело к тому, что русским приходилось отказаться от господствовавшей у нас мысли, что наше различие в обрядах от греков и разница наших богослужебных книг от греческих произошли оттого, что греки приняли заблуждение и поддались новшествам, а мы будто бы остались при исконном Православии. «На разности с нами греков в церковных обрядах у нас смотрели, — пишет Е. Е. Голубинский, — как на допущенные ими еретические новшества. Но ясно, что новшества легче было допустить людям невежественным, каковы были мы, нежели людям образованным, каковы были греки, а таким образом, опираясь на это тогда признанное московскими русскими превосходство просвещения перед невежеством, Епифаний и имел возможность убедить их, что еретические новшества допущены не греками, а наоборот, — нами, вследствие нашего неменяемого не-

вежества» (Там же. С. 42). Прислушиваясь к голосу этих просвещенных людей, киевских ученых, Никон безбоязненно стал на сторону их воззрений, не обращая внимания на окружающее его тупое невежество. «Он переменял мнение о греках, начал считать виновниками привнесения еретических и погрешительных новшеств не их (греков), а нас самих, или: он начал смотреть как на погрешительные и еретические новшества не на их разности с нами, а на наши разности с ними». Никон даже прямо писал на Восток, что «существующие у нас с греками разности *растлевают нашу веру*» (Там же. С. 60–61). К таким же выводам пришел Никон и по отношению к различиям в книгах наших и книгах греческих. «Никон признал, — пишет Е. Е. Голубинский, — наши разности с греками в книгах за наши погрешительные новшества, утверждая, что относительно разностей между нами и греками, древность у греков, а у нас же действительно погрешительные новшества». В одном письме на Восток «о прежних печатных книгах Никон отзывался как о книгах, наполненных ересями» (Там же. С. 56, 61). Интересно отметить еще то, что не обладая научным образованием, Никон как-то инстинктивно понял, что исправление наших богослужебных книг может быть совершено только при помощи современных книг греческих, а не каких-нибудь старославянских рукописных изводов и устарелых греческих списков. Мысль эта должна бы была сама собой являться у лиц, ратовавших за исправление наших книг; «но этого мы вовсе не видим до Никона, и причина сего есть та, что у нас не верили печатным, как и вообще новым греческим книгам» (Там же. С. 24). Вступая на патриарший трон, Никон имел в мыслях очень определенную программу для своей деятельности. Он вступал сюда «с заранее принятым намерением произвести исправление обрядов и книг. Это видно, — доказывает проф. Голубинский, — из его поведения при восшествии на престол. Прежде чем изъяснить свое согласие на принятие сана патриаршего, он потребовал, чтобы ему дано было всеми торжественное обещание, что будут слушаться его как пастыря и отца во всем, что он будет возвещать о догматах Божиих и правилах». Здесь у Никона нет речи о подчинении ему как обыкновенному патриарху: прошедшее не предоставляло примеров непослушания патриарху; нет, «он имел в виду свое будущее, т. е. что он опасался сопротивления себе относительно уже решенного им исправления обрядов и книг» (Там же.



С. 43). Но сопротивление не последовало. Успех увенчал его предприятия. Прежде всего, «вследствие заявлений и представлений патриарха было переменено убеждение о грехах большинством представителей Русской Церкви, а за большинством представителей Церкви последовало большинство ее членов» (Там же. С. 43). Тем же успехом сопровождалось и его исправление книг. Патриарх, по замечанию Е. Е. Голубинского, «предпринял свое исправление обрядов и книг; и решительное большинство общества признало и приняло Никоново исправление» (Там же. С. 26). Патриарху Никону ставят в упрек, что он, при своих исправлениях русских недостатков, не сумел предупредить происхождение раскола. Но проф. Голубинский и в этом случае вполне принимает Никона под свою защиту. «Никоново исправление обрядов и книг, — говорит наш автор, — произвело раскол старообрядства. Это, конечно, очень прискорбно. Но, во-первых, не мог же Никон предвидеть, что это действительно случится, а, во-вторых, что было бы, если бы с совершением всяких, сколько-нибудь желаемых, дел люди останавливались бы перед неразумными возражениями против них со стороны некоторых» (Там же. С. 65). При другом случае по тому же поводу наш ученый пишет: «Недостатки Никонова характера не были причиной, произведшей раскол;<sup>1</sup> но положительной стороне его характера мы обязаны тем, что им было предпринято возможное только для человека с сильным характером исправление обрядов и книг. Что касается до раскола старообрядчества, то его возникновение представляет собой один из тех печальных исторических случаев, что нередко находятся отдельные люди, которые, являя из себя упорных и закоренелых поборников старины, выступают защитниками заблуждений» (Там же. С. 69). Патриархом, по суждению Е. Е. Голубинского, по отношению к расколу допущена лишь одна прискорбная оплошность. «Эту прискорбную погрешность составляет, — слова нашего ученого, — произнесенное им на соборе (23 апреля 1656 г.) торжественное проклятие на двухперстное крестное знамение». Но и тут г-н Голубинский находит возможным извинять патриарха. «Главная вина за эту погрешность должна быть возлагаема на патриарха Антиохийского Макария, который, потворствуя из корысто-

<sup>1</sup> Все курсивы на последних страницах принадлежат мне.

любивого раболепства ошибочному взгляду Никона, не только не удерживал его от проклятия, но и сам сначала произнес его (в Неделе Православия) и дал ему свое рукописание, которым прямо уполномочивал его вторично и более торжественно сделать то же самое» (Там же. С. 65).<sup>1</sup>

Из вышеприведенной характеристики деятельности и воззрений патриарха Никона, по нашему мнению, открывается, что этот патриарх был передовым человеком своего времени, он шел в своих стремлениях к улучшению церковного быта впереди всех русских, он понимал потребности времени в этом отношении и умел быстро и находчиво удовлетворить их; почти во всех случаях он шел напролом закоренелым и заскоружлым взглядам своих современников: он смело нарушил двухперстие и ввел трехперстие, по греческому образцу, несмотря на то, что авторитетнейший из русских соборов — Стоглавый — возвел чуть не в догмат двухперстие и несмотря на то, что еще на конце Никоновой реформы в этом отношении предшественник его, патриарх Иосиф, предпринял особенно усердные старания, чтобы окончательно ввести в Русской Церкви постановление этого собора относительно двухперстного крестного знамения.<sup>2</sup> Видно, что Никон был решительным и неустрашимым реформатором. А таким он был потому, что сидел на патриаршем троне, который почти уравнивался с царским престолом. Никто не мог сказать ему: «Не смей»: он был патриархом и имел власть делать в Церкви, что ему угодно. Мы знаем, что Никон во благо употребил свою патриаршую власть. Не будь он патриархом, Никон не сделал бы того, что он сделал. Это дело осталось бы на долю последующим поколениям, а мы не знаем: сумели ли бы они справиться с труднейшей реформаторской работой. И что замечательно, сделанное им сделано в какие-нибудь шесть лет его патриаршества. А что было бы, если бы он патриаршествовал до своей смерти (1681 г.)? Никон остается единичным явлением в нашей церковной истории: ни до времен патриаршего периода, ни после этого периода не встре-

---

<sup>1</sup> Не будучи специалистом в области русской церковной истории, я вполне доверяю суждениям Е. Е. Голубинского о Никоне, но думаю, что и специалисты этой науки не сомневаются ни в беспристрастии, ни в ученой компетентности названного ветерана исторической науки.

<sup>2</sup> Голубинский Е. Е., проф. К нашей полемике... С. 97.

чаем в этой истории лица, равного с Никоном по осуществлению нужнейших церковных реформ. И это единичное явление есть плод патриаршего периода: едва ли можно сомневаться в том, что патриарший ореол воодушевлял и окрылял Никона в его предприятиях. Впоследствии мог бы равняться по силе ума и характера с Никоном, и даже превзойти его в обнаружении ума и энергии, разве один человек: митрополит Филарет Дроздов, но он не мог быть патриархом, и он ничего не сделал, что равняло бы и роднило его с Никоном: Филарет был провинциальным архиереем, лишенным даже потом Синодального членства за неумение гоняться за переменным временем, почитаемым всей Россией и даже Востоком, полузабытый петербургской церковной камарильей.

Как жаль, безмерно жаль, что почтенный ученый Е. Е. Голубинский не написал истории патриаршего периода: без сомнения, много мы тогда поняли бы, чего теперь здесь не понимаем. К счастью, в его работе, посвященной некоторым вопросам из церковной истории XVII в. и много раз нами цитированной, есть еще немногие случайные заметки и о других, кроме Никона, Московских патриархах. Воспользуемся ими в наших интересах. Так, даже и такой малоизвестный по своей деятельности патриарх, как Иоасаф I, и тот на основании старых греческих книг исключил из Требника (1636 г.) чин священного погребения.<sup>1</sup> (Между тем, как мы, в наше просвещенное время, боимся исправить невозможный перевод известной песни *Странствия Владычня*.) Далее: даже в такое реакционное патриаршество, как патриаршество Иосифа, встречались явления, которые свидетельствуют о значительном подъеме интеллектуальных интересов. Е. Е. Голубинский пишет: «Пусть старообрядцы читают (значит, это поучительно и для нашего времени. — А. Л.) предисловие к “Грамматике”, напечатанной в Москве при патр. Иосифе (1648 г.). В нем обстоятельно и настоятельно, свидетельствами и примерами отцев Церкви и писателей церковных, доказывается необходимость просвещения и сильно порицаются те христиане, которые ненавидят и отмещают внешнее учение, т. е. учение, касающееся не христианской православной веры, а обыкновенных человеческих знаний, заимствуемых и не у христианских учителей».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Голубинский Е. Е., проф. К нашей полемике... С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 127.

Между тем, как в 1884 г. обер-прокурор Св. Синода, тот же светский патриарх, без церемонии объявлял, что «теперь Церковь не имеет надобности поддерживать науку».<sup>1</sup> Какую? Понимай, христианскую, православную, богословскую. Вот как мы далеко шагнули от эпохи патриарха Иосифа!

О некоторых и других наших патриархах можно говорить не без похвалы. Вот отзывы о патриархах Филарете и Иоакиме. «Достойные члены Церкви и государства, преданные интересам той и другого, высоко ценили заслуги Филарета, с похвалами отзываясь и о нем самом». Об Иоакиме же говорят: он был человек деятельный и с практическим складом ума. То учреждение, которое прежде служило наглядным выражением подчинения духовенства светскому суду и управлению — Монастырский приказ, благодаря стараниям Иоакима и постановлению одного собора, был уничтожен (1677 г.). (А между тем, вся послепатриаршая Русская Церковь в течение 200 лет не смогла сладить с одним человеком: поставить в должные отношения обер-прокурора Св. Синода к своему начальству, т. е. к этому последнему.) По побуждению Иоакима, соборы (1675 и 1682 гг.) составили несколько постановлений с целью ограничить самоволие епископов и превышение ими своих прав (а в XIX в. у нас не вывели из употребления даже рабского обыкновения духовенства падать ниц перед архиереями). Держась одинаковых с Никоном воззрений на богослужебную практику и книжное исправление, патриарх ревностно продолжает это последнее. Энергичная и широкая деятельность Иоакима создала ему, как раньше Филарету и Никону, немало врагов.<sup>2</sup> Оценивая деятельность наших патриархов, нужно еще помнить, что в этот сан выбирали вовсе не лучших людей, а таких, которые чем-нибудь нравились царю и умели ему угодить.

В укор патриаршему периоду нередко говорят, что он убил соборное начало в Русской Церкви. Неверно это. Вот что говорит Е. Е. Голубинский о кратковременном патриаршестве Никона.

---

<sup>1</sup> Церк. Ведомости. 1906, № 23. Ст. 1642 (свидетельство прот. М. И. Горчакова).

<sup>2</sup> Приводим отзывы проф. А. П. Доброклонского, историка нельстивого и нераболепного. См. его работу «Руководство по истории Русской Церкви». М., 1889. Вып. 3. С. 85, 119–123.

«Придя к сознанию о необходимости исправления обрядов и книг, патриарх предпринял и повел его с соборного одобрения и под соборным смотрением представительства Русской Церкви: собор (1654 г.) одобрил предприятие (проект) исправления, собор же (1655 г.) рассмотрел и одобрил исправление важнейшей из всех богослужебных книг — Служебника. Утверждать, что будто соборы эти имели значение лишь одной простой комедии, которой Никон хотел прикрыть личное своеволие, и будто бы они вовсе не свидетельствуют о действительном согласии предстоятелей Церкви на исправление, было бы не более, как тенденциозным или намеренным произволом». (Далее у него идут доказательства этой мысли.) «Таким образом, — делает вывод проф. Голубинский, — так называемое Никоновское исправление обрядов и книг было *общим делом всех представителей Русской Церкви* (курсив наш. — А. Л.), за исключением одного — Павла Коломенского, а следовательно, через представителей Церкви — *общим делом сей последней*».<sup>1</sup> Значит, и соборный голос совсем-таки не замолкал в охуляемый патриарший период.

В этот период самочувствие наших патриархов поднялось очень высоко. Они очень хорошо понимали, что фактически они выше жалких восточных патриархов, и могли рассчитывать, что с течением времени бразды правления всей Православной Церковью сосредоточатся в их руках. Так и было бы, если бы... не то вышло. Русское правительство считало своего патриарха не только выше других, но единственно действительным патриархом, обладающим всей полнотой власти и чести патриаршей, в противоположность восточным патриархам, с точки зрения тогдашнего русского правительства, более по имени, чем на деле. Этот взгляд русских пришел себе полное и определенное выражение в сказании «Известие о начале патриаршества в России и возведении на патриарший престол Ростовского митрополита Филарета». Здесь, между прочим, говорилось: «**Въстѣ отцы, яко въ Константинѣ градѣ и во Александрѣи и во Антиохіи и во святѣмъ градѣ Іерусалимѣ — тамо сущимъ патриархомъ и прочимъ святителемъ** (выше еще упоминались и страны: Эллада, Египет, Сирия, Палестина. — А. Л.) **нареченіемъ святительства токмо именоватися, власти же едва**

<sup>1</sup> Голубинский Е. Е., проф. К нашей полемике... С. 66–67.

**НЕ ВСЯКО ЛИШЕНЬМЪ**». Это сказание составлено в патриаршество Филарета.<sup>1</sup> Патриархи сулили себе много...

Во всяком случае, было бы очень полезно для развития нашей Церкви, если бы патриарший период XVII в., с его многими достоинствами, сомкнулся в начале XX в. в одно целое с возродившимся патриаршеством в нашем отечестве; разорвавшаяся преемственная цепь сомкнулась бы, на благо Церкви, как на благо, а не во вред ее действовал патриарший институт в течение ста лет его еще незрелой жизни.

Историк Православной Церкви в том широком смысле слова, какой указан в начале этой статьи, желающий дать себе отчет: куда направляются судьбы истории, становится ли Церковь на дальнейшую ступень развития, приблизившись к обозрению конца нашего патриаршего периода и вглядываясь в последующую за тем эпоху, испытывает странное чувство: ему кажется, что он попал в трясину или же что он стоит на краю страшной пропасти. И это чувство так естественно: за патриаршим периодом наступило какое-то безыдейное время, почти хаотическое состояние. Да и неудивительно: так всегда бывает, когда дом остается без хозяина. Хозяин, или глава, Русской Церкви был поглощен холодным ко всему чисто русскому, все нивелирующим Петербургом.

Но к чему эта жертва принесена северному Молоху? Чем патриарх разгневал Петербург? Какая тяжкая вина открылась за патриархом? Чем он так проштрафился перед великим преобразователем, что его пришлось предать смерти? Откровенно говоря, я этого не знаю. Понимаю одно: всероссийский патриарх был *страшен* для всероссийского государя, как архетип Московских патриархов, «богатырь в митре», Никон был «страшен» для его современников, особенно для иностранных пигмеев.<sup>2</sup> Такое именно впечатление невольно выносится, когда прочитываем те немногие страницы Духовного Регламента, где указаны причины и поводы к отмене всероссийского патриаршества. Иногда полагают, что Петр I потому уничтожил патриаршество, что он не встретил сочувствия своим реформам со стороны современного ему патриарха Адриана; но ведь царь имел власть лишить его должности и вы-

<sup>1</sup> Каптерев Н. Ф., проф. Указ. соч. С. 56–57, 59.

<sup>2</sup> Голубинский Е. Е., проф. К нашей полемике... С. 67.

брать на его место другого, прогрессивного: это тем легче было сделать, что Адриан скончался в 1700 г. Но преобразователь не пожелал иметь нового патриарха, кто бы им ни был. Вопрос, значит, шел не о личности патриарха, а о самом патриаршестве.

Рассмотрим и оценим те причины и поводы, какие перечислены в Духовном Регламенте и которыми объясняется отмена патриаршества в России. Известно, что на Духовный Регламент нельзя смотреть как на результат работы только Феофана Прокоповича; это произведение вполне отражало думы и чувства самого Петра, ибо этот последний не только прекрасно был знаком с сочинением названного архиепископа, близкого ему человека, но и немало замечаний и добавок внес сюда и сам, начертав их собственной рукой. Значит, Регламент есть очень ценный источник, из которого мы смело можем черпать нужные нам сведения. В Регламенте раньше всего говорится о том, что патриархи служили объектом народных бунтов. «Отечеству происходят мятежи и смущения от единого собственного (?) правителя духовного», — ставит такой тезис рассматриваемый памятник. «Ибо простой народъ не вѣдаетъ, — рассуждает этот последний, — како разнствуетъ власть дѣховная отъ самодержавной; но великого высочайшаго пастыря честію и славою удивляемый, помышляетъ, что таковой правитель есть то второй государь самодержцѹ равносильный, или и больши (?) его, и что дѣховный чинъ есть другое и лучшее государство и се самъ собою народъ тако ѹмствовать обыклъ. Что же егда еще и плевельная властолюбивыхъ дѣховныхъ разговоры приложатся и сѹхому хвастію огонь подложатъ. Тако простыя сердца мнѣніемъ симъ развращаются, что не такъ на самодержца своего, яко на верховнаго пастыря въ коемъ-либо дѣлѣ смотрятъ. И когда ѹслышится нѣкая между оными распря (?) вси дѣховному паче (sic!), нежели мірскому правителю, аще и слѣпо и превезѹмно согласѹютъ (sic!), и за него поборствовать и бѹнтоватися дерзаютъ и льстятъ себе окаянная (!), что они по самомъ Бозѣ поборствѹютъ и рѹки свои не оскверняютъ, но освящаютъ (!), аще бы (только: аще бы!) и на кровопролитіе ѹстремилися. Такому же въ народѣ мнѣнію вельми ради и не простыя, но коварныя человекѹцы, тѣмъ бо на государя своего враждѹюще, егда ѹвидятъ ссорѹ государя съ пастыремъ, похищаютъ то за добрый слѹчай злобѣ своей, и подъ видомъ церковной

ревности не сѹмнятся подносить рѹки на Христа (!! помазанника) Господня. И къ тому же беззаконію, яко къ дѣлу Божію, подвизаютъ простой народъ. Что жъ когда, еще и самъ пастырь таковымъ о себѣ надменъ мнѣніемъ, спастъ не похощетъ (?) (т. е. постоит за себя), изрещи трѹдно: **коликое отсюда бѣдствіе бываеть**». Вот главные основания, приведшие Петра к низвержению патриаршей власти. Говоря по совести, если бы мы не знали наперед, что приведенное рассуждение характеризует никого другого, а именно Московских патриархов, мы никогда не догадались бы об этом. Так мало общего между картиной и действительностью. Мы, кажется, не погрешим, если прямо скажем, что в этой характеристике нет ни слова правды. Скажите: когда это народ бунтовал у нас из-за патриарха? Когда патриарх подушал народ к бунту? При каком случае обнаружилось, что народ ставит «пастыря» выше «Христа Господня»? Из чего видно, что патриарх из-за надменности готов был на все, на всякий дерзкий поступок? Ничего подобного история наших патриархов не указывает. По-видимому, Регламент имеет в виду один и единственный пример столкновения Никона с царем Алексеем; но насколько мы знаем историю Никона, в изображении этого события автор Регламента делает из мухи слона. Читая вышеприведенные слова из указанного памятника, невольно чувствуешь, что в них слышится ничем не мотивированная ненависть к патриаршеству. Преобразователю, привыкшему не считаться с препятствиями, патриарх был страшен как человек, который мог стать ему поперек дороги. Но это еще не основание к уничтожению достопочтенного церковного института!

Но продолжим изложение речей Регламента по интересующему нас вопросу. Приведя вышеуказанные суждения о патриархе, автор замечает: можно было бы благодарить Бога, если бы эти суждения оказывались простыми фантазиями, но нет: **«самоу вещью не единожды во многихъ госѹдарствахъ сіе показалося**». Но спрашивается, если **«сіе показалося во многихъ госѹдарствахъ»**, то какое дело нам было до всего такого: мало ли какие чудеса происходили в иностранных землях? А главное: не свидетельствуют ли эти слова автора, что вышеприведенная нами характеристика «пастыря» к русской исторической действительности никакого отношения не имела? Она имеет значение жупела. Затем автор, нимало не смущаясь, приказывает нам порыться в истории Византии



после времен Юстиниана, там будто бы «того много покажется». Допустим, что это верно (на самом деле: неверно), но какое дело нам, русским, до такого государства, которого в XVII в. и на свете не существовало? Далее, автор Регламента приказывает нам почитать историю пап, в предположении, что там рассказывается много ужасного. Про папу он говорит: он присвоил себе «великую часть» Римской империи, да и **«инныя государства едва не до крайняго разоренія не единожды потрясе»**. Допустим, что папа все такое делал и сделал не в воображении, а на деле. Неужели автор серьезно думал, что подобное что-либо может случиться в Российском государстве с кем-либо из патриархов, поставляемых по воле самодержавного царя? Представьте себе: он ведь и впрямь так думал. Вслед за приведенными им неудачными примерами он замечает глубокомысленно: **«Да не воспомянутся (т. е. да не повторятся) подобные и у насъ бывшіе замахи»** (покушения). Но нужно ли говорить, что **«бывшіе замахи»** у нас никак не могли **«воспомянутъся»**? И это называется: оправдывать затеянное предприятие — закрытие патриаршества — примерами истории! В числе других оснований к уничтожению патриаршества Регламент указывает еще на то, что будто очень трудно производить суд над патриархом, если это потребуется, потому что будто бы должен судить его собор Вселенский. На провинившегося патриарха, или, по выражению Регламента, **«на злаго такового единовластителя нужда есть созывать собор селенскій»** (Вселенский), а это делать, рассуждает автор памятника, и очень трудно, и очень дорого стоит, да и невозможно ввиду того, что восточных патриархов к нам и турки, их властители, не пустят.<sup>1</sup> Эти детские рассуждения и опровергать не стоит. Вселенские соборы закончились в VIII в. не потому, что с тех пор ни один патриарх не подвергался суду за проступки, а потому, что всякого патриарха можно судить и без Вселенского собора. Неправда и то, что турки опасались отпускать восточных патриархов в Россию: XVII в. доказывал как раз обратное. Любопытно, что сам царь Петр Алексеевич подыскал от себя еще основание, почему не следует существовать патриаршеству, и собственноручно внес свое соображение в Манифест по случаю учреждения Св. Синода. Он начертал: **«Понеже въ еди-**

<sup>1</sup> Духовный Регламент. СПб., 1818. С. 16–18.

ной персонѣ не безъ страсти бываетъ къ томужь не наслѣдственная власть, того ради вѣдше не врегутъ», уставляемъ духовное соборное правительство.<sup>1</sup>

Вот и все, что нам сказано в объяснение очень крупного факта: уничтожения патриаршества в России. Мы не усматриваем здесь ни одного аргумента в пользу этого действия. Уничтожение патриаршества есть акт деспотического произвола. И было бы похвально, если бы в наше время эта вопиющая несправедливость была заглажена. Препон к этому нет никаких.

Напрасно, с другой стороны, мы стали бы искать сколько-нибудь удовлетворительного объяснения уничтожению патриаршества и в тех статьях Регламента, где речь ведется о замене патриаршей власти Св. Синодом, который в этом памятнике именуется духовным соборным правительством. Красной нитью через все эти статьи проходит мысль, что коллегиальное управление выше единоличного, и кроме этого почти ничего нет. Здесь говорится, что при соборном обсуждении дела и самый немудрый человек может сказать умное слово и что при этом способе управления о чем не догадывается один, зато догадывается другой или другие; далее указывается, что большее послушание оказывается решению многих по сравнению с единоличным решением какого-либо дела; далее замечается, что в случае недовольства решением вопроса противники легче могут возвести клевету на единоличного правителя, чем на многих; затем, дается понять, что в случае болезни, смерти единоличного правителя дела, ему подведомые, останавливаются, чего не может быть при соборном правлении; наконец, обращается внимание на то, что коллегиальное управление не открывает простора для развития коварства и лихоимства и исключает пристрастие: в тех случаях, когда кто-либо из членов коллегии будет относиться излишне снисходительно или слишком строго, остальные члены могут отстранить эти недостатки, а мздоимство и совсем не может иметь места там, где члены друг для друга служат контролем.<sup>2</sup> Вот главные причины, по которым Петр I решил учредить Синод вместо патриарха.

<sup>1</sup> Там же. С. 3. Ср.: *Рункевич Н. Г.* Учреждение и первоначальное устройство Св. Синода. СПб., 1900. С. 119.

<sup>2</sup> Дух. Регламент. С. 13–16.

Мы ожидали встретить в Регламенте указание важных причин, почему одна высшая духовная власть заменяется другой такого же достоинства. А вместо того читаем шаблонные рассуждения о значении коллегиальности в житейском обиходе, приложимые, например, и к губернскому правлению, и сиротскому суду. Мы совсем забываем при чтении указанных рассуждений, что речь идет о высшем церковно-правительственном органе. Если мы сравним уставную грамоту, в которой при царе Феодоре описывалось учреждение патриаршества, с этими шаблонными рассуждениями, то поймем, как изменился дух времени. При всех своих недостатках<sup>1</sup> Уставная грамота дышит глубочайшим уважением к новому тогда учреждению, в ней видна радость, что церковь Русская возглавилась, что это такое счастливое событие, которого давно ждали; в статьях же Регламента, касающихся учреждения Синода, находим одно резонерство, господство приказничьего духа, холодное отношение к новому высшему церковному органу. Видно, что святейший правительствующий Синод создается не ради любви и благоговения к Церкви, а по мелким практическим расчетам. Интересно, что во всех этих статьях ни разу не упоминается священнейшее имя: Церковь. О ней, кажется, совсем позабыли, когда учреждали Синод. Сам император Петр смотрел на Синод лишь как на пародию патриарха. История сохранила следующий некрасивый анекдот, записанный современником. Бывший «денщик» Петра Нартов передает такой разговор Петра с архиепископом Феофаном из времени перед учреждением Синода. Петр спрашивал у Феофана: «Скоро ли поспеет ваш “патриарх”», т. е. Регламент для главной церковной коллегии, как этот именовал Синод. Прокопович отвечал: «Я дошиваю ему уже рясу». Петр на это заметил: «А у меня шапка для него готова».<sup>2</sup> Значит, учреждение Синода нуждалось в швецах, а вовсе не в канонах, о которых ничего не говорится в речах Феофана о Синоде. Само по себе понятно, что швецы бывают способны украшать только внешность.

Говоря о статьях Регламента, касающихся Синода, мы не можем миновать еще одной интересной подробности, которую никак

<sup>1</sup> Об этих недостатках мы говорим в статье «Уроки и примеры из истории древних соборов», которая скоро появится в «Душеполезном Чтении».

<sup>2</sup> Рункевич Н. Г. Указ. соч. С. 112.

нельзя упускать из внимания. Мы говорили выше, что патриарх возбуждает страх в Петре. Почему, естественно, являлось желание поставить Синод так, чтобы о прежнем патриаршем престиже и ореоле и помину не осталось. Регламент с видимым удовольствием говорит, что «президент» «соборного духовного правительства», не как (*horribile dictu!*) патриарх, будет держать себя «тише воды, ниже травы». В Регламенте читаем: **«Нѣсть здѣ и на самомъ президентѣ великія и народъ удивляющія славы, нѣсть лишнія свѣтлости и позора** (т. е. того, что составляет предмет ротозейства толпы), **нѣсть високаго о немъ мнѣнія** (чего, скажем, с такой ревностью и добивались), **не могутъ ласкатели безмѣрными похвалами вознести его. Самое имя президентъ не гордое есть, не иное что значитъ, только предсѣдателя** (т. е. он есть *primus inter pares* — первый среди равных (*лат.*)): **не можетъ ѳво ниже самъ о себѣ, ниже кто иной о немъ высоко помышляти»**.<sup>1</sup> Вот откуда пошло помыкательство Синодом. Можно ли после этого думать, что уничтожение патриаршества не было серьезнейшим кризисом в жизни Православной Церкви? Тяжкой операцией? Мертвой точкой в истории развития нашей Церкви? Впрочем, нужно сказать, — если Регламент и выражал удовольствие, что президент Синода не будет пользоваться «лишней светлостью», патриаршим престижем, то все же предписано воздавать честь всему Синоду *in cogroge*. В высочайшем Манифесте по делу учреждения Синода предписывалось духовенству и мирянам признавать Синод «важным и сильным правительством», считать его высшей инстанцией при решении «дел духовных», «судом его определенным довольствоваться» и указов его слушаться под опасением наказания за противление и ослушания «против прочих коллегій», предпочтительно перед этими последними.<sup>2</sup> И действительно, белое духовенство и дьячки не только чтили Синод, но даже и трепетали перед ним, но общество совершенно не знало его. В этом отношении была большая разница между патриархом и Синодом: имя первого знали все православные в России, не исключая старых и малых, а о Синоде большинство православных людей у нас не имело никакого понятия.

<sup>1</sup> Духовный Регламент. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 2–3.

В 1721 г. император отправил грамоту на имя Константинопольского патриарха Иеремии III, прося его выразить свое согласие на учреждение Синода и сообщить об этом событии прочим патриархам. В грамоте, однако же, дело не обошлось без некоторой фальши. Так, здесь говорится, что Синод будет состоять только из архиереев и киновиархов (настоятелей монастырей), а на самом деле в него по статуту допускались и «власти белого духовенства» (Духовный Регламент. С. 16). Как бы чувствуя, что учреждение Синода не во всех отношениях правильно, император обещает патриарху мзду. В грамоте прописано: «В требованиях ваших всякое снисхождение оказывать обещаем». Обещание это прекрасно подействовало на Вселенского патриарха. Он даже не спросил русское правительство: почему не стало патриархов на Москве и каким способом произошло превращение патриарха в Синод? Иеремия отвечал в том роде, как желал царь. В ответной грамоте он пишет: **«Бей святыи синодъ братомъ нашимъ нарекохомъ»**. Одинаково с Иеремией отвечали Петру и другие патриархи.<sup>1</sup>

Но совсем неожиданно, т. е. вопреки Манифесту Петра и его грамоте к Иеремии, а равно вопреки Регламенту, у этого нареченного «брата» восточных патриархов появляется близнец, нельзя сказать, чтобы на радость этого последнего. Говорим об обер-прокуроре Синода. В 1722 г. (через год после открытия Синода) появилось высочайшее повеление: «В Синод выбрать из офицеров доброго человека, кто бы имел *смелость* и мог бы управление Синодского дела знать, и быть ему обер-прокурором». Этот последний назначался быть «оком» государевым в Синоде.<sup>2</sup> Вскоре же оказалось, что между двумя близнецами ладу было мало; они были не лучше знаменитых сиамских близнецов, ссорившихся между собой и ненавидевших друг друга. Наверное, из сиамских близнецов кто-нибудь один брал верх; то же было и с нашими близнецами. Младший из них похитил первенство у старшего. История печальная и прискорбная. Вот куда привело Церковь уничтожение патриаршества. Худо ли, хорошо ли прежде Русской Церковью управлял святейший патриарх, а после него — его превосходительство обер-прокурор Синода, и даже не из офи-

<sup>1</sup> Царская и патриаршие грамоты об учреждении Синода. С. 2–3, 5 и сл.

<sup>2</sup> Рункевич Н. Г. Указ. соч. С. 276, 281.

церов; следствия этого явления известны. 1. «В течение 200 лет Синодального управления обер-прокурор и Синод представляли двух противников, направлявших все усилия к победе друг над другом. Всегдашнее затаенное взаимное несогласие, при взаимном якобы единомыслии, а иногда и открытая вражда — вот что было неизменными спутниками участия обер-прокурора в Синоде. И конечно, такие взаимоотношения не могли принести пользы (?) ни Церкви, ни государству, а в частности для Церкви они служили источником различных несовершенств».<sup>1</sup> 2. «Состав Синода носил случайный характер и зависел от усмотрения тех или других лиц. Первенствующий член Синода (президент Регламента) не обладает каноническими полномочиями. Назначение времени и порядка занятий в Синоде не зависит от него. Он не знает, о чем будут вестись рассуждения. Направление дел совсем (sic!) не зависит от него».<sup>2</sup> 3. «При полной (?) внешней свободе и даже охране со стороны государства, при управлении Синодальном, внутреннюю жизнь Русской Церкви опутывают какие-то тяжелые цепи, которые необходимо снять».<sup>3</sup> *Sapienti sat* (Разумному достаточно (лат.). — *Ред.*).

По воле Петра I петербургский Святейший правительствующий Синод поглотил святейшего патриарха Московского, не усвоив ни его «светлости», ни его авторитета, ни его прав.

**«И поядоша седьмь кравы, злы видомъ и тѣлесы хұды седьмь кравъ добрыхъ видомъ и избранныхъ тѣлесы. И сія (последние) не видимы быша, яко видоша въ чресла ихъ»** (первых).

Если бы наш Петр в самом деле желал блага Церкви как духовному организму, а не смотрел на нее как на традиционную прибавку к политическому целому — государству, то он не стал бы уничтожать патриаршества, — допустим, что в нем были недостатки, — а для устранения этих недостатков рядом с патриархом учредил бы Синод (собор) на тех же началах, на каких при нем, Петре, Синод заменил патриаршество. Патриарх и собор — понятия, не ис-

<sup>1</sup> Журналы и протоколы Предсоборного присутствия // Церк. Ведомости. 1906, № 28. Ст. 2240.

<sup>2</sup> Там же. № 21. Ст. 1390.

<sup>3</sup> Записка о современном положении Православной Церкви (от председателя Комитета Министров). Перепечатана, между прочим, в книге: *Кузнецов Н.* Преобразования в Русской Церкви. М., 1906. С. 26 и сл.

ключающие друг друга. Если Петр был поборником соборного начала в церковном управлении, каким он выставляется в Регламенте, то ничто ему не мешало ограничить власть патриарха собором епископов, снабженных известными полномочиями. Нельзя же серьезно думать, как воображает Регламент, что в ответ на умаление своей чести и власти патриарх поднял бы смуты и мятеж. Ведь мятежником не был и Никон. Какой же это был мятежник, когда он, по изгнании из Московской губернии, тщетно добивался от царя Алексея ласкового слова как великой милости Божией? Один из членов Предсоборного присутствия говорит: «После 200 лет акефалии (в Церкви) у нас сознали теперь, что как голова (имеется в виду патриарх) без тесного единения с организмом (остальной Церковью) не может успешно действовать, так и организм без головы не может действовать правильно. Нам предстоит теперь, выражусь уподобительно, голову соединить с телом. Русская церковная жизнь пережила логические моменты, соответствующие тезису и анти-тезису; теперь предстоит по закону логики истории<sup>1</sup> синтез. Патриарший период — тезис, Синодальный — антитезис. Синтез — это будет соединение единоличной власти с соборной».<sup>2</sup> Но ведь ничего не стоило то же самое сделать и нашему Петру: сведения о Синодах, состоящих при патриархе, мог доставить ему такой знаток каноники и церковной истории, каким был Феофан Прокопович.<sup>3</sup> Положим, говорят, что вообще «Синодальное устройство не имеет под собой канонического законодательства»; но ведь Синоды и раньше, и во времена Петра существовали при восточных патриархах, в особенности Константинопольском. А пример в практике церковной часто заменяет канонические правила: Церковь в

<sup>1</sup> Неожиданно встречаемся с гегелевской диалектической терминологией.

<sup>2</sup> Журналы и протоколы // Церк. Ведомости. № 22. Ст. 1523. Приведены слова Димитрия, архиеп. Херсонского.

<sup>3</sup> См. статью *свящ. Стефановича*. Феофан Прокопович как канонист // Вера и Церковь. 1906. Кн. 6 и сл. Любопытно, что образец для своего синода Феофан почему-то ищет в иудейском синедрионе, афинском ареопаге, в афинских же собраниях, «нарицаемых дикастерия», и в подобных (неизвестно каких) учреждениях «древних и новейших государств» (Духовный Регламент. С. 12).

очень многому руководствуется так называемым преданием. Но Петр ничего такого не хотел. Он ненавидел патриаршество как носителя власти большого значения, но бесполезной, с его точки зрения. И трудно понять рассуждение наших современников, фигурирующих в качестве лиц компетентных по вопросам церковной политики и утверждающих, что патриаршество было лишь «внешним декорумом» или даже «красивым мыльным пузырем». Декорации, как известно, снимают с гвоздей не цари, а рабочие, а мыльные пузыри пускают и со смехом превращают в водяную пыль дети, не исключая четырехлетних младенцев. Уничтожение патриаршества Петром есть лучшее доказательство большого церковного значения этого института. Не с декорациями и не с мыльными пузырями пришлось иметь дело императору. Ему нужно было сломить реальную силу. Борьба с ветряными мельницами ему была не по вкусу. Недаром он двадцать лет размышлял о том, чем и как заменить патриарха. Нужно было уехать ему в чухонский Петербург, забыть московские соборы, патриаршие палаты, патриарший трон, гробницы патриархов, вообще стереть все воспоминания о церковной «светлости» Московских первостоятелей для того, чтобы совершить ту болезненную операцию в Церкви, следствия которой чувствуются и поныне.

В старину, когда любили пускаться в догадки относительно судеб Церкви в ближайшее время, иногда приходили к твердой уверенности, сообразуясь с апокалипсическими показаниями и вычислениями, что конец мира близко, не позже такого-то или такого-то года, а потому составители пасхальных таблиц, сделав выкладки о времени празднования христианской Пасхи на несколько последующих годов, затем заявляли, что далее — конец мира. Если мы возьмем в руки известный массивный ученый труд «Д. Б.» архиепископа о. Сергия (Спасского) «Полный месяцеслов Востока» (Т. II, изд. 2-е) и там заглянем на страницу семисотую (напоминающую 1700 г.), то на ней прочтем список последних Московских патриархов (Питирим, Иоаким, Адриан: † 1700), затем заметку: Стефан Яворский (без обозначения сана), местоблюститель патриаршего престола (1700—1721), и в заключение сообщается о церковном событии этого последнего года: «С 1721 г. Св. Синод в Петербурге». Затем ничего нет: пустота на месте святом, хотя тут же рядом идет список благополучно царствовавших и царствующего государей-императоров всероссийских. Можно подумать, что в



указанном году наступил конец Православной Церкви, хотя о ней и известно, что врата адовы не одолеют ее. Недостает у о. Сергия только какого-нибудь символа вроде удлинненного креста или изображения птицы феникса.

Петр успешно довел до конца свое дело; Церковь пошла на пристяжке, прикрепленная к государственному ярму, неприметная и забитая. И никто в нерусском Петербурге не сказал Петру, что без «главы» не подобает быть Церкви: акефальной. Конечно, умный архиепископ Феофан, из ловких хохлов, знаток церковных канонов, хорошо помнил, что есть такие каноны; но не его было дело говорить и действовать на пользу «москалей»: он скрыл то, что следовало бы напоминать и указывать. Так называемое Апостольское правило (вероятно, церковный канон конца III в.) гласило: **«Епископамъ всякаго народа подобаетъ знать перваго в нихъ и признавати его яко главу и ничего превышающаго ихъ власть не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи (парокіа) и до мѣстъ къ ней принадлежащихъ. Но и первый ничего да не творитъ безъ разсужденія всѣхъ. Ибо тако будетъ единомысліе и да прославится Богъ о Господѣ во Святомъ Духѣ, Отецъ и Сынъ и Святыи Духъ»**. Правило, по своей торжественности заключительных слов, очень редкое: как бы подчеркивает содержание его и закликает именем Животворящей Троицы. Оно не могло нравиться Петру, а потому запрятано подальше, с глаз долой, Феофаном Прокоповичем. А между тем правило это было бы очень полезно и при обсуждении вопроса об учреждении Синода. В силу этого правила можно было, отнюдь не уничтожая патриарха, ограничить его, тогдашним мнимым любителям соборного начала, собором, и таким образом смирить патриарха, если это было нужно. Но что собственно значит это правило? Место происхождения его неизвестно, а потому трудно сказать, какие Церкви оно имеет в виду — большие или малые? Одни из современных ученых, принимая во внимание упоминание в нем: «каждый народ», думают, что оно малоазийского происхождения и относится к каким-то пяти маленьким туземным народцам. (Но оно слишком торжественно для такого случая.) Другие, древние и современные толкователи его, оставляя в стороне слова «каждый народ», относят его к митрополиям в тогдашнем техническом значении этого последнего понятия и видят в нем уре-

гулирование власти митрополичьей. Древний византийский толкователь Аристин относит его к патриархам или к лицам подобного же ранга до времени появления этого института. Аристин пишет: «Ни епископы, ни митрополиты (эти лица, к которым ближайшим образом обращена власть патриарха) без согласия своего первенствующего не должны делать ничего превышающего их власть, например избирать епископов, производить исследование о новых догматах; но должны делать только относящееся к области каждого и местам, подчиненным ему». Во всяком случае, по своей букве это правило очень подходит к положению нашей Церкви. Наша Церковь принадлежит отдельному народу, составляющему независимое государство; а потому без церковного «главы» он обходиться не должен.

Но самым лучшим комментарием рассматриваемого правила служат исторические факты, к ним и обратимся. Древняя Церковь везде знала главу, к которой епископы и становились в такие или другие отношения; эти отношения выражались в почтении главы и послушании ей. В каких отношениях находились рядовые епископы к своему архиепископу (древний официальный титул патриарха), это прекрасно видно на примере египетских епископов V в. Когда на Халкидонском соборе архиепископ Александрийский Диоскор лишен был сана, а десять приехавших с ним на собор епископов должны были, подобно прочим членам его, подписать догматическое послание папы Льва, то они решительно отказались сделать это. Интересны мотивы, по которым они считали себя не вправе сделать требуемого от них. Они говорили: «Пожалейте нас, подождите (назначения нового) нашего архиепископа, чтобы по древнему обычаю мы последовали его мнению. Если мы сделаем что-либо против воли нашего предстоятеля, то весь египетский округ восстанет на нас как на противников канонов и как на предвосхитителей и не соблюдавших по канонам древнего обычая. Будь здесь (налицо) архиепископ, мы подпишемся и согласимся. Боголюбнейший архиепископ (Константинопольский) Анатолий, — добавляли они, — знает, что в египетском округе соблюдается такой порядок, чтобы все епископы повиновались архиепископу Александрийскому. Дайте нам, — взывали они, — архиепископа, и если будем противоречить, накажите нас. Мы согласны с тем, что определяет ваша власть: не противоречим, но изберите архиепископа, мы ожидаем».

Напрасно отцы собора показывали этим епископам, что нельзя не повиноваться приказанию Вселенского собора, нельзя послушаться шестисот заседающих здесь представителей Церкви; египетские пришельцы не сдавались. Многие члены собора высказывали громко подозрение, что эти епископы, вероятно, еретики и потому не хотят подписать православного послания Льва. Но слушники готовы были отказаться от своих архиерейских кафедр, а идти против правила не хотели.<sup>1</sup> В конце концов собор уступил египетским епископам и составил правило (30-ое), в котором признал послушание их вытекающим из уважительной причины. «Египетские епископы отложили подписаться не из противления кафолической вере, но говоря, что в их округе есть обычай — не делать ничего такого без соизволения и определения своего архиепископа», поэтому просьбу, ими выраженную, положено уважить и сана их не лишать.

В 6-ом правиле Никейского I Вселенского собора говорится: «Да сохраняются древние обычаи, существующие в Египте, Ливии, по которым Александрийский епископ имеет свою власть во всех сих местах. Подобным образом и в Антиохийском (патриархате), и в других округах да сохраняются преимущества, принадлежащие известным Церквам». Значит, порядки египетские не были каким-либо исключением, но они по своей выразительности ставились даже в образец другим влиятельным Церквам Востока. Вот как в Египте понимали, что значит «первенствующий епископ», что значит наименование «главы» в приложении к нему. Мы сейчас увидим, что и в других патриархатах сохранялась та же дисциплина. Возьмем, например, митрополитов и епископов Константинопольского патриархата. Несмотря на то, что управление делами здесь велось не без греха (Константинополь любил брать много денег за хиротонию), архиереи, принадлежащие к этому округу, выражают всякое почтение к своему первостоятелю, считая его своим главой. Они высказывали такие мысли: «Я желаю быть в подчинении Константинопольскому престолу», я «с удовольствием» это делаю; «слава Константинопольского престола есть наша слава; в его чести участвуем и мы; он принимает на себя заботы наши»; «нам приятно» получать хиротонию от руки Константинопольского архиепископа. Другие говорили, что «Церкви их от Константинополя

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Рус. пер. Казань, 1878. Т. IV. С. 28–29.

получают всякое покровительство». Особенно задушевно отзывался о Константинопольском архиепископе епископ Пергамий. «Во всем нам следует оказывать честь и послушание архиепископу Нового Рима как главному отцу»; дело исследуется перед ним «как перед отцом». <sup>1</sup> Что другое, как не признание Константинопольского патриарха своим главой выражают эти речи подчиненных его власти архиереев? После этого будем ли удивляться тому, что в XVII в., да еще у нас на Руси, патриарх Никон позволял себе рассуждать: «Первый архиерей — в образе Христа, а митрополиты, архиепископы и епископы в образе учеников и апостолов»? В постановлениях Апостольских еще и не такие вещи говорятся, например, объясняется, что архиерей «земной Бог ваш», т. е. всего народа (II, 26). А в посланиях Игнатия Антиохийского даже о диаконах читаем такую заповедь: «Все почитайте диаконов, как Иисуса Христа» (К Траллийцам, гл. 3).

После Халкидонского собора епископы Константинопольского патриархата продолжали ревновать о чести и славе своего принципала. Очевидно, славу его они считали своей славой. В начале VI в., в правление Константинопольской церковью Иоанна Каппадокиянина, на местном (ἐνδηροῦσα) соборе, или по-нашему — Синоде, члены его усвоили этому патриарху громкий титул «святейшего и блаженнейшего отца отцов, архиепископа и Вселенского патриарха»; к чести Иоанна Каппадокиянина нужно сказать, что он не присутствовал на этом заседании. <sup>2</sup> В IX в. престиж Константинопольского патриарха еще более возрос. На Константинопольском соборе 779–780 гг., при патриархе Фотии, члены этого собора, долго считавшегося на Востоке VIII Вселенским, величали столичного патриарха «высшим архиереем», обладающим правами, принадлежащими всем восточным патриархам в совокупности. Они даже прямо говорили, что патриарху Константинопольскому «вверено духовное предстояние над всем миром». <sup>3</sup> Возводили его в достоинство восточного папы. Вот как в это время понимали идею «главенства» своего первоиерарха епископы Константинопольского

<sup>1</sup> Там же. С. 167–168.

<sup>2</sup> Барсов Т., проф. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 145.

<sup>3</sup> Там же. С. 114, 117.

патриархата. Любопытно с этим сравнить постепенное возрастание самочувствия в русской церковной истории, начиная с конца XV и до конца XVII в., как это самочувствие выражалось в оптимистическом понимании роли Русской Церкви в ряду других восточных Церквей и патриаршего трона в ней среди таких же тронов христианско-православного мира. Для Константинопольской церкви выражение «глава» в приложении к здешнему патриарху означало не один пустой титул.

Нельзя не отметить еще следующего явления. Даже на Вселенских соборах просители и отцы ясно отличали в своих представлениях главу собора от прочего собора. Так, на IV Вселенском соборе просители, предъявляя свои жалобы, адресовали их не только на имя Вселенского собора, а на имя папы Льва, особу которого здесь представляли его легаты, и собора. Так диакон Феодор, диакон Исхирион, бывший пресвитер Афанасий — все порознь адресуют свои прошения так: «Святейшему и блаженнейшему Вселенскому архиепископу и патриарху Льву и святому Вселенскому собору».<sup>1</sup> Значит, держались того воззрения, что каждый Вселенский собор имел своего главу, что выше Вселенского собора стоит какой-нибудь первоиерарх, заседающий на нем или имеющий легатов от своего имени и трона. Из приговоров или подачи голосов членами Вселенских соборов открывается та же самая истина. Когда на Халкидонском соборе судили Диоскора, архиепископа Александрийского, отцы собора, обращаясь к папским легатам, говорили: «Просим вашу святость, занимающих место святейшего архиепископа Льва, произнести над Диоскором приговор и *определить* ему *наказание*, положенное канонами. Все и *весь Вселенский собор* будет согласен с приговором вашей святости». На эти слова отвечал Максим, архиепископ Антиохийский, так: «Что *угодно* вашей святости (легатам), с тем и *мы будем согласны*». Ввиду этого легаты произносят обстоятельно мотивированный приговор от лица, во-первых, папы, потом своего и, наконец, собора.<sup>2</sup> Несомненно, что и здесь Лев и его легаты ставятся выше Вселенского собора, в качестве глав его. Многие члены этого собора произносят приговор над тем же Диоскором, при подаче голосов, от имени Льва или

<sup>1</sup> Деяния Вселенских соборов. Казань, 1879. Т. III. С. 254, 259, 262.

<sup>2</sup> Там же. Т. IV. С. 267–268.

его «викариев» и Анатолия, архиепископа Константинопольского, а потом уже и от имени собора; некоторые — только от имени Льва; другие — от имени апостольского престола старого Рима, а потом и собора; наконец, несколько отцов собора (Кирик и Дионисий) подают свой голос, выражая согласие только со «святейшими отцами архиепископами» (Львом, Анатолием, Максимом), не упоминая даже имени Вселенского собора.<sup>1</sup> Ясно, эти члены собора отличают глав собора от самого собора, ставят их выше этого последнего. Иногда члены Вселенского собора еще определеннее указывают различие между главами Вселенского собора и самим собором. Так, один епископ на Халкидонском соборе говорил: «Св. отцы, выслушайте! В то время Диоскор в Ефесе (имеется в виду неудавшийся Вселенский собор 449 г.) *имел власть* судить и, между прочим, низложил святейшего Флавиана: он сам первый изложил несправедливый суд, и все *по необходимости* последовали ему. *Ныне власть принадлежит вашей святости, представителям* святейшего Льва, и всему собору». Комментарием к этим словам служит замечание папских легатов, которые утверждали, что «властью суда» в Ефесе облечен был только Диоскор, а «прочие боголюбезнейшие епископы (собора Ефесского) не имели подобной ему власти суда».<sup>2</sup> Значит, Диоскор в Ефесе (на неудачном Вселенском соборе), а легаты папские в Халкидоне были не только главами соборов, но и обладали особенной, им принадлежащей большой властью, которая вовсе не предоставлялась всему остальному сонму отцов известного Вселенского собора. Эти последние должны были пребывать в послушании старшим: «святейшим архиепископам и отцам великих царственных городов».<sup>3</sup>

Но довольно уже вести речи, вызванные той церковной катастрофой, которая произведена Петром I и малоцерковным Петербургом. Мы теперь, после всех предыдущих речей, ясно видим, что без представления о главе Церкви, «народа», митрополии, области церковный историк, как таковой, не может делать своего дела, если он изучает и оценивает порядки и явления прошедшей церковной жизни с точки зрения определенных начал. Пока Церковь

<sup>1</sup> Там же. С. 269–270, 272, 275, 277–278.

<sup>2</sup> Там же. С. 267–268.

<sup>3</sup> Там же. С. 278.

останется Церковью в точном смысле слова, она не может быть акефальной. Так было с самых времен апостольских.

Да и вообще нам пора окончить свою затянувшуюся статью. К нашему удовольствию, вопрос о восстановлении или создании все-русского патриаршества прошел в Предсоборном присутствии блистательно. 1 июня прошедшего (1906) года происходило здесь голосование двух следующих формул. Первая гласила: «Первый епископ (в Русской Церкви) — председатель Синода, он же первоиерарх Русской Церкви с особо лично ему присвоенными правами». Формула эта принята 34 голосами против 6.<sup>1</sup> Вторая формула, которой предлагалось именовать этого первоиерарха «патриархом», принята 33 голосами против 9. Редкие формулы, выработанные Присутствием, принимались таким большим числом голосов, причем особенно интересно наблюдать, что даже члены, наклонные к демократизму, подавали свои голоса тоже в пользу патриаршества: видно уж всем очень прискучила мирская ферула обер-прокурора Св. Синода.

Сознание необходимости патриаршества у нас очень созрело в нашем обществе и ярко выразилось в речах ораторов Предсоборного присутствия. Н. П. Аксаков, человек нисколько не склонный к проведению олигархических начал в Церкви, говорил, отправляясь от вышерассмотренного нами апостольского 34-го правила: «В правилах Апостольском (34-ом) и Антиохийском (9-ом)<sup>2</sup> выражена общая мысль, основная схема или система церковного управления. Если при крайне малых и скромных размерах церковных областей епископы области (судя по 34-му правилу) для сохранения единства между собой должны были ведать старшего из них и почитать его “яко главу”, то тем более необходимо это по отношению к областям, значительно более крупным, в коих единство гораздо легче может быть утрачиваемо и нарушаемо». Затем оратор констатирует необходимость установления поста «первоепископа Всероссийской церкви».<sup>3</sup> В таком же роде слышались речи и Б. П. Мансурова. Он говорил: «Церковь с самого начала своего су-

<sup>1</sup> Два лица остались при особом мнении.

<sup>2</sup> В этом правиле собственно говорится о митрополичьем управлении в древней Церкви.

<sup>3</sup> Журналы и протоколы // Церк. Вед. № 22. Ст. 1503–1504.

ществования не исключала единоличной власти наряду с соборностью и нельзя отрицать доли пользы в личной ответственности одного лица, поставленного во главе управления. И для нас лишиться себя такого элемента (?), как лицо, которое могло бы на себе сосредоточить народные симпатии, не следовало бы, а также и ограничивать его права не было бы полезно». <sup>1</sup> Сильнее и решительнее отстаивают власть патриаршую у нас — канонисты и богословы. Проф. А. И. Алмазов ораторствовал: «О чем говорит эта история (последних 200 лет в России) и настоящее положение вещей в сфере устройства высшего управления Церковью? Только об одном — о восстановлении нарушенного права нашего высшего органа управления Церковью, об усвоении ему надлежащих прав в действительности. Достижение же этого возможно лишь при том условии, если председателю Синода будут усвоены активные права как фактическому главе Русской Церкви. Вот почему, становясь на точку зрения истории Русской Церкви, можно прийти только к тому заключению, что председатель Синода должен быть архипастырь с патриаршими правами». <sup>2</sup> Столь же выразительно говорил в Присутствии и проф. Н. Н. Глубоковский: «Чувствую надобность в сильном централизующем главенстве церковном, действующем по полномочию, от имени и ради Церкви и ответственном перед ней. Нужно, чтобы кто-нибудь разбудил, сплотил и одушевил нас (верно! — А. Л.), сам вдохновляясь одушевлением солидарной массы. При тишине внутренней он есть естественный выразитель и фокус жизнедеятельности; при раздоре — это связующий центр и готовый предводитель (мысль, заметим, не чуждая идеализации. — А. Л.). И я лично боюсь, — говорил оратор, — не папоцезаризма (папоцезаризм — смешное пугало, добавим и мы. — А. Л.), а того, что при отсутствии предстоятеля Русской Церкви у нас в роковую минуту не найдется немедленно готового мужа, кому бы все мы едиными устами сказали: **“Началовождь намъ буди”**». <sup>3</sup> Проф. И. И. Соколов, как бы делая вывод из того, что говорилось другими, сказал: «Русская Церковь должна иметь своего представителя с титулом патриарха. Если же предстоящее удобное время (свободный собор) не

<sup>1</sup> Там же. Ст. 1504.

<sup>2</sup> Там же. № 21. Ст. 1420.

<sup>3</sup> Там же. № 22. Ст. 1519–1520.



будет использовано в указанном направлении, то будущее Православной Церкви в России представляется мне чреватым грозными последствиями».<sup>1</sup>

Я уже упоминал, что голосование вопроса о патриаршестве прошло в Предсоборном присутствии блестяще. Когда кончилось это голосование, архиепископ о. Антоний Храповицкий произнес речь — гимн в честь будущего патриаршества. Вот его слова: «В нощи нашей воссияла утренняя звезда надежды. Наше собрание вселяет в нас светлую надежду, что скоро **“нощи прешедшей возсіяетъ день”** и обновится через обновление церковного строя весь наш народный быт... Исполнился Божий глагол: **“поражѹ пастыря и разыдѹтся овцы”**; но я уповаю, что с возрождением церковного строя опять умножится вера, окрепнет надежда и процветет любовь на Руси. И да воссияет снова над землей нашей церковная Божественная слава и да исполнится наша молитва: *да приидет царствие Твое*».<sup>2</sup>

Воспел о. Антоний свой гимн, как Мариам по переходе евреев через Чермное море (Исх. 15, 20–21).

Воспою и я, но более скромно, с Моисеем: **«...коня и всадника вверже въ море...»** (Исх. 14, 31; 15, 1).

Всероссийский собор уповательно удовлетворит желание и архиереев, и нашего священства, и историков, и богословов, и простого христианского народа видеть снова патриарха на святительском троне.

Есть легенда, записанная церковным историком Филосторгием, что река Нил берет начало в раю, что затем она скрывается под землю, где и течет под Чермным морем, пока снова не является поверх суши в виде знаменитой египетской реки. Подобное же воследует и с нашим русским патриаршеством.



<sup>1</sup> Журналы и протоколы. Ст. 1511.

<sup>2</sup> Там же. № 25. Ст. 1909–1910.



## РУССКИЙ ВИЗАНТИСТ НА СЛУЖЕНИИ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ\*

*Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892.

*Он же.* Синодик в неделю Православия. Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893.

Давно уже мы собирались сделать отзыв о замечательной книге нашего русского византиста профессора Ф. И. Успенского, под заглавием «Очерки по истории византийской образованности» и только теперь окончательно решились на это. Толчок к решению этого вопроса в благоприятном смысле для рецензируемой нами книги дан только что вышедшей брошюрой того же автора, под заглавием «Синодик в неделю Православия...». С появлением сейчас названной брошюры многое само собой разъяснилось в книге почтенного профессора — и мы принялись за дело с легким сердцем.

Мы уверены, что читатель сильно удивлен сопоставлением таких сочинений, как очерки по византийской образованности и «Синодик в неделю Православия». Он имеет полное право спросить меня: что может быть общего между такими произведениями, из которых одно, по-видимому, толкует о византийской литературе, а другое, несомненно, избирает известный, так называемый, чин Православия? Общего между этими столь различными по названию произведениями г-на Успенского так много, что можно сказать: они составляют одну книгу. На первых строках брошюры «Синодик...» читаем:

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения» за 1894 г. Январь. С. 85—111.

«Предлагаемый здесь сводный текст Синодика в неделю Православия составляет приложение к книге “Очерки по истории...” Это приложение, в свою очередь, — заявляет автор, — дополнено новыми объяснениями и рукописными материалами, на которые делаются ссылки в “Очерках»». А в другом месте брошюры (С. 41) автор добавляет еще: издание «Синодика» есть «необходимое дополнение, не приложенное в свое время к упомянутой книге, как бы это следовало, по причинам совершенно случайным». Итак, названные книга и брошюра г-на Успенского, несомненно, есть одно целое. Но мы уверены, что читатель и теперь продолжает недоумевать: какая же может быть связь между «византийской образованностью» и «Синодиком»? И это недоумение имеет для себя достаточные основания. Для человека, не читавшего вышеназванных сочинений автора, трудно понять, в каком отношении они стоят одно к другому. Виновником же затруднения должен быть признан сам автор, который, по какой-то прихоти или почему-либо еще, дал своей книге неправильное и неточное заглавие. Нужно сказать, что книга составила из отдельных статей г-на Успенского, помещенных на страницах «Журнала Министерства Народного Просвещения», где все эти статьи имели совершенно точное и ясное заглавие. Статьи в указанном журнале озаглавливались так: «Константинопольский собор 842 г. и утверждение Православия» (раз); «Синодик в неделю Православия, состав и происхождение частей его» (два); «Богословское и философское движение в Византии XI и XII вв.» (три); «Философское и богословское движение в XIV в. — Варлаам, Палама и их приверженцы» (четыре); и, наконец, «Пропаганда противощерковных идей и учений (происхождение ереси стригольников)». Ясно и понятно. Из этих статей, обширных по объему, ясных и понятных по заглавиям, вышла у г-на Успенского книга с не раз уже нами названным заглавием, не соответствующим содержанию сочинения и не определяющим той эпохи, к какой относится это содержание. Автору следовало озаглавить книгу так: «О философских и богословских движениях в Византии в IX–XIV вв.». Мы не понимаем, почему автор не дал книге точного наименования. Уж не потому ли, что книг богословского характера почти никто у нас не читает, и даже просвещенная публика, по легкомыслию, полагает, что богословие совсем не наука, и что книги с подобным содержанием нужны для священников, монахов и семинаристов? Если

наше предположение верно, то очень жаль, что такой серьезный человек, как профессор Успенский, вздумал заставить нашу легкомысленную публику читать его богословскую книгу, дав ей (книге) заманчивое, отнюдь не богословское заглавие. Право же, богословская наука ничем не хуже и не менее серьезна, чем какие-нибудь юридические и филологические науки, как это превосходно доказывает блестящее развитие теологии на Западе, где живут люди поумнее нас, но, однако же, любят, изучают и интересуются успехами науки, неизвестной в нашей якобы просвещенной публике, короче, — богословием.

Из вышеизложенных наших рассуждений по поводу такого неинтересного предмета, как заглавие книги нашего автора, надеемся — во всяком случае открылось, каково содержание «Очерков» г-на Успенского. Содержание этого произведения составляет изучение «Синодика» от начала его появления в Греции и почти до падения Константинополя — изучение в связи с главнейшими философско-богословскими направлениями и спорами IX–XIV вв. Кто бы мог подумать, что такая сухая официально-церковная материя, как «Синодик», или, говоря проще, известный чин Православия, совершаемый и теперь в некоторых наших храмах в первое воскресенье Великого поста, мог послужить поводом к глубоким и серьезным исследованиям по части истории византийского богословия, или, что одно и то же, истории Византийской церкви... Но то, чего нельзя было ожидать, — и мы сами мало ожидали этого, — есть совершившийся факт. Профессор Успенский превосходно изучил греческий «Синодик», раскрыл его историю, его историко-культурный смысл и его значение в истории византийской образованности. Воздадим же г-ну Успенскому честь и хвалу за это. Он, как некий волшебник, заставил мертвецов говорить живым человеческим голосом; открыл перед нашими, прежде затуманенными, глазами панораму чудной, неожиданной, калейдоскопически-разнообразной красоты. Еще повторяем: честь и хвала г-ну Успенскому. Тем больше хвалы ему, что он взял на себя чужую обязанность: ведь изучить и исторически истолковать греческий «Синодик» не дело историков Университета (каким является г-н Успенский), а дело представителей православного богословия, точнее — профессоров Духовных академий. Что не досказано нами сейчас при оценке ученой заслуги г-на Успенского, введшего нас, можно сказать, в новый мир пред-

ставлений, то доскажет нижеследующая наша речь. Что такое Синодик, не как официальный церковный чин, а как педагогически многозначительное явление, на это дает ответ г-н Успенский в следующих кратких словах: «Синодик есть прежде всего страничка из истории верований, картина по истории культуры народа. Греческий Синодик представляет в этом отношении весьма выдающиеся стороны духовной жизни византийского государства, в нем нашли выражение самые крупные проявления мысли и изучения. Он носит на себе следы борьбы из-за идеи, борьбы, какая велась не только на богословском поприще, но и на философском» (С. 114). Вот оно что! Право же, весьма любопытно! А вот и некоторые необходимые подробности, которые еще точнее раскрывают, что такое «Синодик» по его истории. В составе «Синодика», говорит г-н профессор (заметим кстати, что у автора здесь имеется в виду тот сводный, критически проверенный текст этого памятника, который только что издан г-ном Успенским), ясно различаются четыре слоя, отмечающие четыре эпохи в Византийской империи. Первый и основной, редакция которого дана протоколами VII Вселенского собора, выражает торжество получившей перевес православной партии (?) при царице Феодоре и Михаиле III в 842 г. Эта основная часть, в которой иконоборцы и иконопочитатели занимают главное место, более двух столетий оставалась без существенных изменений (но и не существенные изменения в этом случае все же весьма любопытны — добавим мы от себя) и только в XI в. получила литературную переработку и значительную прибавку в начале Синодика, рассматриваемую в позднейших списках как предисловие к нему. Второе главное наслоение относится ко времени царя Алексея I Комнина; оно выражает результат всего научного и общественного развития XI в. В это именно время появились или развились заблуждения Иоанна Итала (или Итальянского), ученого богослова и философа, монаха Нила, богомилов, а также Евстратия, митрополита Никейского, и Льва, митрополита Халкидонского. Имена перечисленных лиц, а также основные пункты их учения, а равно еретическое учение богомилов — все это внесено в указанное время в Синодик и стало подвергаться публичному анафематствованию в Церкви. Третий слой Синодика относится ко времени царя Мануила (XII в.). Он представляет в себе результаты богословской борьбы, которая однако не кончилась в царствование Мануила, но

продолжалась и после. В это время были осуждены малоизвестные теперь заблуждения малоизвестных в истории лиц: Никифора Василяки, Сотириха, Константина Болгарского и Иоанна Ириника. С их именами и мнениями поступлено было так же, как при Алексее Комнине с Иоанном и богомилами. Четвертый и последний слой оставил в Синодике XIV в. Сюда относятся положения против еретиков Варлаама и Акиндина, явившиеся результатом продолжительной и ожесточенной борьбы, главная роль в которой принадлежит со стороны православных известному Солунскому митрополиту Григорию Паламе. Это так называемый спор о Фаворском свете (С. 5–7 и др. в «Очерках»).

Читатель видит, что канва сочинения профессора Успенского несколько не привлекательна. Но все дело в узорах, большей частью мастерских и художественных, которыми разукрасила эту канву искусная рука тонкого знатока дела — нашего автора.

Прежде всего автор открыл и уяснил, что через большую часть Синодика, подобно красной нити, проходит полемизирование против распространения в византийском обществе платоновских идей, из-под влияния которых нарождались разные заблуждения, более или менее опасные для чистоты веры. Сам автор выражается на этот счет так: «Церковь с конца XI до конца XIV в. поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона» («Очерки». С. 364), — и выражается, конечно, точно. Церковь боролась не с теми, кто «стоял» за этого философа, а с теми, кто, основываясь на его учении, распространял заблуждения, противные христианской вере. — Заслуга г-на Успенского в рассматриваемом случае заключается, однако же, не в том, что он указал существование церковной борьбы, направленной против заблуждений, выросших на почве платонизма; это и раньше не раз было указано и прекрасно раскрыто в сочинениях Гасса. Из этих сочинений подобное воззрение перешло во много других книг и в учебники, и, говоря откровенно, сделалось каким-то общим местом, порядком уже всем прискучившим. Заслуга г-на Успенского не в этом, а в том, что он в самом Синодике открыл и указал отражение церковной борьбы против названного явления. Мы, впрочем, не должны слишком преувеличивать сейчас упомянутой заслуги г-на Успенского. Заслуга нашего автора была бы велика в том случае, если бы приходилось много труда потратить на открытие и много усилий для доказательства и констати-

рования открываемого факта. Ничего такого не требовалось. Заслуга автора исчерпывается тем, что он внимательно прочел греческий текст Синодика и подумал над ним, чего до г-на Успенского, кажется, никто еще не делал. Если пропустить ту часть Синодика, где возглашается анафема иконоборцам и вечная память защитникам иконопочитания, то в дальнейших частях того же памятника можно находить обильный материал для раскрытия мысли об отражении и запечатлении церковной борьбы с платоновскими заблуждениями — в Синодике. Вот, например, как читается четвертый анафематизм против Иоанна Итала (приводим по славянскому тексту, отпечатанному в брошюре автора «Синодик в неделю...»): «Вещество безначальное и идеи или собезначальное Содетелю всех и Богу — учащих, и яко небо и земля и прочая от созданий присносущая же суть и безначальна» и пр. Не нужно быть великим ученым, чтобы видеть, что здесь идет речь о мнениях, построенных на философии Платона. Еще яснее это же самое видно из восьмого анафематизма против того же Итала. Здесь говорится: «И платонические идеи яко истинныя приемлющим и яко самосушное вещество от идей изображатися глаголющих и проявлено (явно) отметающим самовластное Содетеля от несущего в бытие приведшаго вся» и пр. (С. 15, 17). Приведем еще тираду из Синодика, излагающего анафематство против Варлаама и Акиндина; так, в десятом анафематизме против двух этих лиц читаем: «Божество же здание (т. е. принимающим Бога за устроителя мира из готовой материи) и платоническия существа (идеи) и эллинския басни оныя вводити паки начинающим зле церкви Христове» и пр. (С. 35). При чтении других анафематизмов, где прямо не говорится о платонической подкладке осуждаемых Церковью лжеучений, нетрудно, после небольшого размышления или некоторых справок в книгах, дойти до мысли, что и эти заблуждения одной категории с учением Итала и Варлаама. Например, просмотреть диалог Сотириха — и становится ясно, что Сотирих был платоник; подумать несколько над учением богомилов, этой отрасли древних платонизирующих гностиков — и опять ларчик открыт. Больше всего заслугу г-на Успенского нужно признать в том отношении, что автор сопоставил разрозненные элементы одни с другими, сгруппировал их и прояснил путем исторического изучения явлений, оставивших по себе следы в Синодике. Говорим, конечно, о движениях, вызванных в Церкви суемудрыми платони-

ками XI–XIV вв. Заслуги этой никто не отымет у автора, и она должна оставаться лучшим украшением его ученой деятельности.

Но пора перейти к частностям. Изучая Синодик, автор старается при этом дать обстоятельный комментарий, поясняющий смысл тех анафематизмов или благословений, какие находятся в этом памятнике. Он ведет это дело как серьезный историк, вооруженный богатым запасом знаний. Но наперед должны оговориться, что мы не взялись бы за перо, если бы нужно было расточать одни хвалы автору: мы желаем указать как достоинства, так и недостатки работы автора. А панегирики предоставим людям, более нас опытным по этой части.

Синодик, как известно, открывается анафематствованием на иконоборцев и возглашением вечной памяти защитникам иконопочитания. Автору, конечно, следовало начать свой исторический комментарий с уяснения такого явления, как иконоборчество. Этого, однако же, к удивлению читателя, г-н Успенский совсем не сделал. Почему так случилось, автор разъясняет это в брошюре «Синодик в неделю...». Здесь он говорит: «Прежде всего обращает на себя внимание основной отдел Синодика, направленный против иконоборцев. Этому отделу посвящено мало места в наших “Очерках” и именно потому, что изложение полной истории борьбы, нашедшей себе конечное выражение в почитании св. икон, само по себе может быть предметом специального исследования» (С. 41). Объяснение неудовлетворительное. Впрочем, было бы несправедливо думать, что автор совсем и не пытался разъяснить смысл иконоборческого движения в «Очерках». Нет, он пытался, но его попытка не достигла желанных результатов. Он побеседовал с читателем о происхождении иконоборчества (С. 65), поговорил немножко о политических условиях восстановления иконопочитания (С. 58–61), но, по правде сказать, неизвестно — зачем все это говорилось, да притом же мало ясного можно находить в словах автора. Видно одно: автор боялся показаться шаблонным историком иконоборства. Но зато мы с истинным удовольствием прочли следующую заметку автора в тех же «Очерках»: «Тем ученым, которые в представителях иконоборческой эпохи видят выражение прогрессивных и высококультурных начал, пришлось бы обречь европейские этнографические элементы на рабство азиатским» (С. 88). Положим, последние слова фразы неясны и туманны (несмотря на то, что они составля-



ют вывод из вышепомещенных у него рассуждений), тем не менее, начало фразы глубоко знаменательно. Здесь достопочтенный ученый произносит смертный приговор над одним исследованием нашего вообще талантливом византиста, петербургского профессора В. Г. Васильевского, который именно доказывал парадоксальную мысль (в «Журнале Министерства Народного Просвещения»), что будто иконоборческая эпоха есть расцвет византийского прогресса и выражение высокого культурного развития византийского государства. От души можно поблагодарить профессора Успенского, что он смело отрешился от рутинно-протестантского воззрения на прогрессивность иконоборчества. Давно бы нужно бросить восхваление эпохи, потрясшей государство и повредившей естественному развитию церковного организма. Цените высоко, если угодно, некоторые стороны законодательства иконоборцев; но не закрывайте глаза при виде того тяжкого кризиса, которым ознаменовалось господство иконоборцев для византийского государства. Оставив без исследования вопрос об иконоборческой эпохе в «Очерках», г-н Успенский нашел нужным восполнить этот пробел в своей брошюре «Синодик». Но, увы, то, что он наговорил здесь по поводу указанного предмета, столь невысокой цены, что, право, лучше бы, если бы он и не брал на себя задачи восполнять прежде допущенный пробел. Вот некоторые из рассуждений автора в брошюре «Синодик». «Уже давно замечено, — пишет автор, — что в иконоборческом движении следует отделять старое от нового: новое — это государственные реформы (точнее бы: законодательство), старое — это никогда не затихавшая борьба между иудейскими воззрениями на Божество (?) и христианскими» (С. 43). Уверяем г-на Успенского, что нет и не может быть никакого различия и, следовательно, никакой борьбы между иудеями и христианами из-за воззрения на Божество: и иудеи, и христиане в учении о Божестве одинаково руководятся десятысловием Моисея. Что хотел сказать автор вышеприведенными словами, это его секрет. Правда, несколько дальше автор говорит: «Нельзя не приходиться к заключению, что основное воззрение против христианской веры (?) в VIII в. заимствовалось из библейского воззрения на Божество: не сотвори себе кумира» (Там же). Но в этих словах заключается совсем другая мысль, по сравнению с преждеприведенной мыслью г-на Успенского. Это все знают, и останавливаться вниманием на этом предмете дело лиш-

нее. Затем автор продолжает: «Нет нужды настаивать далее на том положении, что в догматическом смысле иконоборческое движение наносило христианству новый и последний удар (!) с точки зрения Ветхого Завета, с точки зрения иудейской религии». В этой фразе кроме скопления многих неточностей ничего еще нет. «В догматическом смысле» удара христианству никто и никогда наносить не мог. Христианство есть Откровение: какой удар можно нанести Откровению? Еще меньше возможно наносить *последний* удар, ибо о последнем ударе говорится только тогда, когда за ним последовало чье-либо поражение, — в настоящем же случае такое поражение, основываясь на словах г-на Успенского, нужно приписывать христианству (!). Наконец, заметим еще, что Ветхий Завет и иудейская религия не одно и то же: мы вполне принимаем Ветхий Завет и столь же решительно отрицаем иудейскую религию — первый есть Св. Писание, а вторая — сепаративная принадлежность иудейского народа. Вот и все, что нового сказал г-н Успенский в своей брошюре для разъяснения вопросов относительно иконоборческой эпохи. Если, читая его «Очерки», мы могли думать, что автор просто не хотел говорить об иконоборчестве, считая это не принадлежащим к его задаче, то теперь, ознакомившись с его взглядами на предмет, помещенными в брошюре и будто бы восполняющими пробел «Очерков», мы имеем смелость утверждать, что наш автор недостаточно изучал историю иконоборства или же, во всяком случае, не умеет надлежащим образом пользоваться своими сведениями. После рассмотренных нами рассуждений автора этот последний для иллюстрации и подкрепления своих воззрений на иконоборство излагает в сжатом виде содержание новенькой немецкой книжечки об иконоборстве, составленной каким-то Шварцлозе (С. 44–45). Но мы считаем взгляды этого немца совершенно неосновательными и готовы не ставить ни в достоинство, ни в недостаток г-ну Успенскому его желание укрыться за чужими, якобы научными результатами. Нам кажется, что гоняясь за новизной и глубиной воззрений на иконоборство, автор проглядел то дело, которое он непременно должен был взять на себя в качестве специального историка Синодика. Он должен был обстоятельно уяснить, за какие именно заслуги удостоились церковных благословений те лица, которым в иконоборческом отделе Синодика возглашалась вечная память и которые вообще являлись защитниками иконопочитания; с еще бóльшим

вниманием он должен был собрать полные сведения о тех иконоборцах, имена которых внесены в Синодик и стали предметом церковного анафематствования — говорим: с особенным вниманием, потому что сущность Синодика составляют проклятия, а не благословения. Было бы очень полезно, если бы автор при этом уяснил — в какое время внесены сюда одни имена иконоборцев и в какое время другие, при каких обстоятельствах вошли эти последние имена, и т. д. — уяснил обстоятельно и с возможной несомненностью.

Одним из камней преткновения для нашего исследователя первого слоя, или первой части, Синодика сделались и внесенные сюда слова относительно знаменитой исторической личности Фотия. В указанной части Синодика читаем следующие, по-видимому, неинтересные, а на самом деле очень любопытные возгласения вечной памяти потрудившимся на пользу Церкви во дни иконоборства и позже в IX и X вв.: 1) «Герману, Тарасью, Никифору и Мефодью (патриархам), иже яко воистину святителем Божиим и православья поборником и учителем — вечная память; 2) Игнатю, *Фотию*, Стефану, Антонию и Николаю, святейшим и православным патриархом — вечная память; 3) вся яже на святых патриархи Германа, Тарасия, Никифора и Мефодия, Игнатия, Фотия, Стефана, Антония и Николая писанная или реченная — да будут прокляты».<sup>1</sup> Эти три статьи давали возможность нашему автору сделать интересные наблюдения и выводы, но он ничего такого не сделал, ограничившись такими рассуждениями, без которых не только ничего не потеряла бы книга г-на Успенского, а напротив, много выиграла бы в своих достоинствах. Автор указывает прежде всего, что внесение имени Фотия, а конечно и других имен, перечисленных во второй статье, в Синодик, ради возгласения им вечной памяти, произошло в конце X в. при Константинопольском патриархе Сисинии, уважавшем сочинения Фотия, а может быть, добавим мы, и при патриархе Сергии, преемнике Сисиния, родственнике Фотиевом. Чтобы не вдаваться в напрасные споры, мы согласимся с автором, что имя Фотия внесено сюда действительно в конце X в., хотя у автора не указано ни одного документа, на котором он основывает свое мнение (С. 102). Интересен вопрос: почему Фотий с течением времени вошел в число лиц, прославляемых Синодиком?

<sup>1</sup> «Синодик в неделю...». С. 9–10.

В ответ на этот вопрос автор ведет такие странные речи, что мы не удивляемся им единственно потому, что изрек их человек, не прошедший серьезной богословской школы. Автор рассуждает: некоторые имена, как (например?) патриарха Фотия, не могли найти место в Синодике без борьбы (!) и колебаний. В первой четверти X в. память Фотия не была еще очищена (!!), и что, таким образом (?), имя Фотия не могло встречаться в Синодике рядом (?) с Германом, Тарасием, Никифором и Мефодием в это время. Когда же началась «чистка» памяти Фотия? «Через несколько поколений (?) идеи Фотия находят себе защитников и поборников. Уже ученик и почитатель Фотия, патриарх Николай Мистик, много мог содействовать очищению памяти своего учителя» и т. д. К концу X в. такая изумительная чистка закончилась, и имя Фотия с благословениями стало возглашаться в Синодике (С. 100–102). Читая эти строки г-на Успенского, невольно воскликнешь: автор — папист больше самого папы. Римская церковь допускает чистилище, но только в загробной жизни. А наш автор, ничтоже сумняся, признает существование чистилища в сей земной жизни, — не во время жизни данного человека (церковное покаяние есть тоже чистилище), но по смерти этого последнего, так что можно умереть грешником, а потом сделаться праведником, вследствие чистки, какой представители Церкви будто бы могут подвергать память умершего. Неслыханная догматика! Если Фотий скончался грешником, то Церковь не могла какими-то таинственными операциями образовать из него святого и праведного. Все рассуждения автора о чистке памяти Фотия не выдерживают ни малейшей критики. На весьма любопытный вопрос о том, какие пятна пришлось оттирать представителям Церкви на «памяти» Фотия, автор, к сожалению, не дает никакого ответа. Правда, профессору Успенскому принадлежит речь, произнесенная где-то по случаю недавнего юбилея Фотия и напечатанная в каком-то неведомом саратовском журнале «Помощь самообразованию» (1891. № 3); в ней (речи) он раскрывает, что Фотий был «человеком со всеми страстями и недостатками». (Должны заметить, что о содержании этой речи мы знаем из вторых рук.) Не будем спорить с автором о том, так ли был нечист Фотий, как он его представляет (хотя в общем мы и согласны с автором, что этот патриарх имел немало страстей и недостатков чисто византийского образца); но вот в чем дело: возможно ли какими бы то ни было способами

очистить «все страсти и недостатки», составлявшие печальную принадлежность Фотия, если действительно так было? «Страсти и недостатки» не суть грехи или греховные поступки, в которых можно раскаяться и которые можно загладить, а составляют обыкновенно умственно-нравственную физиономию человека, не поддающуюся чистке, в особенности посмертной. Но допустим вместе с автором невозможное, допустим, что чистка памяти Фотия производилась теми способами, на какие указывает г-н Успенский; что же дальше? Каким результатом сопровождалась эта чистка? Успешно ли кончилась операция? Конечно, успешно, иначе г-н Успенский и речи не стал бы вести об этой чистке. Но чем же доказать, что невозможная чистка кончилась благополучно, дала какой-нибудь возможный результат? Дело с доказательствами у автора готово. Он пишет: «Первый (по важности или по хронологическому порядку?) документальный факт, свидетельствующий о признании за Фотием авторитета отца и учителя Церкви, относится к 1156 г. На соборе, имевшем тогда место (?), приведены были места (?) из сочинений Фотия наряду со святоотеческими местами» (С. 101). Вся эта тирада есть сплошное недоразумение. Автор, кажется, думает, что можно какого-либо великого христианского мужа возводить особым актом в достоинство «отца Церкви», подобно тому как чиновники возводятся в чин тайного советника со старшинством во столько-то лет. Ничего подобного в Церкви не бывает. Великий христианский муж, если он причислен Церковью к лику святых, считается *eo ipso* и «отцем Церкви», буде у него имеются христианские сочинения, которые и служат руководством по части вероучения и нравственности для сынов Православной Церкви последующих веков. Если автор хотел уяснить вопрос, с какого времени сделался Фотий «отцем Церкви», ему следовало бы указать, в какое время он причислен к лику святых. Но автор этого не сделал. Что касается ссылки г-на Успенского на деяния Константинопольского собора 1156 г., то эта ссылка отнюдь не доказывает, что в это время Фотий уже был причислен к лику святых и, значит, был отцем Церкви. Кстати, сделаем маленькую поправку к словам г-на Успенского: не несколько мест, а лишь одно место приведено на соборе из сочинений Фотия. Но это, конечно, неважно. Гораздо важнее то, что приведение собором свидетельства из творений Фотия никаким образом не может доказывать того, что в XII в. этот пат-

риарх подлинно считался отцем Церкви. Автор наш, читавший деяния указанного собора, не обратил внимания на то, что хотя свидетельство из Фотия и цитируется собором, но к имени этого патриарха не прилагается многозначительного эпитета «святой» (*ἅγιος*), как прилагается он здесь к именам несомненных отцов Церкви, свидетельства которых читаем в тех же деяниях — Афанасия Великого, обоих Кириллов, Максима Исповедника. Это веский аргумент против г-на Успенского. Но здесь еще не конец тем разочарованиям, которые ожидают нашего автора. В рассматриваемых деяниях, наряду с действительными святоотеческими свидетельствами, приведено свидетельство Космы Индикоплевста (из его «Христианской топографии»), но Косма не был и не считается святым отцем (*Migne. PG. T. 140. Col. 169*); далее, в тех же деяниях наряду со святоотеческими свидетельствами приводится место из сочинений Евстратия, митрополита Никейского (XII в.), имя которого, как это хорошо известно и г-ну Успенскому, внесено в Синодик вместе с именами злочестивых Иоанна Итала, Варлаама и Акиндина и в том же качестве, как и эти последние (уж не скажет ли автор, что и еретик Евстратий, подобно Фотию, был св. отцем и учителем Церкви?); наконец, все в тех же деяниях опять-таки наряду со святоотеческими свидетельствами помещен еще «силлогизм великого друнгария (это византийский чин) Стефана», неужели и этот друнгарий должен быть признан за святого отца? (*Ibid. Col. 169–173*). Теперь мы видим, какое значение имеет приводимый г-ном Успенским его «документальный факт». Никакой цены этот последний иметь не может. Итак, чистки «памяти Фотия» в Церкви не происходило, а если такого деяния не происходило, то и результата оно иметь не могло.

Вместо рассуждений о чистке автор, как специальный историк Синодика, обязан был разъяснить, почему решено было внести имя Фотия в Синодик, и оно не одно вошло сюда, а в сопровождении нескольких других имен (статья 2)? Почему имя Фотия и имена его сотоварищей, внесенные в Синодик, не поставлены в одной и той же группе с Германом, Тарасием (статья 1), а составили новую группу? Почему все эти имена (Герман, Тарасий и пр., Игнатий и Фотий и пр.) объединены потом в третьей группе (статья 3), и как понимать слова, находящиеся в этой последней статье и подвергающие анафеме все то, что написано или сказано кем-либо против

всех этих лиц? Займемся анализом этих статей, анализом, который должен был бы сделать сам автор, но которого он почему-то не сделал. Статья первая представляет несомненный остаток того вида Синодика, какой имел он первоначально в 842 г. и несколько после. Здесь провозглашается вечная память Герману, Тарасию, Никифору и Мефодию, конечно потому, что все они действовали в одном направлении, являясь сильными борцами против иконоборчества. Синодик воздает им великие хвалы и говорит о них: «Иже яко *воистину* святители Божии и православныя поборники и учителя». Во второй статье возглашается вечная память патриархам Игнатию, Фотию, Стефану, Антонию и Николаю (конец IX и начало X в.). Наш автор с достаточной вероятностью утверждает, что статья эта позднейшая и появилась она в конце X в. или во времена патриарха Сисиния, почитателя памяти Фотия, или Сисиниева преемника, Сергия, Фотиева родственника. Что служило мотивом к занесению этих новых пяти имен в Синодик, г-н Успенский об этом ничего не говорит, останавливаясь своим вниманием лишь на Фотии и притом неудачно. Нет надобности много ломать голову над вопросом: все эти пять лиц внесены в Синодик в качестве борцов против папских притязаний, и потому они составили отдельную группу. Собственно говоря, Игнатий не был решительным противником папства и даже известен ласкательством перед папами; но, без сомнения, редактор, пожелавший внести имена борцов против папства в Синодик, не мог внести имени Фотия, пропустив имя Игнатия. И это по многим причинам: во-первых, истории патриаршеств Фотия и Игнатия так переплетаются между собой, что трудно отделить в представлении одно из упомянутых лиц от другого; во-вторых, Игнатия в Византии больше любили, чем Фотия: Игнатий был патриарх-монах, а Фотий — патриарх-аристократ («из мирского вещества», как о нем говорили тогда), а потому опасно было внести имя Фотия в Синодик и обойти имя Игнатия. Игнатий попал в разбираемую группу не по заслугам, а, так сказать, по протекции общественного мнения. Во второй статье не встречаем ни малейших похвал ни одному из пяти лиц; все они просто названы святейшими и православными патриархами. Какая громадная разница с первой группой! Фотий далеко не сравним ни с Тарасием, ни с Мефодием. Если можно так сказать, он занимает в Синодике второстепенное и невидное место. Редактор не осмелился приписать ему

тех похвал, которыми почтены патриархи первой группы. Как ни бледно отредактирована рассматриваемая вторая статья, она имеет, по нашему мнению, великое историческое значение. В ней можно находить косвенное анафематствование папства (факт беспримерный!). В самом деле, если ублажаются борцы против папства, то тем самым папство-то, очевидно, предается хотя и неявному, а скрытому, но все же проклятию. Вот черта, свидетельствующая об охлаждении междуцерковных отношений Рима и Константинополя, вот предел, откуда можно начинать достоверную историю разделения Церквей. Заметим еще, что после третьей из рассматриваемых статей следует еще статья, темновато отредактированная, но, несомненно, явившаяся в одно время с сейчас разобранный; в этой статье провозглашается анафема против нарушителей древнеотеческих преданий и установлений и вообще против нововводителей: ее не к кому относить, кроме пап, ибо в конце X в. в Восточной церкви царствовал мир. Очень любопытна также третья из преждеупомянутых статей. В ней возглашается анафема против всего, что написано или говорилось против Германа, Тарасия и Мефодия, а также и против Игнатия, Фотия, Стефана, Антония и Николая. Нет сомнения, что здесь первоначально значились лишь имена первых трех с присоединением потом имени Мефодия; и только впоследствии сюда же чисто механически вставлены имена Игнатия, Фотия и т. д. Дело совершенно ясное, что по отношению к Герману, Тарасию, Никифору и Мефодию статьей подвергалось анафеме все то, что писали или говорили во вред и порицание им иконоборцы. Но спрашивается: в каком смысле здесь же возвещается проклятие на все, что написано или говорилось против Игнатия, Фотия, Стефана и пр.? Г-н Успенский совершенно не понял смысла рассматриваемой статьи (С. 101–102). Редактор Синодика, как требует этого смысл всей вообще рассматриваемой вставки, имел в виду обратить церковную анафему первее всего на пап, осмеливавшихся хулить или не признавать перечисленных Константинопольских патриархов (не исключая даже полупаписта Игнатия), и вообще на римскую курию и всех защитников папства на Востоке (а такие, несомненно, здесь были). Но вот что поистине курьезно: редактор третьей статьи выразил свою мысль о том, что проклятие должно тяготеть как над писаниями, так и речами папистов — весьма темно, настолько темно, что даже такой проницательный исследователь, как



г-н Успенский, не понял намерений редактора. А отсюда получился следующий неожиданный результат. Если понимать буквально слова статьи о том, что все написанное и сказанное против Игнатия и Фотия подлежит проклятию, то это проклятие обратится — *horribile dictu* — против самих же Игнатия и Фотия. Игнатий, как известно, на одном из Константинопольских соборов совершил акт анафематствования над Фотием с такой же торжественностью, с какой вообще возглашались проклятия Синодика. А у Фотия имелись акты Константинопольского собора 861 г. против Игнатия, конечно, его собственной редакции, с карикатурами на Игнатия, сопровождающимися не совсем пристойными надписями. Не говоря о том, что много и еще кое-чего в словах и писаниях того и другого можно найти такого, что легко подводилось бы под анафему, возвешаемую разбираемой третьей статьей. И нет сомнения, на долю Фотия досталась бы гораздо более тяжелая анафема, чем на долю Игнатия.

Читатель замечает, что мы всецело расходимся с автором в воззрениях на тот отдел Синодика, где говорится о патриархах Фотии, Игнатии и их преемниках по кафедре. Мы утверждаем, что не намерение возвеличить Фотия побуждало редактора внести его имя в священный Синодик. Его намерение состояло в том, чтобы в видах борьбы с папством переименовать в церковном памятнике противников папизма на Константинопольской кафедре: и чем больше таких имен можно было набрать, тем лучше. Редактор интересовался не столько качеством имен, сколько количеством. Потому имя Фотия почти меркнет в ряду других имен, и ему не отведено выдающегося места. — Читатель, однако же, может сказать в упрек нам: но к чему было распространяться так много по вопросу, несколько сухому и на обычный взгляд не особенно любопытному? Если бы такой упрек действительно был нам сделан, то в его устранение мы сказали бы следующее: о Фотии и вообще отделе Синодика, где речь идет об этом патриархе, мы потому распространились, что имели в виду убедить читателя в том, как много еще неисследованного или мало исследованного материала остается в Синодике, несмотря на то, что над ним работал один из серьезнейших историков, какая богатая жатва ожидает здесь будущих ученых, если они займутся разбираемым памятником, и каким образом расшифрование того же памятника может проливать немалый свет на мно-

гие недостаточно освещенные исторические явления. Г-н Успенский положил начало исследованию памятника, и начало хорошее, а хорошее начало — половина дела, как говорит поговорка; дальнейшим же исследователям уже не так трудно будет работать на этом же поле.

Если наш автор и не удовлетворяет нас своими доводами и выводами относительно Фотия, то, по правде сказать, в этом он мало виноват. Кого не собьет с толку существующая литература о Фотии? Западная литература переполнена элементом политическим в вопросах о Фотии, старается набросить побольше тени на личность этого патриарха, принимает антинаучное направление. Еще хуже наша отечественная фотианская литература, она впала в противоположную крайность, ударились в апологетизм — т. е. опять-таки приняла антинаучное направление. Дело дошло в этой, т. е. нашей, литературе, до того, что в последнее время нашелся автор, который стал проповедовать китайскую неподвижность, китайский фетишизм в постановке и разработке вопросов о Фотии; мнясь службу приносить Богу, стал приглашать науку к самозакланию на алтаре фотианского культа. Как нам кажется, г-н Успенский вознамерился держаться золотой середины в вопросах о Фотии: он не хочет следовать за ученым, но тенденциозным Гергенрётером (см. С. 100), но он не пожелал и вдаваться в самодовольный, антинаучный апологетизм. Отсюда появился в его исследовании вопрос о чистке «памяти Фотия». Чистить можно только то, что зачернено; отсюда его разрыв с ультраапологетами, которые утверждают, что Фотий чище солнца и чистить у него нечего; но г-н Успенский разрывает связь и с такими писателями, как Гергенрётер, потому что он, наш автор, находит, что в заключение чистки «памяти Фотия» появится Фотий новый, «авторитетный», «отец и учитель Церкви». Все эти взгляды и направления, по нашему суждению, устарели. Но в чем должны заключаться истинные задачи исследователя истории Фотия, где этому историку искать неложного руководства для себя, каким образом можно ему выйти из тенет, в которые попадают в особенности наши писатели о Фотии — об этом, конечно, говорить здесь не место.

Придерживаясь хронологического порядка в Синодике, теперь поведем речь о других материях, служащих предметом исследования для нашего автора. В этом случае наша речь будет коротка,

потому что мы редко станем входить в препирательство с автором. Особую группу лиц и безымянных еретиков составляет та часть Синодика, которая вошла в этот памятник в конце XI и в начале XII в. Рассматривая эту группу, автор особенно подробно говорит об учении и заблуждении Иоанна Итала. Рассуждения автора в данном случае так новы и интересны, что если бы он написал только об одном Итале, то и тогда научная заслуга г-на Успенского всеми любителями науки была бы ценима очень высоко. Одно нас несколько смущает. Большинство лиц, вошедших в Синодик, в качестве таких, которые заслуживают проклятие, автор считает ярыми платониками; в число этих платоников он помещает и Итала. Но сам же г-н Успенский вот что говорит об этом последнем: он «стоял во главе всей философии, раскрывал учение Прокла и Платона и философов Порфирия и Ямвлиха, в особенности же сочинения Аристотеля», при этом автор добросовестно цитирует «Алексиаду» Анны Комниной (С. 153–154). Таким образом, выходит, что как будто бы Итала и нельзя причислять к настоящим платоникам. Пожалели мы и о том, что автор не разъяснил смысла одной темной статьи, читающейся в ряду других в анафематизмах против Итала. Здесь говорится: «Утверждающим, что эллинские мудрецы и первые ересиархи, отлученные семью Вселенскими соборами и просиявшими в благочестии православными отцами, стоят гораздо выше и здесь, и в будущем суде, по сравнению хотя и с благочестивыми мужами, но погрешившими, или по страсти человеческой, или по неразумию» (С. 188. «Синодик». С. 16). Каких эллинских мудрецов имеет в виду здесь Синодик, об этом кратко говорит автор, но говорит едва ли основательно. По его суждению, здесь речь идет о Платоне и Сократе, но почему же и не об Аристотеле? Чем докажет автор, что Аристотель исключается в этих словах? Нас несколько удивляет упоминание автором Сократа; сколько мы знаем, Церковь с почтением относилась к Сократу. Чем докажет автор, что на Востоке осуждали философию Сократа? Но, впрочем, не в этом дело. Мы не понимаем, о каких таких благочестивых людях, погрешавших по немощи человеческой, говорится в рассматриваемой статье? Мы думаем, что разъяснить этот вопрос лежало на обязанности специального историка Синодика.

Из других лиц, вошедших в разбираемую группу Синодика, мы скажем несколько слов об Евстратии, митрополите Никейском,

действовавшем в начале XII в. Нам нет надобности говорить ни о жизни, ни о воззрениях Евстратия. Об этом достаточно основательно рассуждается в книге г-на Успенского. Но, к нашему немалому удивлению, и в вопросе об Евстратии автор находит место для такой же чистки «памяти» этого лица, какое обретено было им по отношению к Фотию. Ох, эта чистка! Откуда взялась у автора идея такого рода делания? Г-н Успенский пишет: «Нужно думать, что имя Евстратия было очищено (!) от подозрений в еретичестве... Что действительно имя Евстратия было обелено (кем?), доказывается тем, что церковный писатель (Николай Мефонский, середина XII в.) упоминает о нем в таких выражениях, какие нельзя допустить в отношении к лицу, осужденному за еретический образ мыслей и непрощенному». И в другом месте г-н Успенский говорит: «Сюда относится сочинение Николая “Опровержение Прокла”, в котором находится почетное упоминание об Евстратии Никейском» (С. 195–197, 223). Зачем понадобилась автору чистка памяти Евстратия, об этом он прямо не говорит, но нетрудно догадаться, в чем дело. Евстратий был внесен в Синодик в качестве еретика, в начале XII в., при Алексее Комнине, и при всем том в сочинении знаменитейшего богослова, действовавшего около середины этого же века, Николая Мефонского, Евстратий вельми восхваляется, именуется «мудрейшим» и (св.) «мучеником». Выходит, как будто бы Церковь сама себе противоречит: одно и то же лицо она и восхваляет, и проклиняет. Но Церковь, как само по себе понятно, не может противоречить самой себе; отсюда у автора возникла несчастная идея об обелении и прощении со стороны Церкви такого человека, который уже отошел в вечность. Мы, впрочем, уверены, что г-н Успенский сам собой не пришел бы к подобной превратной идее, если бы не сбил его с толку один немец — Дрэзек (о чем автор напрасно умалчивает). Руководясь авторитетом Дрэзек, автор развивает вышеуказанную невероятную идею о чистке памяти Евстратия; ибо немец наговорил нечто неподобающее, а автор, повторив его речи, совершил поступок тоже неподобающий. Дрэзеку глубоко ошибается, вообразив, что знаменитый писатель Николай говорит в вышеуказанном сочинении о Евстратии Никейском; нет, он говорит совсем о другом Евстратии. Николай, цитируя Евстратия, не именует его Никейским, что важно, а именует его «мучеником», чем Евстратий XII в. не был, и притом же

приписывает ему борьбу с политеизмом, чем этот Евстратий совсем неизвестен. Все это показывает, что Николай говорит о каком-то другом Евстратии, и действительно оказывается, что в начале IV в. жил некий св. муж Евстратий, который принял мученическую кончину, был мудрым человеком, потому что знал Платона и Аристотеля, и вел несомнительную борьбу с политеизмом. Читайте Метафрастово *martyrium sancti Eustratii* (*Migne. PG. T. 116. Col. 492*), и сказанное нами будет ясно до очевидности. Нет, никакой чистки памяти Евстратия Никейского не производилось; ибо младший современник Николая Мефонского известный Никита Хониат в своем сочинении «*Thesaurus*» пишет главу или книгу (*Lib. 23*) под заглавием «*De erroribus Eustratii Nicaeni metropolitae*» («О заблуждениях Евстратия, митрополита Никейского» (*лат.*)) (*Migne. PG. T. 139*). Церковь отнюдь не отрекалась от тех проклятий, какими она запечатлела еретическое учение Евстратия в своем Синодике в начале XII в. Кстати заметить: да будет известно г-ну Успенскому, что Евстратий есть богослов несторианских воззрений, а несториане были аристотелики, но не платоники. Не угрожает ли это опасностью авторской теории, что будто Церковь изучаемого им времени, в лице разных еретиков, «поражала анафемой» — платонизм!

Приумножение Синодика во времена царя Мануила и потом в XIV в. превосходно исследовано автором, и нам приходится только радоваться этому счастливому обстоятельству. Особенно заслуживает похвалы обширная глава в книге (более ста страниц), посвященная изучению борьбы Церкви с Варлаамом и Акиндином. Позволим себе, однако, заметить, что иной критик найдет лестные отзывы о Варлааме преувеличенными, и насмешку над Никифором Григорой, умным писателем, поплатившимся за стойкость убеждений многими бедствиями, — неуместной. Если наш автор иронически обзывает Григору «туземным светилом» (*C. 249*), то пусть он представит себе: как бы он обиделся, если бы его самого кто-либо обозвал подобным именем?

В вышеизложенных замечаниях мы, между прочим, старались дать понять, что г-н Успенский не совсем прав, когда, обобщая явления, полагает, что борьба Церкви с ересями данного времени была в сущности борьбой против увлечения платонизмом (Итал был наполовину аристотелик, Евстратий мог быть только аристотеликом; был ли платоником и Варлаам?). Но это лишь одна сторо-

на дела. Если автор не обвиняясь говорит: «Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV в. поражала анафемой тех, кто осмелился стоять за Платона» (С. 364), то его обязанность состояла в том, чтобы указать и доказать присутствие «аристотелевского направления» в Церкви. Но сделал ли это автор? Мы что-то не видим. Напротив, даже там, где больше всего мы могли бы ожидать обнаружения аристотелевского направления в Церкви — видим совершенно обратное. Так, в «Очерках», описывая замечательную борьбу Церкви, в лице паламитов, с варлаамитами, автор пишет: «Главные силы партия паламитов черпала на почве, зараженной богомилством» (С. 369). Где же тут Аристотелевы начала? А в брошюре «Синодик в неделю...» тот же автор и по тому же случаю уже совсем прямо говорит: «Противники Варлаама придерживались неоплатонизма» (С. 7). Опять спрашиваем: где же здесь «аристотелевское направление», будто бы усвоенное Церковью в XI–XIV вв.?

На предыдущих страницах нашей статьи мы старались указать крупные достоинства и некоторые существенные недостатки сочинения г-на Успенского, теперь же мы перечислим некоторые мелочи, замеченные нами в том же сочинении и служащие к похвале или не похвале разбираемого автора.

Автор ведет свое дело так, как будто он первый взялся изучать Синодик, и что как будто бы до него никто еще этого не делал. Это не совсем так («Очерки». С. 8). Есть русская книга, написанная на одну и ту же тему с темой нашего автора. Имеем в виду сочинение священника Никольского, под заглавием «Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста» (СПб., 1879). Это сочинение цитируется разок-другой в книге г-на Успенского, но при этом не дается ясного представления о самом сочинении. Между тем о существовании этого сочинения на свете автору следовало бы сказать на первых страницах его книги. Даже в приложенном к сочинению г-на Успенского «Указателе имен и выражений» нет упоминания имени о. Никольского, предшественника нашего автора по исследованию Синодика, хотя в указателе дано место какому-то стратигу Олвиану. Значит, о. Никольский оказался менее значителен, чем неведомый византийский офицер. Г-ну Успенскому известны были некоторые показания и списки Синодика, где имя Иоанна Итала в анафематствах прямо не указыва-

лось; из этого явления автор выводит свои заключения, служащие к уяснению истории Синодика («Синодик в неделю...». С. 47–48); но о. Никольский те же анафематизмы и тоже без имени ересиарха читал в новгородском чине (С. 131), позднейшем, принадлежащем XVII в. русской истории. Возникает вопрос: сохраняют ли свою силу заключения г-на Успенского относительно истории Синодика, когда дело идет об Итале? Вообще, по нашему мнению, автору не мешало бы иногда советоваться со скромным священником, написавшим вышеупомянутую книгу.

Г-н Успенский и вообще почти не обращает внимания на русскую церковно-историческую литературу. (Уж будто она ничего и не стоит?) Правда, одно церковно-историческое сочинение автор назвал «авторитетным» (С. 191), но, по правде сказать, оно ему совсем не нужно. Нам кажется, малое знакомство автора с указанной литературой составляет недостаток книги г-на Успенского. Например, если бы автор знал и читал труд о. архим. Арсения Никольского «Николай Мефонский и его сочинения», напечатанный в «Христианском Чтении» (1882), то узнал бы, про какого-то Евстратия говорит Николай Мефонский (и всего-то г-ну Успенскому пришлось бы прочесть об этом две строчки. Т. II. С. 171), а узнав об этом, он не стал бы, по руководству немца Дрезеке (о каком руководстве, однако, он молчит, как в этом, так и других случаях) распространяться о чистоте «памяти» Евстратия Никейского, о чем нами было уже говорено. Г-н Успенский читал кое-что из сочинений проф. А. П. Лебедева, но читал далеко не все. Если бы он прочел все, что написано этим лицом и что относится к делу нашего автора, то не стал бы, процитировав одну статейку А. С. (конечно, П.) Лебедева, помещенную в «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения», говорить: «Автор очень основательно начинает историю партий Фотиевой и Игнатиевой, но недостаточно объясняет их происхождение» («Очерки». С. 84); потому что г-н Успенский, может быть, изменил бы свое мнение, если бы знал и читал другое сочинение г-на Лебедева, «История Константинопольских соборов IX в.» (М., 1888), первоначально напечатанное в «Душеполезном Чтении». А главное-то не в этом, а в том, что и «Душеполезное Чтение», где напечатано названное сочинение, именно этим самым сочинением очень могло бы пригодиться (о, ужас!) нашему почтенному ученому. Дело, видите ли,

вот в чем. Автор при одном случае говорит: «Нужно признать за достоверный факт, что иконоборческое движение сильно способствовало росту римских (папских) притязаний. Во время борьбы за иконопочитание одинаково льстили (?) римскому первосвященнику — и православная, и иконоборческая партия: обе не задумывались (?) в выборе средств, какими можно было получить преобладание» («Очерк». С. 67). «Патриарх Никифор, как, впрочем, и вся православная партия (?), не исключая Феодора Студита, является ревностным защитником первенства папы и ищет в его авторитете оправдания суровых церковных мер против иконоборцев» (Там же. С. 70). Так. Но все, что автор в этих словах и вообще в своей книге говорит об отношении сторонников иконопочитания к папству, — все это обстоятельно раскрыто в вышеуказанном сочинении г-на Лебедева. И нашему автору не предстояло надобности распространяться об этом — и во всяком случае ему следовало знать, что об этом он не первый говорит. Ему следовало распространиться лишь по части доказательств, что и иконоборцы «льстили» папам — об этом неизвестно в науке. А наш автор не постарался о том, чтобы доказать это положение. Да и неужели иконоборцы были так неразумны, чтобы верить, что будто папа может склониться на их сторону? — Иногда автор позволяет себе делать упреки по адресу духовной прессы, которых она не заслуживает. Так, на стр. 242 автор цитирует одно место из «Истории» Никиты Хониата (в подлиннике) и при этом замечает: «Русский перевод (Никиты), С.-Петербургской Духовной академии (точнее было бы сказать: “проф. Долоцкого”). Т. II. С. 234, представляет здесь как раз противоположное тому, что есть в оригинале, совершенно извращая (?) роль патриарха» (Иоанна Каматира). Это единственное упоминание о русском переводе Никиты — и то порицательное. Неужели перевод только этого и заслужил? Мы еще во что-нибудь да поставили бы автору эту заметку, если бы она появилась в его первом ученом труде: «Никита Акоминат из Хон» (СПб., 1874); но там ничего не говорится о русском переводе, как будто его тогда и на свете не существовало. Теперь же эта заметка неуместна, и несколько не убедительна по своей голословности. Говорим «неуместна», потому что автор здесь делает выдержку из ненапечатанных «книг» сочинения Никиты «Thesaurus», в которых идет речь о том же, о чем и в «Истории» этого автора, но несомненно яснее. Спрашивается:



за что же продергивать почтенную Академию, если она не знала и не могла знать неизданной части «Thesaurus'a»? Говорим: заметка эта и необидительна (мы ее привели, и всякий согласится — можно ли придавать ей значение). Если бы нам пришлось привести к единству показания «Thesaurus'a», греческого и русского перевода «Истории» Никиты, — то мы не встретили бы препятствий к этому, как скоро дело касается патриарха Иоанна Каматира. Русский перевод византийских историков нужно благодарить, а не порицать: мы думаем, что и самому автору в свое время они сослужили немалую службу.

Автор недостаточно знаком с историей несторианства и монофизитства, что для него было бы очень полезно. Если бы автор знал эту историю, то не стал бы толковать о том, что будто в XI в. стоял на очереди вопрос о двух естествах во Христе (С. 6). Очередь эта давно прошла! Имея знакомство с указанной историей этих двух многошумных ересей, автор понятнее и яснее изложил бы заблуждение Евстратия Никейского (С. 193). Да и терминология источников для автора тогда была бы удобовразумительнее. Вот образчик перевода автора с греческого: «Церковь установила и определила, что обожествление человеческого брения (во Христе) было не по положению, или природе, но сверхъестественно» (С. 156). Кто поймет, что это значит: «по положению, или природе»? Толкование, данное автором для этих терминов на стр. 186, прямо доказывает, что он недостаточно их понимает, а это потому, что он мало знаком с историей несторианства и монофизитства. То же самое доказывает и одна поправка в греческом тексте, какую позволяет себе сделать г-н Успенский. Автор пишет: «Мы нашли возможным исправить явно ошибочное (?) чтение Тафеля и предлагаем читать *κατὰ τὴν θεοσιν* вместо *δέξιν*» (С. 186). Об этой своей поправке автор вспоминает и далее как о некоей заслуге в науке. Но смеем уверить автора, что его поправка равнозначительна с той, какую сделал бы кто-нибудь в этой нашей статье, изменив слово «автор» на слово «г-н Успенский». Слова *κατὰ θεοσιν* и слова *κατὰ δέξιν* значат одно и то же: первые означают «по положению», т. е. по усыновлению, а вторые — «по приятию» или восприятию, и указывают на несторианское учение о том, что Бог усыновил или воспринял как Сына человека Иисуса, в котором Божество Единородного обитало как в храме до момента Воскресения. Что касается другого, мало по-

нятного для нашего автора термина «по природе» (*κατὰ φύσιν*), который сам по себе так невинен, и за принятие которого Итал объявлен еретиком (С. 186), то о смысле и значении этого термина предоставляем поразмыслить самому г-ну Успенскому. (Заговорив о переводе терминов, кстати скажем, что автор неправильно переводит слово *ὁ ὑποψήφιος* — «Синодик в неделю...» С. 22 — словом «кандидат», т. е. кандидат на патриарший престол; нужно перевести «нареченный» (как принято выражаться в нашей церковной литературе — о лице, предназначенном в архиереи) или просто «избранный», ибо кандидатов на какое-либо место может быть один, а может быть и десять, а «нареченным» в архиереи на одно и то же место бывает только одно лицо, как наследников престола бывает по одному, а не по несколько человек.) Мы сказали, что автор недостаточно знаком с историей несторианства и монофизитства, но мы, к сожалению, должны еще прибавить к этому, что и догматическое положение Востока в первой половине IX в. автор представляет себе смутно, когда говорит: «В то время между Востоком и Западом догматических различий еще *не народилось*» (С. 67).

Приготовляясь составлять свое сочинение, г-н Успенский изучал нужный ему материал не только в печатных книгах, но и в рукописях. Редакции Синодика ему известны в списках венском, мадридском, эскуриальском. Трудолюбие замечательное и усердие к делу похвальное. Несомненно, он сам рылся в архивах Вены, Мадрида и Эскуриала. Он знает «Thesaurus» Никиты Хониата не только по печатным изданиям, но и в рукописях (например, в Оксфорде). Из этих последних он сделал извлечения и напечатал их в своей книге (С. 236). Все это прекрасно. Но мы несколько не понимаем вот чего: зачем автор в некоторых случаях цитирует в своей книге рукописные списки, когда эти последние ничем не отличаются от печатного текста того же памятника. Так, автор на стр. 58 приводит греческую выдержку, касающуюся жизни Феофании, жены Льва Мудрого, по венскому списку, а между тем эта выдержка буквально схожа с печатным текстом этого же памятника в издании Гергенрётера «*Monumenta Graeca*». Сходство простирается так далеко, что выдержка из рукописи в книге г-на Успенского оканчивается словами автора: «следует описание женской красоты», а у Гергенрётера тотчас после аналогичной выдержки в списке замечено:

«Descriptio Theorphanon», т. е. дальше идет: «описание женской красоты Феофании». К чему эта возня с рукописями, смущающая читателя, знакомого с печатным текстом известного памятника?

Иногда автор в своем сочинении касается истории Синодика в России. В одном русском списке этого памятника находятся слова: «Исеит еретик да будет проклят». Приводя эти слова, г-н Успенский говорит: «Что касается Исеита еретика, то это один из любопытнейших примеров того, до какой степени могут быть испорчены чтения рукописей. В русском переводе сначала было: “И всим еретикам”. Переписчик же сделал из этого собственное имя Исеита» (С. 119). Не имея случая заниматься русской историей, мы вполне присоединились было к приведенному воззрению автора. Но теперь мы считаем себя вправе считать приведенное объяснение г-на Успенского ошибкой. Просматривая статью проф. Е. Е. Голубинского «Митрополит всея России св. Петр» («Богословский Вестник». 1894. Январь), мы узнали, что не только еретик Сеит существовал, но что известны и многие подробности о том, кто сам он был и кто вел с ним борьбу (С. 50–52).

Изложение книги живое, бойкое и правильное. И лишь изредка встречаются выражения, которые неприятно поражают слух. Например, автор пишет: «В XI, XII вв. резко заявляет себя дух резонанса, нашедший себе применение в вероучении» (С. 224). Считаем уместным указать автору, что вероучение создано и хранится исключительно в самой Церкви. Мы были бы очень рады за автора, если бы в будущих его трудах никогда подобных оборотов речи не встречалось. Но рядом с этим нам приятно отметить, что, ссылаясь на труды известного ученого епископа Порфирия, автор всегда его имя пишет так: «Преосвященный Порфирий» («Синодик в неделю...» С. 71). Это обстоятельство с выгодной стороны рекомендует нашего автора по сравнению с другими русскими писателями, вроде харьковского профессора, кажется Бранта, недавно описавшего свои впечатления от Афона в статьях «Вестника Европы» и бесцеремонно цитировавшего труды названного епископа с именем просто «Порфирия» (как будто дело идет о службе харьковского зоолога).

Мы кончили. Сочинение г-на Успенского — труд весьма серьезный, талантливый, многосторонний, любопытный и интересный. Нового здесь очень много. Пожелаем автору успеха в его будущих уче-

ных произведениях. Не скрыли мы и недостатков сочинения автора. Почти все они происходят от недостаточного изучения г-ном Успенским церковной истории, которую византисту нужно знать очень хорошо. Виноваты в этом наши университеты, в которых до сих пор нет богословских факультетов. Где есть богословские факультеты в университетах, как, например, в Германии, там небогословы, посвящающие свою ученую деятельность разработке вопросов, соприкасающихся богословию, пишут безукоризненно с богословской точки зрения. Скоро ли дождемся и мы подобных же результатов в науке? И чего стоит открыть богословские факультеты при университетах? Сущие пустяки. На 8 профессоров этого факультета нужно ежегодно каких-нибудь 25 000 руб., да комнатку для чтения лекций — вот и все: ни обсерваторий, ни лабораторий, ни кабинетов, ни миллионных клиник — ничего еще не нужно. А все-таки богословских факультетов нет. А без них у нас никогда не достигнет совершенства ни наука юридическая, ни историко-филологическая.





## ПРЕОСВЯЩЕННЫЙ ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ

(По поводу столетия со дня его рождения:  
1804—1904 гг.)\*

В родословной преосвященного Порфирия, составленной при его жизни и помещенной в первом томе его обширного посмертного сочинения «Книга бытия моего», представляющего собой его автобиографические записки, сказано, что он родился в 1804 г. (С. V), а в последнем томе того же сочинения самим преосвященным Порфирием отмечено, что днем его рождения было 8 сентября (Т. VIII. С. 538). Отсюда открывается, что в текущем году исполняется столетие со дня рождения названного преосвященного епископа.

Русская богословская наука и духовная литература весьма многим обязана необыкновенной просвещенной энергии преосвящ. Порфирия: он принадлежал к числу достойнейших «почетных членов Московской Духовной академии». Ввиду этого мы решаемся сообщить некоторые наиболее интересные сведения о покойном преосв. Порфирии, так как несомненно его можно причислить к замечательнейшим деятелям, украшавшим нашу Церковь.

К сожалению, несмотря на свои достоинства, эта личность довольно мало известна так называемой большой публике; это отчасти зависит от того, что преосв. Порфирий не занимал видного иерархического положения, а отчасти и от того, что деятельность его создалась вне пределов нашего Отечества, хотя и назначена была служить пользам этого последнего.

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник» за 1904 г. Сентябрь. С. 81—103.

Со свойственными его литературному перу образностью и остроумием, преосв. Порфирий писал: «Кому я подобен? Орлу, парящему по поднебесью. Орел! Куда ты летишь? На север. А почему ты озираешься на юг? Там мое гнездо».<sup>1</sup> В этих словах он указывает жизненную цель своих стремлений и трудов: «юг», т. е. христианский Восток, на котором так много пришлось ему поработать.

При другом случае преосв. Порфирий говорил: «Учение есть страсть моя» и прибавлял: «Порфирий, помни вечность, храни веру, надежду и любовь и служи науке, а все прочее — трын-трава».<sup>2</sup> Действительно, наука составляла самое любимое его дело, и в этом отношении он занимает одно из видных мест.

О преосв. Порфирии по отношению к изучению христианского Востока говорят: «Можно с полной достоверностью сказать, что ни один из последующих представителей России в Сирии и Палестине не ознакомился с этими странами, личными наблюдениями, так обстоятельно, как архимандрит Порфирий» (он тогда еще не был епископом). При этом нужно заметить, что, по словам преосв. Порфирия, он начал это изучение без всякого предварительного книжного ознакомления с этими странами; да и не по чему было знакомиться с ними: тьма окутывала отдаленный от нас Восток. Что касается достояния, приобретенного им на Востоке, то об этом говорят так: «Вывезенный им из странствования по Востоку научный материал так был обширен, что четверть столетия усидчивых трудов такого работника, каким был преосв. Порфирий, не хватило, чтобы его разработать и, вероятно, столько же пройдет (это написано, нужно заметить, в 1894 г.), пока он будет обнародован».<sup>3</sup> И это вполне справедливо. Мало того: мы даже думаем, что едва

---

<sup>1</sup> Книга бытия моего (дневники и автобиографические записки еп. Порфирия). СПб., 1896. Т. III. С. 51.

<sup>2</sup> Там же. С. 141; СПб., 1895. Т. II. С. 376.

<sup>3</sup> Предисловие к I тому «Книги бытия моего». Сам о себе преосв. Порфирий говорил: «Меня затрудняет большое количество материалов для науки, добытых на Востоке. Едва успеваю разрабатывать эти материалы. Наскучит мне исследование ересей, принимаюсь за историю. Надоест она, пускаюсь в область богословия. Перестану богословствовать, начинаю сличать св. тексты древности или заниматься историей изящных искусств» (Т. VIII. С. 76).

ли когда увидит свет все то, что собрал он в книжных сокровищницах Востока и что он же написал: всего этого так много, что можно только удивляться, каким образом один человек, без всяких помощников, со скудными материальными средствами успел столько поработать. Да, преосв. Порфирий был редкостный ученый.

По окончании курса в Петербургской Духовной академии со степенью магистра богословия о. Порфирий скоро сделался ректором Херсонской семинарии (в Одессе). Но прошло еще немного времени, и он, по распоряжению начальства, послан был на Восток для ознакомления с нуждами Православия в Палестине и Сирии. Это было в 1843 г., местом его пребывания назначен Иерусалим. Пребывание его в Иерусалиме на этот раз продолжалось с небольшим полугода (до августа 1844 г.). Дальнейшее время до середины 1846 г. архимандрит провел в путешествиях по Афону, Египту и Синаю — с целью изучения главным образом состояния тамошних монастырей. В 1846 г. он возвращается в Отечество частью для того, чтобы дать отчет о своей командировке, а наиболее для того, чтобы устроить дело открытия постоянной духовной миссии в Иерусалиме. Это последнее дело, несмотря на разные затруднения, ему удалось довести до желанного конца. В июле 1847 г. он сам, архим. Порфирий, получил назначение быть начальником первой русской духовной миссии в Иерусалиме. По разным обстоятельствам в этот город он прибыл не ранее февраля 1848 г. На этот раз он пробыл на Востоке довольно долго, до мая 1854 г., до начала Крымской войны. Впрочем, о. Порфирий не все это время безвылазно провел в Иерусалиме, он немало путешествовал в то же время не только по Палестине, но и по Сирии для личных наблюдений над состоянием церковных дел в этих странах. Возвратившись в Отечество и оставаясь в Петербурге, он пробыл здесь до 1858 г. За ревностные труды ему была назначена пожизненная пенсия в 1000 рублей. В 1857 г. отправлена была в Иерусалим новая духовная миссия с Кириллом, епископом Мелитопольским, во главе. А архим. Порфирий остался без должности. Но его тянуло опять на Восток. И вот мы видим, что он в третий раз получает командировку — ехать на Восток с исключительно ученой целью, для сбора сведений о церковной архитектуре и живописи, для описания церковных утварей, библиотек и архивов и для возобновления своих сношений с коптским духовенством (в Египте), через которое он думал привлечь коптский монофизитский на-

род к союзу с Православием. На этот раз о. Порфирий побывал в разных странах Востока и только в 1861 г. возвратился в Россию. Какое ученое богатство собрал он в течение этого странствования! В 1865 г. архимандрит Порфирий получил сан епископа и назначен был Киевским викарием, в каковой должности и оставался до 1878 г. Будучи викарным архиереем, преподобный конечно не мог отдавать много времени своим любимым ученым занятиям; тем не менее, несмотря на это, он немало издал и в этот период его жизни драгоценных научных материалов по востоковедению и напечатал значительное количество своих самостоятельных сочинений из той же области знаний. Остаток своей жизни преподобный Порфирий провел в нашей Москве. В вышеуказанном году он был назначен настоятелем Новоспасского монастыря. Теперь у владыки было много свободного времени, и он без помехи мог отдаваться ученым занятиям; но уже пришла старость, а за нею подвигалась и смерть. Однако и в течение московского периода своей жизни великий труженик очень значительно потрудился для науки и с большой пользой. В Москве он прожил семь лет и скончался 19 апреля 1885 г., найдя себе вечное упокоение в стенах Новоспасской обители.

Не розами был усыпан жизненный путь преподобного Порфирия.

Служение его на Востоке в качестве начальника Иерусалимской миссии сопряжено было с большими трудностями для него, которых не могли препобедить ни его беззаветная преданность своему делу, ни его энергия, ни его удивительная настойчивость и самоотверженность. Свидетельствует об этих затруднениях не сам он, а лицо, совершенно постороннее ему, некто Мансуров, посланный в Палестину для ознакомления с положением тамошних дел покойным В. Кн. Константином Николаевичем. Это лицо составило обширную записку, из которой и узнаем, как тернист был путь, проходимый о. Порфирием в Иерусалиме. Прежде всего, в руководство этому последнему дана была инструкция, исполнять которую не было никакой возможности. Видно, что составлявшие ее почти не имели понятия о положении церковных дел на Востоке. Инструкция предписывала следующее: 1) Иметь в Иерусалиме, как центре православного исповедания на Востоке, представителей Русской Церкви и образец нашего благолепного служения (sic!). 2) Преобразовать мало-помалу само греческое духовенство (легко сказать!), возвысить оное в собственных его глазах столько же, сколько и в



глазах православной паствы. 3) Привлечь к Православию и утвердить в оном (это в чужой-то Церкви!) те местные народные элементы (имеются в виду главным образом арабы-христиане), которые постоянно колеблются в своей вере, под влиянием агентов разных исповеданий, и слишком легко отступают от Православия вследствие недоверия к греческому духовенству и неблагоприятного (?) поведения сего последнего.<sup>1</sup>

Читая подобную инструкцию, можно вообразить себе, что начальник миссии, архим. Порфирий, при отправлении на свое служение облечен был большими полномочиями; но на деле ничего такого не было и даже встречаем как раз обратное. Несмотря на данное о. Порфирию пышное название начальника духовной миссии, ему строго-настрого было вменено не придавать себе и своим товарищам иного характера, кроме поклоннического (т. е. выдавать себя за странников по Св. Земле), не вмешиваться ни в чем в дела греческого духовенства (?), ограничиваться лишь предложением советов по мере возможности, не вмешиваться в житейские дела наших поклонников (?) и вообще всячески стараться не возбуждать подозрений иностранных агентов, чтобы не подать повода к толкам о каких-либо скрытых намерениях России. Такого рода предписания, как само по себе понятно, лишали всякой возможности осуществлять на практике вышеуказанные требования инструкции. К тому же присоединились и другие существенные затруднения, связывавшие крылья «орла», каким именовал себя о. Порфирий.

Обязанный явить перед всеми торжественность и благолепие русского богослужения и показать на Востоке, каково должно быть и может быть оно, архим. Порфирий не находил нигде в Иерусалиме ни своего угла для помещения миссии, ни приличной обители, ни даже церкви; он должен был выпрашивать все необходимое в виде милостыни, как будто он был представителем незначительного христианского исповедания. В отведенном для жительства миссии Архангельском монастыре была одна церковь, но эта церковь оказалась ветха, темна, бедна, некрасива и вдобавок была так мала, что в ней с трудом помещалось 25 человек, соборного же служения в ней совершать было нельзя. Доступ в церковь был не свободен, потому что впуск в монастырь зависел от привратника и местного гре-

<sup>1</sup> Книга бытия моего. СПб., 1901. Т. VII. С. 127.

ческого наблюдателя. Показывать блеск нашего богослужения в такой церкви было невозможно; да к тому же греческое духовенство старалось о том, чтобы их паства (арабы) не имела доступа к русскому богослужению. Еще менее оказывалось возможности являть благолепие нашего богослужения в храме Воскресения и на Голгофе. Все часы дня и ночи в этих местах были разделены в богослужебном отношении между греками, латинянами и армянами, и притом так, что и получаса не оставалось свободного, незанятого. Для о. Порфирия возможно было богослужение в этих местах только случайное, дозволяемое греками, уступавшими иногда свой час ему вследствие предварительной его просьбы.

Далее. Греческое духовенство смотрит и всегда смотрело с неудовольствием на развитие и укрепление Православия среди негреческого национального элемента, например, оно держало и держит в загоне арабскую национальность, несмотря на ее Православие. Следовательно, задачей архим. Порфирия, сообразно инструкции, было ослаблять гнет греческого духовенства по отношению к местным народным элементам, например, арабам, и содействовать этим последним сравняться в своих христианских правах с греками или, по крайней мере, выйти из порабощения им. Но ничего такого делать не мог о. Порфирий, так как ему было предписано придать себе, по возможности, бесцветный характер на Востоке, вести себя, являя собой безгласного поклонника, подчиненного местной духовной власти. Таким образом, отношение миссии к иерусалимской иерархии вскоре выяснилось: рядом жили хозяева и скромные, лишь терпимые гости, и для этих последних оставалось одно — следовать правилу: в чужой монастырь со своим уставом не ходят.

Борьба с западной пропагандой на Востоке, само собой понятно, являлась делом непосильным для о. Порфирия и прочих членов миссии. И этот пункт инструкции оставался совершенно неисполнимым. Западная пропаганда имела успех на Востоке, потому что она пускала в дело все средства нравственного и материального характера и при помощи этих средств убеждала слабых членов Православия переходить к инославию. Что же мог противопоставить этой силе архим. Порфирий? Авторитета он никакого не имел: ему внушены были скромность и боязливость; материальных средств в его распоряжении не было, а без денег, как известно, и гений на Востоке ничего не делает.

Но этим дело не ограничилось. Посещали и другие невзгоды нашего иерусалимского начальника миссии. На содержание миссии назначена была достаточная сумма денег, но беда в том, что эти деньги выслались так несвоевременно, поздно, что миссия была почти всегда без денег и испытывала большие стеснения. — Архим. Порфирий всячески заботился об улучшении дел миссии, и поэтому входил с разного рода планами и ходатайствами в Петербург. Однако же, он ничего не достигал. Как скоро он сообщал какие-либо интересные сведения в Петербург, не прося ни о чем, ему оттуда отвечали одобрением и уверением в том, что он пользуется полным доверием; но лишь только он, основываясь на этом доверии, в силу своей опытности в местных делах, начинал ходатайствовать о делах, имеющих практическое значение, касающихся достоинств и пользы России, но связанных с денежными интересами, лишь только он требовал действительной помощи для достижения указанной ему цели, то же самое правительство отвечало ему глубоким молчанием и оставляло без внимания указания своего доверенного лица. — Разумеется, такое отношение властей к делам миссии, как свидетельствует цитируемая нами записка, действовало охлаждающим образом на горячность и усердие архим. Порфирия; он потерял всякую надежду на возвеличение русского имени и Русской Православной Церкви в Палестине, и вследствие полной невозможности дать течению дел лучшее направление, он посвятил себя больше всего ученым трудам, в которых искал и находил утешение для себя.<sup>1</sup>

В 1846 г., как мы упоминали выше, начальник Иерусалимской миссии должен был возвратиться в Отечество, точнее — в Петербург, где ему пришлось тоже испытать много горестного. Но зато путь до столицы принес ему немало услады и утешения. Обогащенный массой самых новых сведений из жизни Востока и разговорчивый архим. Порфирий встречался многими русскими иерархами с большим удовольствием, например, Иннокентием (Борисовым), епископом Харьковским, знаменитым проповедником, и Филаретом Московским. Особенно хорошо сохранились в памяти о. Порфирия беседы с великим иерархом Филаретом, которым он дает место в своих «Дневниках». Видно, что этот святитель возбуждал большое уважение в его душе. О Филарете он так начинает свою речь.

<sup>1</sup> Книга бытия моего. Т. VII. С. 128–140.

«Град Москва имеет в митрополите Филарете мудрого и благонравного архипастыря и красноречивого витию. Сегодня я сподобился видеть серафимское лицо его и повествовать ему о божиих Церквях на горящем Востоке. Мне было любо говорить уму и сердцу его, и я говорил свободно и с воодушевлением».<sup>1</sup> Приведем некоторые из бесед Филарета и его гостя. «Весьма горестно, — повествовал гость, — что над Гробом Господним находится мусульманский харем (гарем)». — «Какой харем?» — спросил изумленный митрополит. — «Женский, — отвечал гость. — Уже столетия он существует там и помещается как раз между двумя куполами (на крыше), из которых один накрывает ротонду Гроба Господня, а другой храм Воскресения». — «Откуда же ходят в этот харем?» — «Весь храм святогробский, — объяснял архим. Порфирий, — накрыт ровной и плоской крышей; на эту крышу ведет лестница, устроенная со стороны улицы. Харем помещается так, что из него затворницы через оконце смотрят на ротонду Гроба Господня и иногда бросают туда лимонные и апельсиновые корки». — «Боже мой, что я слышу!» — воскликнул митрополит. Затем он же добавил: «Когда граф Орлов отправлялся в Константинополь, как чрезвычайный посланник, тогда я просил его включить в договор с Турцией параграф о ключарстве государя Императора в храме иерусалимском (интересное сведение!). Пусть бы он был ключник Гроба Господня. Но моя просьба не была исполнена».

По одному из вопросов между митрополитом и архимандритом возникло некоторое словопрение, которое, однако же, не помешало общему удовольствию. Архимандрит рассказывал следующее: все афонские монастырники и скитники верят и учат, что потурчившийся христианин может спастись только тогда, когда раскается и после чрезвычайных пощений и молитвенных стояний пойдет в магометанское судилище в турецкой одежде с крестом и иконой в руках, дерзновенно проклянет здесь Магомета, исповедует Христа, зашит судью и будет замучен турками. Поэтому святогорцы охотно принимают к себе и даже сами отыскивают таких несчастных и методически готовят их к мученичеству. Затем приготовленные должны поступить по вышеописанному; а по смерти их святогорцы покупают их тела у мучителей, хоронят их, а потом вырывают

<sup>1</sup> Книга бытия моего. Т. III. С. 57.

их кости, украшают серебряными окладами, выдают за мощи и собирают дань с народа. В другом месте эти действия афонцев о. Порфирий называет мученикотворством. «Владыка святой, — так закончил он свой рассказ, — надобно ли признавать и почитать таких самозванных мучеников?» Тут между ними, замечает повествователь, завязался спор. Маститый митрополит был спокойнее меня. Он не одобрял вышеупомянутой выставки, если она делается ради денежных доходов, но защищал афонцев и их мучеников, ссылаясь на пример древних страстотерпцев, которые сами вызывались на мучения и которых Церковь вписала в лик святых исповедников веры. Архим. Порфирий решался в присутствии Филарета передавать даже потешные восточные свои наблюдения. Так, смелый гость рассказывал сановитому хозяину: «В одной церкви Лавры (на Афоне) одна картина недавней кисти потешила и насмешила меня. Царь Давид сидит на завалинке, положив ногу на ногу, и играет на арфе; подле него трубачи трубят, что есть мочи у них; барабанщик наяривает на огромном турецком барабане; а юноши и девицы в кисейных куртках и турецких шароварах хороводом пляшут вприсядку». Митрополит рассмеялся, а присутствовавший тут ректор семинарии захохотал... Иногда гость позволял себе в беседе употреблять резкие выражения, от которых он же и приходил в смущение. О. Порфирий рассказывает, что при одном таком случае «владыка взглянул на меня значительно, и я прикусил свой язык, — замечает повествователь, — и перевел речь на другие предметы». Прощаясь с иерусалимским гостем, Московский митрополит выразил ему свое удовольствие, с каким он слушал его рассказы о Востоке. В заключение архим. Порфирий замечает, что по дороге ректор семинарии сказал ему: «Вы очаровали владыку. Никогда и ни с кем он не сидел так долго после обеда (которым, нужно сказать, митр. Филарет угостил своего гостя). Вы обаяли его своими рассказами».<sup>1</sup>

Из Москвы путник поехал в Петербург, но здесь его встретили холодность и равнодушие. В Александро-Невской лавре, где он остановился, ему сначала не хотели дать отдельной кельи; это глубоко опечалило иерусалимского гостя, он писал по этому случаю в своих «Дневниках»: «Птицы небесные имеют гнезда, звери лесные и полевые свои логовища; даже у червяков есть свои норки. Один

<sup>1</sup> Книга бытия моего. Т. III. С. 60–62, 67–68, 82, 85.

я не имею своего уголка». По прошествии некоторого времени ему, впрочем, дали особое помещение, но оно оказалось крайне неудобным. Назначенная ему келья была сыра, тесна и душна, она находилась над погребом, в котором частенько, по словам о. Порфирия, обливали серой горлышки пивных и винных бутылок. Наконец, гость вышел из всякого терпения и написал письмо наместнику Лавры, в котором говорил, что если ему не дадут лучшего помещения, то он должен будет бежать из Лавры; угроза подействовала.<sup>1</sup> Но еще хуже в положении архим. Порфирия было то, что он сидел без денег: даже заслуженного им жалованья почему-то не выдавали. Нужно сказать, что о. Порфирий к денежным и другим потерям относился чисто стоически. В 1843 г., во время пребывания в Петербурге же, его обокрали: у него унесли 1700 руб. ассигнациями, все кресты и ордена и все столовое и чайное серебро. Кража была чувствительная, но о. архимандрит отнесся к ней философски. В своем «Дневнике» он писал: «На то шука в море, чтобы карась не дремал. Какой-то плут, мошенник обокрал меня. Ужасно мне жаль похищенной книжки, в которой записаны были для памяти сведения о состоянии Палестины и Сирии. Видно, что вор был человек неученый, — острил потерпевший, — иначе он оставил бы мне эту книжку, зная, что она дороже мне тех денег, кои хранились в ней. Не худо было бы внушить всем вора, чтобы они не похищали у ученых монахов их книг и рукописей, а брали бы одни деньги, кои не так нужны им».<sup>2</sup> Но теперь обстоятельства настолько изменились в положении нашего бессребренника, что он не знал, как ему быть без денег, а оных у него совсем не было. Во время пребывания на миссии в Иерусалиме и во время путешествий по Востоку о. Порфирий по очень уважительным причинам сберечь ничего не мог. Пребывая на Востоке, он отчасти для поддержания своего достоинства, отчасти из человеколюбия, должен был делать немалые вклады в монастыри и монастырские церкви, подавал милостыню бедным священникам и нищим, помогал разноплеменным поклонникам и злополучным арабским семействам в Иерусалиме, обижаемым со стороны греческого духовенства, дорого покупал нужные ему научные сведения. По его рассуждению, деньги, отпускаящиеся прави-

<sup>1</sup> Там же. С. 100, 109, 121.

<sup>2</sup> Там же. Т. I. С. 118.

тельством на его содержание, принадлежали не ему, а его делу. Ввиду этого на Востоке он тратил лично на себя лишь немногие сотни рублей. Аскетизм его простирался так далеко, что он не шил себе нового платья, не делал себе нового белья, так что он совсем обносился; у него остались только две поношенные летние рясы (а между тем наступил ноябрь).<sup>1</sup> В особенности его безденежье мучило его потому, что он вынужден был оставить без помощи своих кровных родных. «Эта мысль, — признается сам о. Порфирий, — слишком тяжелая, как острый камень, падала на мое сердце, и приподнявшись, опять падала и выдавливала из него всю кровь и потом с большей высоты падала и крушила его вдребезги». Дело в том, что на иждивении о. архимандрита находилась «беднейшая» его мать и «злополучная» его сестра с дочерью; для них-то он и принял монашество: «Для них я отрекся от мира, дабы они моей нищетой были богаты», — говорил он. И однако же вместо воображаемого богатства мать и сестра его обретались в «голодной нищете».<sup>2</sup> Прискорбное положение; а нашему ученому мужу оставалось одно — терпеть и скорбеть. До какой крайней степени в это время простирался у него недостаток в материальных средствах, об этом красноречиво повествует следующий рассказ самого бедствующего: «Капля дегтя нечаянно упала в ток моей жизни, и жизнь моя огоркла. Сапожник принес мне заказанную обувь. Я примерил ее. Пришлась по ноге. Ремесленник потребовал деньги. “Теперь у меня нет денег, — сказал я, — завтра отдам, подожди”. — “Пожалуйста или деньги, или сапоги”, — возразил он. Он унес с собой новую обувь. А я, босоногий, — прибавляет о. Порфирий, — бросился на постель свою и зарыдал от того, что никогда не был нищим».<sup>3</sup>

Все эти невзгоды совершенно обескуражили петербургского гостя. «Видно, заслуженный архимандрит, — размышлял он в это время, — здесь ценится не более, как выжатый лимон, не более, как тряпка: однако и тряпку иногда берегут». Среди этих горестных размышлений ему приходило на мысль бросить клубок и рясу и бежать, куда глаза глядят.<sup>4</sup> Что же при таких обстоятельствах

<sup>1</sup> Книга бытия моего. Т. III. С. 108.

<sup>2</sup> Там же. С. 128.

<sup>3</sup> Там же. С. 113.

<sup>4</sup> Там же. С. 118.

оставалось делать? Просить и унижаться. «Горюет пчелка Божия, — пишет о себе о. архимандрит. — Что же ты, пчелка, молчишь? Есть у тебя голос. Жужжи. Но жужжанья люди не любят! Не бойся людей. Итак, я жужжу».<sup>1</sup> Наконец, материальное положение его улучшилось. Вышел указ, касающийся жалованья о. Порфирия. Об этом указе сам он говорит, что его он «выплакал».<sup>2</sup>

Кроме материальных стеснений петербургскому гостю пришлось немало претерпеть нравственных огорчений, каких он совсем не ожидал. Начальство обнаруживало явное недовольство им. Мы точно не знаем, отчего это происходило. Но главная причина, думаем, заключалась в том, что о. архимандрита не понимали. Он любил говорить «свободно», но это было не по сезону; он писал «по вдохновению», т. е. подчиняясь сердцу и чувству, но от него требовали не «вдохновения», а сухой отчетности; он помышлял о славе и величии России, а ему повсюду приходилось слышать: знай сверчок свой шесток. По приезду в Петербург от него требовали, чтобы он скорее представил «отчет», а он не хотел спешить и вместо отчетов писал трактаты с ученым аппаратом: на него смотрели как на чиновника, ожидали от него канцелярской работы, а он именовал себя «соглядатаем Востока» и верил, что у него накопилось много такого, чем стоит поделиться с соотечественниками.

Как бы то ни было, начальство не думало идти ему навстречу. Вот описание о. Порфирием одного из приемов, какие он находит у тогдашнего Петербургского митрополита Антония. «Брошен им суровый взгляд на меня. — “Вы просите у меня милости, не будет вам милости”, — немилостиво говорил митрополит». Передавая сведения об этом свидании с Антонием, наш горемыка напоминает при этом слова греческого поэта: «Есть нечто новое: придется мне, горемычному, петь горемычную песнь».<sup>3</sup> Столь же несочувственно принял его и тогдашний обер-прокурор Синода граф Протасов. О. архимандрит говорит об этом так: «Обер-прокурор, против моего чаяния, принял меня холодно. Знать какой-то черный кот прошел между им и мной. Я ожидал, что он скажет мне “спасибо” за разумное исполнение данного мне поручения в Палестине, и

<sup>1</sup> Там же. С. 111.

<sup>2</sup> Там же. С. 121.

<sup>3</sup> Там же. С. 120.



будет расспрашивать меня о Востоке». <sup>1</sup> Но ничего такого не последовало. Протасов завел с ним речь о каких-то пустяках.

Ввиду таких встреч и приемов архим. Порфирий не мог отказать себе в удовольствии рассказать своих начальников хоть своим пером. В его «Дневниках» читаем следующие строки: «Антонии (имеется в виду митрополит. — А. Л.), Илиодоры, Гедеоны (имена провинциальных архиереев, членов Синода. — А. Л.), сиятельные графы (Протасов. — А. Л.) и превосходительные чины (например, Сербинович, директор канцелярии обер-прокурора. — А. Л.)! И вы не боги; ибо нет в вас правды, милости и провидения. Долой же с пьедесталов! Ах! Эти мраморные статуи вооружены крепко. Не могу я расшибить и испепелить их. Нет у меня перунов. Но есть алмазовое перо. Пишу им на челах их: “Это — камни, но не те, от которых Бог может воздвигнуть себе чад”. Целую тебя, перо мое. Письмена твои неизгладимы веками». <sup>2</sup> Но вслед за этим писатель этих строк идет к обедне, чтобы, по его словам, каяться и благодарить Бога за все.

Без сомнения, в высшей степени было оскорбительно для ученого архимандрита, что его отчеты прочитывали разные чиновники и позволяли себе по поводу них делать замечания, как будто дело шло о каких-то школьнических задачках. Так поступал Сербинович. Призвав к себе о. Порфирия, он заставлял его выслушивать свои замечания об отчете этого последнего. Сербинович читает: «Многострадальная церковь Сирийская» и заявляет: «Вы поэтизируете». О. Порфирий отвечал: «Таково настроение моей души». Далее критик читает: «Сирийский архиерей есть человек Божий и вместе человек народный» (последними словами указывалось на избрание архиереев паствой в Сирии, по древнему обычаю). Прочтя эти слова, Сербинович укоризненно молчал, а о. Порфирий не счел нужным входить в объяснения. Затем тот же Сербинович читает в отчете: «Греческие архиереи слишком ревностно и своекорыстно донесли 13-му апостолу» и делает замечание: «Вы колко иронизируете». В ответ о. Порфирий сказал: «Антиохийский патриарх в торжественном титуле именуется 13-м апостолом. Итак, я намекал на титул, а не иронизировал». После некоторых других замечаний ди-

<sup>1</sup> Книга бытия моего. Т. III. С. 103.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

ректор изволил сказать: «Чем больше вы пишете, тем более вы обнаруживаете себя» (подразумевается, с непохвальной стороны).<sup>1</sup> Странно, всякий неуч берется критиковать ученого мужа. Другим непризванным критиком отчетов арх. Порфирия является русский посланник в Константинополе Титов, бывший в это время в нашей столице. О. Порфирий пишет: «Титов сказал мне тоном недовольства, что моя записка о Сирийской церкви — более политическая, нежели церковная, и что в ней упомянуты некоторые живые служащие на Востоке лица. Духовной особе, — прибавил он наставительно, — следует писать о предметах духовных, а в политические дела вмешиваться не должно».<sup>2</sup> Как будто в делах Востока возможно найти грань, отделяющую религию от политики!

В довершение невзгод решено было сослать ученого архимандрита на жительство в Сергиеву пустынь под Петербургом. Мысль о том, что его хотят посадить «под начал», как выражались окружающие, сокрушала его. «Я хочу дела, — говорил он, — но где же мне предстоит дело?» «В пустыне? Ах! Не любо мне половинчатое отрицательное существование в пустыне теперь, когда жизнь может дать сочные и благовоющие плоды». Сергиеву пустынь он называл «темницей». И когда благодаря его настойчивости мысль эта была оставлена, он воспел песнь: «Взбранной воеводе победительная...»<sup>3</sup>

На этот раз, однако же, все кончилось благополучно для архим. Порфирия. Достоинства его немолчно говорили в его пользу. И он в 1847 г. отправляется опять на Восток во главе духовной миссии, где он и остается до 1854 г. Восточная, или Крымская, война заставила всех должностных русских лиц, проживавших в Турции, возвратиться в Отечество; то же должен был сделать и начальник духовной миссии в Иерусалиме. Возвратившись в Россию, он проживал по-прежнему в Петербурге. Не сладка была здесь его жизнь. Его поместили, по его выражению, в «лаврскую темницу».<sup>4</sup> «В духовном ведомстве обдал меня холод», — замечает он. Затем о. Порфирий сообщает некоторые сведения о своем первом свидании с обер-прокурором Синода Протасовым. «Протасов, выслушав вызван-

<sup>1</sup> Там же. С. 135–136.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

<sup>3</sup> Там же. С. 125, 127, 130.

<sup>4</sup> Там же. Т. VII. С. 37.

ный им самим рассказ мой об аудиенции моей у папы, и только этот рассказ, простился со мной, отвернувшись от меня по-солдатски направо кругом. Директор канцелярии его, Сербинович, — прибавляет описатель, — принял меня и отпустил, ни о чем не спросив и извинившись каким-то недосугом». <sup>1</sup> Тогдашний митрополит Петербургский Никанор относился к архим. Порфирию безразлично и скоро умер. Смерть его вызвала у о. Порфирия заметку, что нечего сожалеть о нем. Вновь назначенный Петербургский митрополит Григорий относился к нему, однако же, еще хуже. «Он был холоден» к о. Порфирию и казался «суров и недоступен» для него, так что он восклицает: «О, me miserum! О, me infelicem!» («О, я жалкий! О, я несчастный!») (лат.). — *Ред.* <sup>2</sup> Вскоре за смертью Протасова обер-прокурором был назначен граф А. П. Толстой, которого архим. Порфирий не раз называет «инквизитором». <sup>3</sup>

При таких условиях едва ли мог дожидаться чего-либо хорошего архим. Порфирий в Петербурге; и действительно, последовал ряд явлений, которые возмущали его дух. Начать с того, что ректором Петербургской Духовной академии, на место знаменитого Макария (Булгакова) определен был ничем не известный иеромонах Феофан, входивший в состав Иерусалимской миссии, управляемой о. Порфирием. Затем, когда в 1857 г. возник вопрос об организации духовной миссии в Иерусалиме, архим. Порфирия обошли назначением, назначив вместо него начальником миссии молодого инспектора местной Академии Кирилла с возведением его в архиерейский сан. Очевидно, начали смотреть на него, по его же выражению, «как на выжатый лимон». Это было крайне оскорбительно для него. В «Дневниках» о. Порфирия находим немало горестных lamentаций, относящихся к этому времени. «Скорблю о том, — пишет он, — что мне не дают никакой высшей должности и тем бесчестят меня в глазах православного на Востоке духовенства, которому очень хорошо известно мое имя. Лучше мне умереть, говорю устами св. Павла, нежели терпеть, чтобы кто-нибудь упразднил похвалу мою. Скорблю о том, что я осужден без суда какими-то непогрешимыми папами, усечен до корня (я) живой, плодovitый.

<sup>1</sup> Книга бытия моего. Т. VII. С. 2.

<sup>2</sup> Там же. С. 91, 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 45.

Никак не могу приучиться смотреть на себя, как на придорожный пень, о который будет задевать всякое колесо, смазанное дегтем». <sup>1</sup> При другом случае он же писал: «О, зачем мне суждено иметь большую известность! Лодочки спокойно стоят в пристани, а боевой корабль среди океана обуреваются грозными волнами. Тростинки растут роскошно на сырой земле, а кедр на высоте каменистого Ливана расщепляется молнией. О, недруги мои! Дайте мне безвестность. Дайте мне покой. Я вас прощаю». <sup>2</sup>

Интересно знать, из-за чего в настоящий раз возникло недовольство и нерасположение к архим. Порфирию. По Петербургу разнесся слух, что, живя на Востоке, он, по примеру восточных иерархов, позволял себе есть скоромное. Этот слух особенно встревожил вышеупомянутого обер-прокурора Толстого. Весть об этом прегрешении о. архимандрита постарались довести даже до слуха Государя Императора Александра Николаевича. С другой стороны, тот факт, что, находясь в Риме, наш пилигрим без позволения начальства представился папе, повел к неожиданным следствиям: на него стали смотреть как на какого-то отступника от веры. <sup>3</sup> К тому же присоединились уколы разных мелких самолюбий. Ведь о. Порфирий привык держать голову высоко.

В Петербурге архим. Порфирию нечем было дышать. Да и начальство, видимо, тяготилось им. На выручку того и другого представился случай отправить о. Порфирия на Восток. Начальству это развязывало руки, а о. Порфирия избавляло от столичных претрений. Этого ученого мужа ничто так не услаждало, как труды по изучению и исследованию таинственного Востока. Недаром он сам дает такое определение своей личности: «Кто я? Весь мысль; и она вперена в дела давно минувших дней на Востоке. Перед ней встают мертвецы — цари и бояре, иноки и святые люди мирские. Сурово смотрю им в очи и читаю в них правду. Вот мое дело и так я живу». <sup>4</sup> Это путешествие <sup>5</sup> о. архимандрита продолжалось, как мы знаем, от 1858 по 1861 г.

<sup>1</sup> Там же. С. 74–75.

<sup>2</sup> Там же. С. 91.

<sup>3</sup> Там же. С. 45–46, 77, 86 и сл.

<sup>4</sup> Там же. Т. III. С. 111.

<sup>5</sup> Там же. С. VII. С. 168–169.

По возвращении в Россию, до посвящения его в епископы, он проживал в Петербурге «не у дел»;<sup>1</sup> но мог ли хоть день оставаться без дела такой деловой человек, как трудолюбивейший архим. Порфирий?

К 1861 г. относится несколько любопытных отзывов знаменитого Московского святителя Филарета о некоторых проектах и предприятиях архим. Порфирия. Все, что написано Филаретом, возбуждает наше внимание. Таковы же и его отзывы по указанному поводу. Эти отзывы, нельзя скрывать, строги и не чужды иронии. Но нужно сказать, что они не задевали самолюбия о. Порфирия и во всяком случае не могли вредить ему. В «Дневниках» этого последнего не встречаем и тени неудовольствия с его стороны по отношению к сановитому святителю. Дело в следующем: в голове архим. Порфирия создался проект воссоединить с Православной Церковью монофизитов, коптов и армян; вслед за этим от него полетели письма и проекты к воссоединяемым и к духовному начальству в Петербурге. Это последнее ввиду серьезности дела отправило некоторые бумаги, сюда относящиеся, к Филарету, испрашивая его мнения. Митрополит отозвался. Вот некоторые его мысли по указанному поводу. «Архимандрит в письме к коптскому патриарху «обещает прислать ему венник для очищения коптской патриархии от старой пыли». Такое выражение, — пишет святитель, — было бы прилично, если бы писал комнатный служитель, у которого венник, находясь часто в руках, зашел наконец и в голову. Семь иподиаконов коптского патриарха в стихарях, с ораями и свечами поют: «Достойно есть», литургийные стихи на греческом и, наконец «французский сонет». Архимандрит утешается надеждой, что коптский патриарх придет в общение с Православной Церковью. Подлинно ли важным приобретением было бы для Православной Церкви иметь в общении патриарха, у которого семь иподиаконов в стихарях, с ораями, вслед за стихами из литургии поют французский сонет, которого содержание архимандрит не рассудил открыть».<sup>2</sup> «Архи-

<sup>1</sup> К этому времени относится следующая заметка архим. Порфирия: «Мое житье-бытье по-прежнему незavidно. Судьба мне не улыбается. Питер все бока мне вытер» // Книга бытия моего. Т. VIII. С. 76.

<sup>2</sup> Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. СПб., 1887. Том дополнительный. С. 556.

мандрит объясняет, — рассуждает еще Филарет, — каким образом он в 10 дней ввел бы в общение с Православной Церковью коптов, если бы преосв. Кирилл (начальник нашей Иерусалимской миссии) не отказал ему в переводчике. Он превознес бы похвалами перед их патриархом коптское богослужение, напомнил бы ему, что у нас те же таинства, соборные правила, иконопочитание и склонил бы его написать к Св. Синоду послание догматическое и просительное о покровительстве, в котором бы не было упомянуто о двух естествах и о двух волях во Христе; и это “увенчало бы миссионерский труд” архимандрита. Как показался бы, — вопрошает критик, — Св. Синоду этот венок? Целым или разорванным? Мнимый миротворец не привел ли бы Св. Синод в неприятное и затруднительное положение?»<sup>1</sup> «Архимандрит говорит: “Не удалось мне это дело — воссоединение коптов, — потому что наше Министерство иностранных дел немо на Востоке, а наша миссия в Иерусалиме, после панихид и молебнов, ест, пьет, спит и во сне видит грезы”. Вот необыкновенное сцепление дел! — Воскликает митр. Филарет. — Дело миротворства не удалось архимандриту потому, что Иерусалимская миссия ест и пьет. Итак, оно удалось бы в том случае, если бы она перестала есть и пить. Но, положим, министерство и миссия в чем-нибудь неправы перед о. архимандритом, но чем виноваты панихиды и молебны? Неужели и их надлежало бы прекратить, чтобы удалось дело миротворства? Архимандрит находит, что Восточную церковь справедливо упрекают в бесплодии, и что “она не Сарра, а Сара”. Архимандрит думал возродить целую Церковь коптскую, но так как это, по собственному его признанию, не удалось, и он не родил ни одной души, то хочет утешать себя в своем бесплодии, возлагая бесплодие на всю Восточную церковь».<sup>2</sup> О. Порфирий создал еще какой-то проект воссоединения армян с Православной Церковью. Некоторые части этого проекта подверглись суду того же Филарета. Он писал: «Архим. Порфирий говорит армянскому епископу Григорию: “Перестанем употреблять в катехизисах, в богословских системах, в проповедях, в разговорах устаревшие и невнятные выражения: два естества во Христе составляют одно естество или одну ипостась. Будем гово-

<sup>1</sup> Там же. С. 559.

<sup>2</sup> Там же. С. 560.

рить проще и вернее вот так: “Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, в котором неслитно и неизменно сохранились все свойства Божества и человечества, по соединении их”; как это исповедуете вы, исповедуем и мы”. — Разделим то, — замечает митр. Филарет, — что здесь смешано. “Перестанем говорить: два естества во Христе составляют одно естество”, как говорят монофизиты. Хорошо было бы, если бы они перестали. Далее: “Перестанем говорить: два естества во Христе составляют одну ипостась”, как исповедует Вселенский собор и вся Православная Церковь. Слышите ли? Архимандрит хочет, чтобы мы перестали исповедовать догмат, как исповедали его Вселенские соборы и как исповедует вся Православная Церковь. Неужели он думает, что Православная Церковь на это согласится? Он говорит, что это “устаревшие, невнятные выражения”. Неужели он думает, что догматы составляются? Что Вселенский собор не умел выразить православное учение внятно? Архимандрит пишет: “Будем говорить проще и вернее вот так”; и засим предлагает свою формулу выражения для догматов о двух естествах и двух волях во Христе. Но может ли он идти выпросить утверждения своему мнению от отцов Вселенских соборов? Ибо Православная Церковь, без их согласия, конечно, не пример мнимо-вернейшего выражения из уст архим. Порфирия». <sup>1</sup> Митр. Филарет вообще находил, что этот последний слишком увлекается в своих порицаниях. «Он платит, — рассуждает Владыка, — немалую дань нынешней моде все порицать, потому что порицает даже и себя, объявляя, что он только “в 1845 г. узнал, что на этом свете есть копты”. Не верится. Невероятно и то, будто его “пугнули” за опыт духовной статистики Востока. Печально видеть, как архим. Порфирий против преосв. Кирилла за неприсылку переводчика усиленно вооружается колкостями. Но если вам приятно, — внушает митрополит, — мирить со своими чужих, примирите себя со своими». <sup>2</sup> Есть и другие отзывы митр. Филарета относительно некоторых проектов о. Порфирия и его ученых мнений, но и представленных образцов, думаем, достаточно. Московский святитель вообще был очень осторожен везде и во всем.

<sup>1</sup> Собрание мнений и отзывов... С. 557.

<sup>2</sup> Там же. С. 558.

Последние годы жизни преподоб. Порфирия, от 1865 до 1885 г., когда он скончался, прошли тихо и безмятежно: частью в Киеве, где он исполнял должность викария, а потом в Москве «на покое», в благоустроенном Новоспасском монастыре.<sup>1</sup>

Перечислить сочинения преподоб. Порфирия нет возможности, так их много.<sup>2</sup> Укажем лишь на два. «Восток Христианский: Афон». Ч. I–III. Киев, 1877. Этой историей афонского монашества, этим критическим произведением автор сплел себе неувядаемый венок. «Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки» его. Многотомное сочинение. СПб., 1894–1902 гг. (Издано Академией наук). А рядом с этим сочинением трудно и поставить что: оно отличается замечательной обстоятельностью и глубокой наблюдательностью.

---

Преподоб. Порфирий был по природе человек живой, словоохотливый, речь его изобиловала меткими замечаниями и оригинальными оборотами. (Я сам имел удовольствие однажды вести с ним долгую беседу, во дни уже его старости.) Интересно отметить, что в своих сочинениях он никогда не употреблял слов, взятых от иностранцев, а довольствовался русскими речениями, и никогда в его речи не замечалось какой-либо скудости вследствие этого. Пример, достойный подражания, в особенности для духовных писателей. Следовало бы обратить внимание на эту особенность литературных трудов преподоб. Порфирия и специалистам по части русской словесности. Преподобный так много трудился ради науки и так много написал ценных сочинений, что его справедливо называют иногда даже «мучеником науки».<sup>3</sup> Да, его самоотверженность в этом отношении поистине поучительна. Одних морских путеше-

---

<sup>1</sup> Киевский и московский периоды жизни Порфирия описаны им в VIII томе его «Книги бытия моего» (СПб., 1902).

<sup>2</sup> В книге г-на П. А. Сырку «Описание бумаг преподоб. Порфирия Успенского» (СПб., 1891) перечень печатных сочинений его занимает с. 399–408. А в настоящее время этот список намного увеличился изданием посмертных сочинение еп. Порфирия.

<sup>3</sup> *Дмитриевский А. А., проф.* Поминки преподоб. Порфирия Успенского // Труды Киевской Духовной академии. 1886. Т. I. С. 390.



ствий он совершил, по его подсчету, не менее 46-и: 11 по Черному морю, 10 по Мраморному и Эгейскому, 16 по Архипелагу и Средиземному морю, 8 по Адриатическому морю и 1 по Красному морю.<sup>1</sup> В похвалу преосв. Порфирию поставляют то, что он не прятал отысканных им рукописей от взоров других ученых, как делают многие ревнивцы своей славы; но охотно допускал пользоваться ими еще до их обнародования.<sup>2</sup> Нельзя скрывать того (да не скрывал этого и преосв. Порфирий), что он мечтал о европейской славе: ему казалось, что такой славы он заслуживает. При одном случае он писал: «Богатства не желаю, почестями не дорожу, а долг и правду ставлю выше всякого блага земного и думаю о славе... ах, если бы она была европейская».<sup>3</sup> Но таковой славы, по нашему мнению, он не успел достигнуть. Мало того, даже среди представителей русской науки имя преосв. Порфирия не особенно популярно. На это есть своя уважительная причина. Его сочинения относятся к различным областям: и церковной истории, и изучения Св. Писания, и христианской археологии, и этнографии, и древностей вообще. Поэтому специалистам нашего времени представляется, что его труды относятся к какой-нибудь другой специальности, а не к той, какой они сами заняты. Другими словами: разносторонность работ преосв. Порфирия помешала ему специализироваться, а специалисты нашего времени этого не прощают: если кто хочет, чтобы о нем не забывали, тот должен крепко держаться одного определенного знамени. Этим же объясняется и то, что в нашей литературе так мало написано о трудах и заслугах изучаемого нами лица. Даже появление в свет «Книги бытия моего» не изменило положения дела. Подлинно, жаль.

Преосв. Порфирий был человек и имел недостатки, но его большие достоинства сугубо покрывают их; и нет сомнения, этого мужа христианской науки и православного дела нельзя не причислить к *благим деятелям* на ниве Православной Церкви.

<sup>1</sup> Книга бытия моего. Т. VII. С. 392.

<sup>2</sup> Дмитриевский А. А., проф. Указ. соч. С. 334. Ср.: Книга бытия моего. Т. VIII. С. 507.

<sup>3</sup> Книга бытия моего. Т. III. С. 119. Ср.: Т. VII. С. 81.



## ИВАН ДАНИЛОВИЧ МАНСВЕТОВ †\*

16 декабря скончался в Ялте, в Крыму, экстраординарный профессор Московской Духовной академии, доктор богословия, Иван Данилович Мансветов.

Известие о смерти Ивана Даниловича застало врасплох всех его друзей, сотоварищей и знакомых. Оказалось, что никто не был в самом деле подготовлен к этому известию, несмотря на то, что все знали, что здоровье его в печальном состоянии.

И неудивительно. Никому не хотелось примириться с мыслью, что судьба решила отнять его, отнять навсегда от общества, друзей, всех знавших и глубоко уважавших его.

Иван Данилович был достойнейший человек во всех отношениях. От этого-то так и поразила весть о его кончине всех, кто имел какое бы то ни было отношение к покойному.

Иван Данилович был сыном московского священника при Новодевичьем монастыре. По окончании курса в Московском Донском училище, в 1868 г. он поступил в Московскую Духовную семинарию. Шестилетнее пребывание здесь ознаменовалось для юноши славой и почетом: его высоко ценило начальство, неизменно хвалили наставники, ему удивлялись товарищи. Юноша Мансветов всегда и у всех наставников был на самом лучшем счету: первое место в списках было всегда за Мансветовым. Стоило только взглянуть на этого молоденького семинариста, чтобы сейчас же догадаться, что перед нами — богато одаренный всеми способностями юноша. Изящная стройная фигура молодого человека, с открытым выразительным лицом, всегда несколько бледным, но полным ума

---

\* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение» за 1886 г. Январь. С. 203–208.

и жизни, с превосходно очерченным челом, носящим печать редких дарований, с глазами пронизательными и прекрасными, — невольно обращала на себя общее внимание. К тому же бойкий, веселый, общительный, с благородными манерами, хорошо и чисто одетый Мансветов, можно без преувеличения сказать, был воплощенным идеалом для Московской семинарии. Вся семинария, воспитанники всех классов отлично знали даровитого юношу и относились к нему с необыкновенным уважением.

В 1864 г. Мансветов кончил семинарию с отличными успехами — первым, каким всегда значился в списках. В это время только что отворились двери университетов для семинаристов — и отворились широко. Все лучшие семинаристы, кончившие курс одновременно с Мансветовым, бросились в университет, как бы совсем забыв о существовании Духовной академии. Но Мансветов не увлекся общим течением. Несмотря на то, что университет, без сомнения, скоро оценил бы даровитого юношу и дал бы ему превосходную ученую дорогу, Мансветов пошел в Московскую Духовную академию, оставшись верен долгу своего воспитания. Тогдашний ректор семинарии, архимандрит Игнатий (впоследствии епископ Костромской), так высоко ценил дарования и успехи Мансветова, так выделял его из ряда прочих сотоварищей (между которыми, нужно сказать, были и лица действительно талантливые), что говорил: «Непосредственно после Мансветова в списках никого нельзя писать, нужно было бы оставлять между ним и следующими по списку воспитанниками на большом расстоянии пустое пространство».

Академия не замедлила оценить талантливого молодого человека. В приемном списке Мансветов занял обычное для него первое место. Это место за ним оставалось неизменно в течение четырехгодичного академического курса. Прекрасные успехи, отличное поведение, точность и аккуратность сделали его любимцем покойного ректора А. В. Горского. И не даром — Мансветов носил все задатки той учености и того ученого трудолюбия, какими блистал Горский. Горский нашел себе ученика по своему сердцу. Как ценил он Мансветова, об этом может свидетельствовать следующий необычайный факт. Мансветов, еще будучи студентом, был предназначен, по распоряжению Горского, к профессуре в Академии. Еще за год до окончания курса Мансветов знал, что кафедра церковной

археологии и гомилетики (сделавшаяся вакантной в 1867 г.) остается за ним. Вследствие этого Мансветов в течение последнего учебного академического года (1867–1868) одновременно занимается и составлением магистерской диссертации (по догматическому богословию), и подготовкой к своей будущей кафедре. Только в спорах и умелых руках Мансветова могли совмещаться разом два таких важных дела, без ущерба для каждого из них.

В течение этого года Мансветов не только успел написать сочинение на степень магистра, но и в значительной мере подготовить себя к чтению курса по кафедре, на какую он предназначался.

Непосредственно по окончании академического курса Иван Данилович в 1868 г. был утвержден в звании бакалавра (доцента) и в сентябре открыл лекции по церковной археологии. С первых же лекций молодого наставника студенты поняли, какого прекрасного профессора приобрела Академия. Научная основательность, новизна в раскрытии вопросов, изящество сложения — с самого начала профессорской деятельности Ивана Даниловича стали отличительными чертами его лекций. Пишущий эти строки с величайшим удовольствием вспоминает лекции Ивана Даниловича, читанные им в 1868–1870 гг., особенно по истории литургии. С тех пор чем больше умножалось богатство сведений молодого профессора, тем больше и больше крепла слава его как талантливейшего преподавателя.

В начале 1873 г. Иван Данилович в награду за отличное преподавание, прежде чем исполнилось пять лет его ученой службы, возведен был советом Академии в звание экстраординарного профессора. Такое быстрое возведение в звание экстраординарного профессора представляет весьма редкое явление в летописях Академии и свидетельствует о том уважении, каким он пользовался в среде корпорации профессоров.

Дальнейшее движение Ивана Даниловича по службе приостановилось, не потому, однако же, чтобы он не заслуживал ординатуры, — так как он принадлежал к числу даровитейших и трудолюбивейших профессоров, — но потому, что не мог вскоре удовлетворить формальному требованию от лица, возводимого в ординарного профессора, — не мог вскоре написать диссертацию на степень доктора. Не мог, говорим, но почему? Главным образом потому, что он хотел представить на степень доктора не иначе, как

такое сочинение, которое было бы плодом серьезнейших изысканий и в состоянии было бы удовлетворить самым притязательным научным запросам. Иван Данилович чувствовал в себе избыток духовных сил и желал, чтобы его сочинение на степень доктора вполне отражало на себе широту и глубину его познаний и представляло собой действительно ценный вклад в науку. Только в марте 1885 г. Иван Данилович напечатал и представил в совет Академии сочинение на степень доктора под заглавием «Церковный Устав (Типик)». В числе сочинений Ивана Даниловича, написанных до этого времени, есть и такие, которые, при самой легкой переработке, могли бы доставить ему докторскую степень, имеем в виду его исследования: «О песенном последовании» и «Митрополит Киприан в его литургической деятельности», но талантливый профессор знал, что эти произведения не вполне отражают на себе веские умственные качества и богатство его знаний, а потому составил обширное и блестящее по своим научным достоинствам новое сочинение для приобретения высшей ученой степени. Московская Духовная академия в июне удостоила его степени доктора богословия, в какой он и был утвержден Святейшим Синодом. Тотчас по получении известия об утверждении его в степени Св. Синодом совет возвел Ивана Даниловича в звание ординарного профессора. Но прежде чем последовало утверждение его в этом звании Св. Синодом... его не стало на свете.

Мир праху твоему, великий труженик науки!

Иван Данилович написал большое число сочинений, имеющих отношение к предмету его академических чтений — церковной археологии и литургике.<sup>1</sup> Перечислять их мы не станем. Все они носят один и тот же характер, рисующий дарования автора с самой привлекательной стороны. Иван Данилович всегда брал предмет исследования с какой-нибудь новой стороны, с какой он не изучался еще никем до сих пор. Он делился с читателями не тем, что знали кроме него и другие специалисты, но тем, до чего он сам дошел своим умом и своим трудом. В его сочинениях все так свежо, ново и оригинально, и потому прекрасно и в высшей степени ценно. Библиотека академическая и синодальная в Москве давали

<sup>1</sup> С 1870 г. гомилетика перешла к другому наставнику, и Иван Данилович остался преподавателем археологии и литургики.

возможность Ивану Даниловичу работать над материалом, почти неразработанным — рукописями, касающимися литургики. И как он любил эти библиотеки! Не проходило недели, чтобы он не взял двух-трех фолиантов и в придачу к ним какой-нибудь рукописи из библиотеки Московской академии. Кто из профессоров читал одновременно с Иваном Даниловичем лекции в Академии по субботам, тот всегда видел на одном из стульев профессорской сборной комнаты тук книг, перевязанных ремнем, и без расспросов знал, что это неизменный ученый багаж церковного археолога.<sup>1</sup> Ученые труды Ивана Даниловича приобрели ему известность между специалистами и по многим вопросам он стал авторитетом для них.

Учено-литературная деятельность Ивана Даниловича началась почти с первого же года его профессорской деятельности (первое его сочинение напечатано в 1869 г. в «Трудах Археологического съезда») и продолжалась до самой его смерти (последнее его сочинение «О постах Православной Церкви» напечатано в 4-й книжке «Прибавлений к Творениям св. Отцев» за 1885 г., вышедшей в сентябре).

Нравственный характер Ивана Даниловича был привлекателен. Мы не знаем, чтобы он когда-либо и с кем-либо становился в какие-нибудь неприятные отношения. Он жил со всеми в ненарушимом мире. Всегда добродушный, снисходительный, услужливый и дружественный, он пользовался общим уважением и любовью.

Болезнь, сведшая незабвенного труженика науки в могилу, уже давно обнаружилась в нем. Первый сильный приступ ее Иван Данилович перенес в 1874—1875 гг. Он пролежал на одре болезни в опасном положении в течение целого года. Жизнь Ивана Даниловича тогда была спасена, но здоровье его, видимо, ослабело. Из цветущего, свежего и крепкого здоровьем, после целогодичных страданий, он превратился в полустарца: борода его сильно засеребрилась, волосы наполовину выпали, лицо получило болезненную бледность. Физическая слабость с тех пор не оставляла его. Но как будто предчувствуя, что ненадолго хватит его сил, Иван Данилович с изумительной ревностью принялся за разработку своей науки. Каждый год приносил не один, а несколько ценных трудов,

<sup>1</sup> Последние 10 лет Иван Данилович жил в Москве и в Академию в Сергиев Посад приезжал на лекции и для заседаний Совета.

созданных талантливим профессором. В мае 1884 г. Иван Данилович окончательно слег в постель, пригвожденный к ней повторением прежней болезни, но в сильнейшей степени. С тех пор Московская Духовная академия ни разу не видела его в своих стенах. Временами возникала была надежда, что здоровье его поправится, но надежде этой, к прискорбию всех почитателей таланта Ивана Даниловича, не суждено было сбыться...

Одр предсмертной болезни был для Ивана Даниловича — кто не подивится этому? — ученым кабинетом. На этом одре он окончил свое докторское сочинение, напечатал и прокорректировал его; на этом одре составил свою последнюю статью «О постах Восточной церкви»; на этом одре он читал кандидатские сочинения студентов Академии; на нем же вел ученую беседу со студентами, желавшими писать кандидатское сочинение по предмету археологии: не будучи в состоянии от слабости говорить со своими питомцами, он иногда беседовал с ними записочками... Поистине, в «больном теле» жил «здравый ум». — В октябре Иван Данилович отправился в Ялту для поправления здоровья, но возвратился оттуда во гробе.

Иван Данилович заслужил лестную известность в сонме наших архипастырей. Его высокопреосвященство митрополит Московский Иоанникий, ценя его научные заслуги, позволил удержать за больным профессором штатное содержание во все время его продолжительной болезни и даровал разрешение отправиться ему на юг для климатического лечения. Другой архипастырь, лично знавший покойного, после ознакомления с его докторской диссертацией, недавно писал из Петербурга в Академию: «Поберегите Ивана Даниловича!»

Московская Духовная академия в лице покойного понесла не вознаградимую потерю.

Иван Данилович в полном смысле был «благой раб» Христов, и уповаем, что он «внидет в радость Господа своего».

Погребение И. Д. Мансветова происходило в Новодевичьем монастыре 26 декабря. Заупокойную литургию и панихиду совершал о. ректор Московской Духовной академии протоиерей С. К. Смирнов. По окончании литургии о. ректором Академии сказано было слово, в котором проповедник охарактеризовал почившего профессора как ученого и как человека. Перед началом панихиды сказана

была речь доцентом Н. А. Заозерским, который в бытность свою студентом Московской Духовной академии слушал лекции у Ивана Даниловича. Кроме речи г-на Заозерского сказана была речь студентом Академии г-ном Сабчаковым и затем на могиле произнесено было доцентом И. А. Татарским прочувствованное стихотворение. Отдать последнюю дань уважения почившему профессору и ученому деятелю собралось 26 декабря немало народа; тут были наставники и сослуживцы Ивана Даниловича по Московской Духовной академии, члены Археологического Общества вместе со своей председательницей, графиней Уваровой, и многие другие лица, близко знавшие Ивана Даниловича или учившиеся у него в Академии.\*



---

\* Так сообщают современные событию «Московские Церковные Ведомости».





## КРИТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМЕТКА

**По поводу «Истории христианской Церкви»,  
составленной применительно  
к семинарской программе по этой науке  
(Смирнов Е. Рязань, 1872. Выпуски I и II)\***

Преобразование Духовных семинарий по новому Уставу заставило нашу учебную церковно-историческую литературу по общей церковной истории в таком печальном состоянии, что учебный комитет при Св. Синоде, издавая новую программу по этому предмету, должен был сказать, что у нас «нет учебника, который бы *хотя сколько-нибудь* соответствовал и научным требованиям, и новой постановке церковной истории в семинариях». И действительно, трудно было остановить внимание на каком-нибудь учебнике по общей церковной истории и рекомендовать его в руководство при преподавании этого предмета в семинарии.

Учебник церковной истории, издаваемый г-ном Смирновым, возбуждает интерес вдвойне, как потому, что все существующие учебники по данному предмету мало достигают своей цели, так и потому, что он назначается собственно для семинарий, вот уже несколько лет, с начала преобразования их, ждущих себе учебника — и тщетно.

---

<sup>1</sup> Выпуск I обнимает 1–313 гг. по Р. Х., второй — 313–1054 гг. Третий выпуск обещан автором в непродолжительном времени и должен заключать в себе историю христианской Церкви за остальное время до наших дней, за исключением истории Русской Церкви.

\* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения» за 1873 г. Кн. I. С. 91–113.

Мы не имеем в виду делать обстоятельного разбора труда г-на Смирнова, а сделаем лишь несколько замечаний, которые бы значили интересующихся судьбами церковно-исторической науки с этим трудом.

Начнем наш обзор с самого плана сочинения и расположения частных материалов в нем. Но прежде чем сказать свое слово суждения относительно этого предмета, нужно решить вопрос, следует ли отвечать автору за план и расположение предметов, когда он пишет применительно к семинарской программе, составленной не им самим? Автор был бы не ответственен в данном случае, если бы писал свой учебник, прямо и безусловно следуя семинарской программе. Но дело в том, во-первых, что автор пишет не по программе, а только *применительно* к ней, во-вторых, само содержание труда показывает, что автор отступает от программы, где находит это почему-либо нужным. А потому автор, по нашему мнению, должен отвечать за план своего учебника, хотя он и не принадлежит ему вполне. Автор в иных случаях отступает от узаконенной программы, и это у него иногда совершается ко благу для систематического изложения науки, а иногда во вред для такового изложения. Он хорошо сделал, когда уклонился от плана, начертанного программой в порядке изложения научных христианских школ в IV и V вв. Программа, следуя учебнику Курца, помещает изложение Антиохийской и Эдесско-Нисибинской школ прежде Ново-Александрийской школы. Но такой порядок, кажется, ничем не может быть мотивирован. Ни хронология не дает права на это, потому что Ново-Александрийская школа со св. Афанасием во главе слагается ранее, чем Антиохийская школа, представляемая собственно Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским; ни предпочтение одной школы перед другой, потому что Ново-Александрийская школа создает все православное течение богословствования своего времени. Словом, отступление автора от программы вполне основательно. Нельзя сказать того же самого об изложении автором монархианства прежде монтанизма, когда программа, совершенно справедливо, по нашему мнению, требовала, чтобы, напротив, монтанизм излагался прежде монархианства. Автор в этом случае, кажется, потому отступил от программы, что он не признает монтанизм ересью, а считает его скорее внутренним расколом (Вып. I. С. 161), а потому и не хочет излагать его между двумя еретическими направлениями —

гностико-манихейским и монархианским. Но, во-первых, монтанизм гораздо более ересь, чем раскол, потому что монтанисты слишком унижительно смотрели на новозаветное откровение, считая его ниже их самоизмышленных пророчеств, потому что истинно благодатный период Параклита начинали только с самих себя, потому что отрицали иерархию (а не отделялись только от нее). Во-вторых, сама хронология требовала, чтобы монтанизм был раскрыт в учебнике не позже монархианства. Автор так же отступил от программы в группировке апологетических сочинений первых трех веков, разделив их на два разряда вместо трех, сводя их к двум группам: апологии, поданные к правительству, и апологии научного характера (Вып. I. С. 137), выпустив рубрику «апологии против язычества вообще». Напрасно автор так поступил; при его группировке ему пришлось к апологиям с научным характером отнести и апологию Минуция Феликса, которая никак не может быть отнесена к апологиям подобного вида. Автор иногда делает сверхдолжное, пополняет программу. Так, он рассказывает оригенистические споры (Вып. II. С. 9, 69). Но автор дал место этому предмету, по нашему мнению, не надлежащее. Ему лучше всего об этом было бы сказать в отделе о церковной литературе, где говорится о Ново-Александрийской школе; рассказывая о Ново-Александрийской школе, автору следовало бы, пожалуй, сказать и о судьбе Старо-Александрийской школы. При теперешнем же расположении автором материалов выходит, что читатель знакомится сначала с упадком Александрийско-Оригеновой школы и таким образом считает дело с ней поконченным (Вып. II. С. 69 и сл.), а потом позднее встречается с известиями о происхождении Ново-Александрийской школы из-под влияния Оригеновой и значении этой последней школы для первой (Там же. С. 9, 126). Нам кажется еще, что автор сделал менее изменений в изложении своего учебника сравнительно с программой, чем сколько следовало бы, как скоро автор взялся за это. Неужели автор не чувствовал неудобство излагая под рубрикой «ереси и секты» (С. 1–366) сведения о хилиазме? Легко ли было говорить автору о Папии Иерапольском, Иустине Философе и Иринее Лионском как о еретиках или сектантах-хилиастах (Вып. I. С. 164)? Собственно говоря, хилиазм не был ни ересью, ни сектой, как хочет того программа (не понимает ли программа под сектой что-нибудь извинительно еретическое, мы же под сектой понимаем ветвь ереси?). Поэтому о

хилиазме следовало бы сказать там, где говорится вообще об учении Церкви II и III вв., отнеся его к особым мнениям, отринутым большинством церковных авторитетов. Автор, правда, говорит о хилиазме «как известном учении», а не как секте, но в таком случае незачем было и говорить о нем в отделе о ересь. Программа далее вынуждает дать место сведениям о церковной иерархии IV–VIII вв. после других отделов, после изложения истории ересей, соборов, богословской науки. Но на месте ли постановка изложения истории иерархии после всего этого? Не думаем. При таком распределении предметов выходят следующие логические неловкости — приходится сначала ознакомиться с участием императоров на соборах и их отношениями к раскрытию церковной догмы, а потом узнавать как новость (в отделе об иерархии), что императоры так-то и так-то относились к соборам и церковному учению в его утверждении, приходится узнавать сначала как действовали иерархи (на соборах и в богословских школах), а потом — что это за явление такое: иерархи данного времени (в отделе об иерархии), сначала знакомиться с деятельностью патриархов, а потом — с происхождением патриаршества и пр. Вообще, следовало бы, кажется, излагать состояние церковной иерархии данного времени прежде других отделов из так называемой внутренней церковной истории. Или по программе: мы сначала знакомимся с соборами, с учением, на них разбираемым, и опровергаемым, и утверждаемым, а потом уже, после, в отделе «о богословской науке» узнаем, откуда взялись такие или другие учения, т. е. сначала узнаем следствия, а потом причины явления. Мы думаем, что автор разбираемого нами учебника сознавал все неудобства систематического раскрытия своего дела, как скоро его вести так, как требует программа (отсюда-то у него и происходят некоторые, так сказать, забегаания вперед в изложении учебника, например, в истории Вселенских соборов мы уже знакомимся с антиохийским богословским направлением и пр.), и, однако же, ничего не сделал для устранения подобных неудобств.

Вообще, учебник со стороны плана немало страдает от того, что он слишком близко держался программы в расположении предметов. Мы, быть может, более распространились о плане разбираемого труда, чем сколько требовалось бы от нашей заметки, но нужно сказать в наше оправдание, что план в учебнике очень не последнее дело. Историческая наука, *по самой природе* своей непосledo-

вательна, она в этом случае далеко уступает наукам философским и богословским, вообще теоретическим, но тем больше требуется научного искусства, чтобы история становилась достойной имени науки. История только тогда достигает научной систематизации, когда в изложении ее всё последующее будет вытекать и проясняться предыдущим, когда от более простых элементов будут переходить к более сложным. Всего этого нельзя находить в учебнике, как скоро он будет излагать следствия ранее причин, говорить о деятельности лиц, прежде чем сказать о самих этих лицах, и пр. Это не научно, и в педагогическом отношении сопряжено с неудобствами. Этого недостатка далеко не избегает учебник г-на Смирнова, хотя, может быть, он и не признает себя виновным в подобном случае.

Но обратимся к тому, за что автор должен быть безусловно ответственен, к содержанию его «Истории», к рассмотрению характера научных приемов и способов выполнения автором своей задачи. Прежде всего, в этом отношении нужно заметить, что в рассматриваемом труде мы встречаемся не с ученым, издающим в свет плод своих многолетних и серьезных работ. Не из чего не видно, чтобы автор самостоятельно и глубоко изучил церковно-исторические материалы, в сочинении также нельзя встретить ничего такого, что бы обличало самобытную работу автора; нет никаких научных результатов, которые бы говорили, что автор самолично добыл их. Но, тем не менее, повсюду заметно, что автор знаком с лучшими иностранными пособиями по церковно-исторической науке, а главное — усвоил их вполне сознательно (Неандер, Курц); впрочем, и здесь нужно оговориться: автор знаком с иностранными курсами по церковной истории, но нельзя сказать, чтобы он читал и церковно-исторические монографии, какими так богата немецкая литература. Говорим это, впрочем, не с тем, чтобы поставить все это в вину автору, а единственно с тем, чтобы не требовать от автора многого.

Рассматривая содержание «Церковной истории» нашего автора, мы замечаем, что он не хочет просто довольствоваться изложением фактической стороны дела, но старается более или менее осмысливать материалы, находящиеся у него под руками. Он желает приглядываться к той исторической связи, в которой события текут в их исторической действительности. Каждый более значительный исторический факт из последующей истории рассматривается в зависимости от фактов протекшей истории, автор стре-

мится дать ему определенное место в цепи событий, оценить его по его значению, а не просто рассказать, поставив под известную рубрику. Поэтому в его рассказе события являются взаимно обуславливающими себя в своем происхождении, законосообразными, а не случайно возникшими неизвестно откуда. Словом, автор всматривается во внутреннюю сторону церковно-исторической жизни. Всему этому, конечно, посвящено в сочинении не очень много места, но больше и нельзя было дать в учебнике, назначенном для элементарного ознакомления с наукой. В особенности в таком именно духе автор ведет важнейший из отделов в церковной истории — историю ересей, важнейший, поскольку к нему примыкает история Вселенских соборов и деятельность знаменитейших отцов Церкви. Так, в истории Церкви первых трех веков автор, рассматривая перспективу ересей этого периода, говорит: «В появлении еретиков, искажавших божественное, неизменное учение христианской Церкви, есть некоторого рода последовательность и система, а именно нисхождение от общего к частному. Следовало ожидать, что на первых порах вследствие вступления в Церковь иудеев и язычников, не хотевших вполне отказаться от иудейства и язычества, а потому смешавших христианское учение с языческими и иудейскими воззрениями, появятся еретические заблуждения относительной всей системы христианского вероучения, а не отдельного какого-либо пункта. Так действительно и было: с одной стороны, явились еретики иудействующие (евиониты), с другой — язычествующие (гностики и манихеи). Когда лжеучения этих еретиков были поражены Церковью и уже стали отживать свое время, на смену их появляются другого рода ереси, выросшие уже на христианской почве. Предметом их служит главный догмат христианства о троичности Лиц в Божестве — это ереси антитринитариев» (С. 96). Указав такую общую точку зрения на течение еретических движений, автор берет на себя труд и в частных случаях по отношению к этим ересям выяснить их существо и характер и те условия, при которых они должны были рождаться и рождались. Отсюда приступая к изложению ереси антитринитариев, одной из важнейших ересей первых трех веков, автор в таких чертах обозначает сферу, из какой вышло это явление: «Учение о едином Боге, бывшее главным догматом иудейской религии, сделалось главным догматом и христианской религии. Но в христианстве, как религии совершеннейшей, этот дог-

мат раскрыт точнее, чем в иудействе, а именно: христианство предлагает учение о едином Боге в трех Лицах. С самых первых времен Церковь содержала это учение именно так, как оно заключается в Откровении. Но нашлись люди, для которых простая вера в откровенное учение о Св. Троице казалась недостаточной. Получив научное образование и усвоив себе привычку разрешать все вопросы и явления жизни по началам разума и науки, некоторые из христиан решились и догмат о Св. Троице подвергнуть научному рассмотрению. Ставя вопрос, как один Бог может быть в трех Лицах, они находили, что допущение единства и троичности в Боге в одно и то же время есть само в себе противоречие, не допускаемое требованиями разума, почему и пришли к признанию только единства в Боге и отрицанию в Нем троичности. Державшиеся такого учения признаны были Церковью за еретиков, называвшихся монархианами» (С. 156–157).

Небезынтересно, для характеристики научной постановки исторических вопросов автором, проследить за его изложением истории важнейших ересей с IV в., вызывавших своим появлением и распространением деятельность Вселенских соборов, так как в этом изложении автор с особенной внимательностью смотрит за связью и последовательностью явлений, сменявших одно другое на церковно-исторической сцене. «Вопрос о Св. Троице, — говорит автор, рассматривая появление арианства, — возбуждаемый в III в. антитринитариями, на соборах против них был разрешен в положительном смысле признанием троичности в Боге; оставалось определить учение о взаимном отношении лиц Св. Троицы. В Александрийской церкви, после борьбы с Савеллием Птолемаидским (главнейшим из антитринитариев) и после многих колебаний учителей этой Церкви в разрешении сего вопроса, у большинства установилось такое воззрение, что лица Св. Троицы, имея одно божественное существо и будучи равны между собой по достоинству, в то же время имеют отдельное одно от другого личное бытие. Но Арий, которого, как человека богословски образованного, также занимал вопрос о Св. Троице, не разделял таких воззрений александрийских учителей. Учение это, по его мнению, заключало в себе противоречия, неразрешимые и необъяснимые для разума. Так, если признать, что лица Св. Троицы имеют одинаковое достоинство и вообще равны между собой, то выйдет три Бога, а это противно веро-

ванию Церкви в единого Бога; и если признать, что лица Св. Троицы имеют одно божественное существо, то между ними не будет различия, а отсутствие различия приведет к слиянию трех Лиц в одно и к отрицанию троичности, т. е. к ереси Савеллия. Чтобы выйти из таких, в сущности, мнимых противоречий, с сохранением единства и троичности Божества, Арий изобрел свою известную теорию об отношении Сына Божия к Отцу» (Вып. II. С. 43–44). Известно, что дальнейшим важнейшим продолжателем в раскрытии арианских доктрин был патриарх Македоний (II Вселенский собор), поэтому естественно появляется вопрос: как относится это новое лжеучение Македония к учению первого виновника церковных смут IV в. — Ария? Автор ставит своей задачей определить это сродство двух знаменитых ересиархов и зависимость учения одного от учения другого и разъясняет, при какой комбинации мысль Ария о творении Сына Божия приводит Македония к последовательному учению о тварности Св. Духа, третьего лица Св. Троицы (С. 64). Переходя затем к рассмотрению христологических движений (несторианских, монофизитских и монофелитских), автор не обходит серьезного вопроса: откуда, из каких элементов взялось и сложилось новое несторианское лжеучение, сменившее в церковно-исторической жизни арианство? Свой взгляд на вопрос автор высказывает в следующих словах: «К концу IV в., после борьбы с разного рода еретиками, Церковь вполне раскрыла учение о лице Господа Иисуса Христа, доказав, что Он есть Бог и вместе человек. Остался только неуясненный вопрос об образе соединения в его лице Божественной и человеческой природ. Этот вопрос стал теперь на очереди. Ересь Нестория была первой из ересей, развившихся при решении данного вопроса. Она вышла, подобно ереси Ария, из Антиохийского училища. Богословам Антиохийского училища казалось непонятным и даже невозможным учение о соединении двух природ, Божественной и человеческой, ограниченной и неограниченной, в одно лицо Богочеловека». Отсюда и вышла, по воззрению автора, несторианская доктрина, разделявшая два естества во Христе до несоединимости к одному лицу, представителями и выразителями которой ранее Нестория были Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский (Вып. II. С. 85–86). Несторианство в последовательном течении еретических идей V в. сменилось монофизитством: в каком отношении эта новая ересь стоит к предыдущей —



вот вопрос, на котором обязан остановить свое внимание историк и который нашим автором разрешается в следующих, обращенных к рассмотрению существа дела, суждениях: «Между приверженцами Кирилла (борца против несторианства, епископа Александрийского) еще во время несторианских споров была еретическая партия, развивавшая учение о соединении двух природ в едином лице Иисуса Христа в смысле, совершенно противоположном несторианству, и также еретическом. Как несториане давали перевес человеческой природе над Божественной, от чего Господь Иисус Христос представлялся у них простым человеком, только носящим в себе Божество, так, напротив, еретическая партия приверженцев Кирилла давала перевес Божественной природе над человеческой и представляла Господа Христа только Богом. Как несторианские воззрения вышли из Антиохийской школы, так и противоположные им воззрения еретической партии приверженцев Кирилла вышли из Александрийской школы. Александрийские богословы, погружаясь в таинственное созерцание догматов веры, смотрели на лицо Христа преимущественно как на Божественное, так что Его человеческая личность становилась у них как бы второстепенной. Доведенные до крайности во время несторианских споров, эти взгляды разрешились еретическим учением о полном слиянии в Иисусе Христе Божественной и человеческой природы, отсюда учение, называемое монофизитством» (Вып. II. С. 97). Что касается остального члена в цепи христологических ересей — монофелитства, то автор и это последнее явление излагает в связи с предыдущими еретическими движениями, рассматривая оное «как продолжение или даже видоизменение ереси монофизитов» (Вып. II. С. 114).

Указав приемы научного рассмотрения автором истории ересей, мы должны сказать, что автор и при других случаях остается, насколько возможно, верным этому методу. Рассмотрение внутренних, выражаемых фактами, сторон истории останавливает преимущественное его внимание. Отсюда изложение так называемой внешней истории христианства занимает у него менее места, чем рассмотрение внутренней истории. Так, деятельность христианских императоров против язычества, довольно богатую фактами, он пробирает довольно быстро (Вып. II. С. 3–5, 11–12), но зато тем более дает места истории внутренних отношений Церкви. История церковной иерархии и церковного устройства у него изложена с пол-

нотой, с какой, кажется, она еще ни разу не появлялась в наших учебниках. История Вселенских соборов не останавливается на бесплодном перечислении часто многочисленных заседаний св. отцов, каковое перечисление, в большинстве случаев, утомляя внимание читателя, не дает настоящих понятий о действиях собора. Автор, избегая подобной, вовсе ненужной в учебнике подробности, останавливает мысли читателя лишь на главнейших фазах соборных деяний. Кстати сказать, нам очень понравилась мысль автора при изложении II Вселенского собора привести в двух параллельных столбцах символ Никейский и Константинопольский, т. е. Символы двух первых Вселенских соборов, причем происхождение теперешнего Символа уясняется с полной наглядностью. — С такими же качествами выясненного и хорошо обдуманного рассказа находим в сочинении автора и повествования о развитии папства и причинах разделения Церквей и самом этом событии, и пр. Вообще автор настолько владеет церковно-историческим материалом, что он легко у него отливается в данную форму.

Но рядом со светлыми сторонами разбираемого сочинения в нем мы встречаем и такие отделы, которые далеки от того, чтобы удовлетворить требованиям научности. На этих отделах с отрицательными качествами мы и остановим теперь наше внимание. Программа требует, чтобы церковная история после введения в науку открывалась изложением состояния язычества и иудейства перед пришествием Христа и сведениями об основании Христом Спасителем Церкви на земле. Она говорит: «После общепринятого введения в церковную историю должны быть сообщены краткие предварительные сведения, с одной стороны, о состоянии рода человеческого перед явлением Христа Спасителя на землю, а с другой стороны — об Иисусе Христе и основании им Церкви. Такие сведения необходимы потому, что без предварительного очерка, изображающего состояние иудейского и языческого мира, останутся непонятными в истории Церкви ни ее отношение к иудейству и язычеству, ни пути Промысла, приготавливающего человечество к принятию Искупителя, а без предварительных сведений о Божественном Основателе Церкви и характере основанной им Церкви, *не удобно* было бы и *начинать самую историю Церкви*». Сообразно с этими требованиями, совершенно законными, автор после введения (в котором он, впрочем, мало говорит от себя определенного, а повторяет лишь

слова программы) изображает политическое, нравственное и религиозное состояние иудеев и язычников перед рождением Христовым. Но вот в чем дело: программа желает, чтобы через подобное изображение указанных явлений сделались «понятными отношение христианской Церкви к иудейству и язычеству и пути Промысла, ведущие человека к принятию Искупителя». Между тем, очерк автора, иудейства и язычества, ничего из этих целей не достигает. В общем, его взгляды в данном случае выражаются в убеждении, что и язычество, и иудейство перед пришествием Христа из рук вон были плохи, в особенности в религиозно-нравственном отношении. «Род человеческий, — говорит автор, — до пришествия Спасителя глубоко упал в религиозно-нравственном отношении. После неудачных попыток найти спасительный исход из того жалкого положения, в котором он находился, он как бы пришел в отчаяние и погружался все более и более в нечестие» (Вып. I. С. 19). Во-первых, из такого указания нисколько не уясняются пути Божественного промысла, ведущего род человеческий к принятию Искупителя, ведь не в том же в самом деле выражалось такое действие Промысла, чтобы человечество стало в жалкое положение, погрузилось в нечестие? Промысл есть благо, и, следовательно, он должен проявлять свое действие в добре, а не во зле, как, пожалуй, выйдет с точки зрения автора. Во-вторых, такое изображение нимало не уясняет взаимного отношения христианства с одной стороны, язычества и иудейства — с другой. Если так низко упало человечество, как представляет дело автор, то отсюда объяснялась бы одна сторона этих отношений — антагонизм обществ языческого и иудейского с христианством, гонения и противодействие первых второму, но ничуть не объяснялись бы великие успехи христианства между язычниками и иудеями, ведь христианство не только отвергалось, но и сердечно и искренно принималось людьми. Откуда же это явление? Неужели, чтобы принять христианство, для этого нужно было как можно более нравственно пасть? Неужели зло могло охотно идти навстречу высочайшему добру — христианству? Нам кажется, изображение автором данного предмета тогда бы достигало цели, когда бы он, вчитавшись в послания апостола Павла, изобразил язычество с двух сторон — со стороны нравственного упадка и со стороны существования в нем элементов, влекших его к исканию истины и добра. В таком же роде следовало бы начертать и картину иудейства.

Теперь посмотрим, в чем состоят в сочинении г-на Смирнова требуемые программой предварительные сведения об основании Иисусом Христом Церкви на земле. Мы находим эти сведения неудовлетворительными, мало служащими своему назначению приготовить читателя к пониманию христианской истории. В чем заключаются, в самом деле, эти сведения? Главным образом, в кратком повторении сказаний о жизни и деятельности Христа, — сказаний, какие можно найти во всяком учебнике, назначенном для первоначального ознакомления детей с лицом Искупителя, и какие просто придется упускать при изучении церковной истории по сочинению г-на Смирнова, как наперед известные. Вопрос-то в том: нужно указать главные формы Церкви, основанной Христом, какие легли в основу дальнейшего течения церковно-исторической жизни. Какие же это формы? Ответа на этот вопрос у автора, собственно, нет. Автор говорит только, что Иисус основал Церковь, уча народ истинной религии, предлагая правила нравственности и предоставляя все это в дальнейшем течении Своим преемникам, апостолам, которым даровал все правила священноначальников учить, священнодействовать и управлять (С. 23–26). Но все это слишком обще и недостаточно. Главное в основании Иисусом Христом Церкви — это, по автору, учреждение иерархии в лице апостолов с правом учить, править и священнодействовать. Но с этим только и доказывается как законный элемент в дальнейшей христианской истории — иерархия. Что же касается раскрытия богослужения, христианской науки и пр., то эти явления не находят себе обоснования в лице и деятельности Христа. Нам кажется, что когда говорят, что Христос основал Церковь на земле, то следует в жизни и деятельности Христа найти основания для дальнейшего развития Церкви в ее главных формах. Нужно доказать, как относится к учению Христа дальнейшее раскрытие христианских догматов в Церкви, как относится усложнение христианских богослужебных форм в дальнейшей истории к Христовой проповеди о поклонении Богу в духе, как относится христианская наука к неизменной доктрине Христовой. Если будет доказано, что жизнь и деятельность Христа имеют в себе элементы, на которых все это коренится, с которыми все это тесно связывается, в таком случае дальнейшая история будет истинно христианской. Если же такого соотношения не указано, если дальнейшее течение христианской истории не поставлено в связь с лич-

ностью и делами, и учением Христа, в таком случае половина явлений в области последующего течения истории Церкви будет казаться аномалией, отступлением от первоначального образца Церкви, историей человеческой, а не христианской. Словом, Христос должен быть и есть исходным пунктом христианской истории, поэтому в Нем должны быть указаны все зерна дальнейшего церковного развития. Христос должен являться Основоположителем всех главных сторон церковной истории, а без этого церковная история будет основываться в дальнейшем течении на самой себе, помимо Христа. Так и выходит у автора. Само определение у него церковной истории шире, чем какой является Церковь, основанная Иисусом Христом, по изображению автора. Где, далее, у автора основания для того, чтобы говорить о христианской науке, об устройении христианского культа в дальнейшем ходе земного бытия Церкви, когда Христос не учреждал школ, не установил культа? Христова Церковь и Церковь дальнейших веков являются не тождественными одна с другой, как скоро не указано, что Церковь, основанная Христом, есть образец, общий тип всего исторического развития Церкви в главнейших моментах. Этот вопрос об основании Церкви Иисусом Христом, по нашему мнению, требовал более серьезной разработки, чем как находим это у автора. Автор не изобразил Христа как Основателя будущей христианской Церкви. Однако же, это совершенно необходимо.

К самым же неудачным отделам в церковной истории г-на Смирнова нужно отнести отдел о духовном просвещении и богословской науке. За устранением патристики из круга наук семинарского преподавания, на долю церковной истории выпадает задача сообщить главнейшие сведения из истории христианского просвещения. Но автор в своей «Истории» не всегда достаточно удовлетворяет подобной задаче. Автор, кажется, слишком мало знаком с этой областью церковно-исторического материала, чтобы в кратких очерках мог дать решение вопросов по истории христианского просвещения. Нам кажется, прежде всего автор не уяснил настоящим образом даже самого вопроса о том, в каком роде следует вести отдел о христианской науке. Его понятие о богословской науке настолько шатко, что он готов, кажется, смешивать богословскую науку, по ее стремлениям, с ересью. В самом деле, вот как он определяет богословскую науку: «Начало богословской науки положено

было образованными язычниками, принимавшими христианство. Не удовлетворяясь простой верой в откровенное учение, они хотели не только верить, но и знать, почему следует верить именно так, а не иначе, а для этого желали видеть христианское вероучение изложенным научно, в системе» (Вып. I. С. 175). Но автор из такого же стремления выводит и ереси, например, монархианство (ср.: С. 157). Т. е. определение христианской науки в ее задаче у автора слишком обще и невразумительно. Затем автор сообразно с программой разделяет историю богословской науки II и III вв. на два отделения: на богословское направление, отвергавшее участие разума в понимании веры, и научное направление, допускавшее участие разума в данном случае. Но такое разделение довольно странно: разве возможно научное направление, в чем бы оно ни состояло, без участия разума? Это вещь немыслимая. И каким образом у автора к числу представителей направления, отвергавшего участие разума в понимании Откровения, относится св. Ипполит Римский, когда известно, что он был способен иногда вдаваться в такие же тонкости, как и Ориген? Мы думаем, что автор слишком буквально понял выражения программы о двух направлениях, с участием и без участия разума, в постижении религии; дело идет о направлениях, из которых одно сближалось с философией, поставляло в связь философские идеи с истинами откровенными, а другое — вовсе чуждалось такого панибратства с философией; в этом и состоит, что одно направление стояло за право разума, а другое шло против этих прав в богословской науке. А иначе, повторим, какая же возможна наука без разума?

Впрочем, наши замечания о недостаточности раскрытия истории христианского просвещения в книге г-на Смирнова главным образом относятся к периоду с IV по IX вв. Здесь в особенности, несмотря на богатство церковной литературы IV и V вв., раскрытие автора как-то особенно бедно и безжизненно — в данной области. Ясного представления из «Истории» г-на Смирнова нельзя вынести почти ни об одном представителе христианской науки периода ее процветания. Так, блестящая Ново-Александрийская школа вовсе не характеризуется в ее представителях. Какое, например, представление можно вынести из характеристики, сделанной г-ном Смирновым относительно св. Афанасия Александрийского? «Его четыре “Слова” против ариан представляют полнейшее

опровержение всех возражений ариан. В этом сочинении Афанасий обнаружил как глубокое знание Св. Писания и знакомство с диалектикой, так и свой необыкновенный богословский талант. Теми же достоинствами отличаются и другие его догматические сочинения, например...», затем следует перечисление других сочинений Афанасия — и конец (Вып. II. С. 126). В этом роде составлены и другие характеристики литературных трудов представителей Ново-Александрийской школы. Св. Василий Великий был «многосторонний писатель», «основательно опровергает софизмы ариан» (С. 127). Св. Григорий Богослов отличается «ясным и созерцательным пониманием догматов» (С. 128) и пр. Понятно, как мало определенного можно вынести из чтения подобных характеристик. Будешь знать, что все представители Ново-Александрийской школы были очень умны и основательно писали — и только.

Не лучше изложение христианского просвещения у автора и в среде Антиохийской школы, и даже еще слабее. Прежде всего, сделанное г-ном Смирновым определение Антиохийской школы совершенно неуместно. Он определяет эту школу так: «Антиохийская школа отвергала всякую отвлеченность в понимании догматов. Она стремилась к ясному и отчетливому пониманию христианского вероучения, все таинственное (?) и непонятное в нем старалась объяснить согласно логическим требованиям рассудка и сделать вполне понятным (?), так чтобы для каждого верующего не оставалось никакой тайны в вероучении (!)» (Вып. II. С. 130). Автор, очевидно, смотрит на Антиохийскую школу как на решительно рационалистическую. Пусть так; но во всяком случае под это определение отнюдь не подходят те представители этой школы, о которых автор говорит непосредственно вслед за тем. В самом деле, разве может быть приложено такое понятие о школе к Кириллу Иерусалимскому, Иоанну Златоусту и Феодориту Киррскому, о которых автор говорит как о выразителях указанного направления? (Да еще Кирилл-то и не может быть относим к Антиохийской школе; автор его относит к ней, кажется, только потому, что он некоторое время, по уверению автора, колебался между арианской и никейской доктриной). Правда, иногда приблизительно к тому определению, как автор определяет Антиохийскую школу, относят ее и другие историки, но когда делают это, то говорят о Диодоре Тарсийском и Феодоре Мопсуестийском как рационалистах-антиохийцах. Автор же

ни словом в настоящем случае не говорит ни о том, ни о другом; а говорит вместо них о Златоусте и Феодорите, которые со своей литературной деятельностью под определение автором школы, как умеренные антиохийцы, подойти не могут. В частности, и понятия о Златоусте и Феодорите и их богословских трудах у автора не совсем точны. Отправляясь от своего понятия об Антиохийской школе, он говорит о Златоусте: «*Не доверяя аллегорическому* изъяснению, он обращал преимущественное внимание на буквальный смысл» (С. 131). Правильнее было бы о Златоусте сказать так: *не отвергая* аллегорического изъяснения, он держался по преимуществу буквального смысла. Также неверно представление автора, будто Феодорит, как толкователь Св. Писания, «чужд аллегоризма» (С. 132). Должно быть, автор не знает, в каком духе, например, Феодорит толкует книгу «Песнь песней», иначе он опять сказал бы, что и Феодорит «не чужд аллегоризма». В этом, между прочим, и заключается их различие от Диодора и Феодора, что они не настолько чуждались аллегоризма, как эти последние. Ошибочно также мнение автора, будто Феодорит в книге «Басни еретиков» рассматривает все ереси, «кончая монофизитством» (С. 132); нет, Феодорит оканчивает свой обзор еретиков несторианством, а не монофизитством. Вообще, изложение автором греческой богословской науки IV и V вв. так бедно и скудно, что в этом отношении у него почему-то лучше изложены сведения даже о западных писателях за тот же период.

Нельзя одобрить и его очерка духовного просвещения от VI до IX вв. К чему, например, автору нужно было говорить о такой мало замечательной в истории личности, как Леонтий Византийский? Таких писателей, как Леонтий, можно найти много, но о них безгрешно можно ничего не знать. Более уместно говорит автор в этом очерке о преп. Максиме Исповеднике как писателе, но вот странно: почему автору вдруг вздумалось отметить некоторые не особенно важные пункты учения Максима, чего он не делал раньше, говоря о других церковных писателях? Уж не потому ли, что подвернулся под руку Неандер, у которого приводятся в его «Истории» именно эти пункты Максимова учения? И разве можно утверждать, что Максим мистицизмом напоминает Григория Нисского (С. 140)? Григорий не был мистиком; мистицизмом Максим напоминает сочинения Дионисия Ареопагита, а не Григория. Впрочем,



изложение богословской литературной деятельности преп. Иоанна Дамаскина в том же очерке, при своей краткости, однако же, удовлетворительно.

Вообще, отдел церковной литературы в церковной истории, назначенный по программе пополнить пробел патристики в семинарском курсе, в книге г-на Смирнова далеко не может достигать цели. Он составлен больше для формы, т. е. только потому, что он требуется программой, но автор не имел сил достаточно сладить с ним.

В заключение нашей заметки позволим себе указать на некоторые мелкие погрешности, неверности, неточности в труде г-на Смирнова, замеченные нами при беглом просмотре книги.

Автор недостаточно крепко утвердился на какой-нибудь определенной мысли: были ли христианские апологии II в., подаваемые императорам, полезны для благополучия христианского общества, или нет. Отсюда при одном случае (Вып. I. С. 109) он утверждает, что «изданию, отчасти благодетельного для христиан, закона (императором Адрианом) содействовали апологии Кодрата и Аристида», а при другом случае уверяет (С. 137), «что все подобного рода апологии (т. е. подаваемые правительству. — А. Л.) не достигли своей цели, почему вскоре и прекратились». Что-нибудь одно: или апологии были бесполезны, или же они были полезны — к чему у автора такая двойственность взгляда на дело?

Автор старается вывести происхождение митрополитанской власти в Церкви II и III вв. из совпадения центров христианского управления с центрами гражданского управления, и округи последнего управления, по мнению автора, определяли собой границы митрополичьей власти. Все это так; но у него нет ясного представления о гражданском устройстве Римского государства данного времени, и его объяснения как-то запутываются в употреблении терминов (Вып. I. С. 208).

По мнению автора, епископ Римский уже к концу III в. возвышался над всеми епископами Запада (Вып. I. С. 209). Но этим сказано слишком много. Если так, то откуда же вытекала продолжительная и упорная борьба Римской церкви с другими Церквями, например, Галльской, Африканской, Аквилейской в последующие века, когда папы сделались настолько притязательны, как они не были прежде?

К чему у автора приведено в рассказе о монархианах об Артемене, «что он называл свое учение древним, господствовавшим до папы Виктора, отступившего от этого учения» (С. 159)? Это известие без комментария не может иметь места в учебнике. Притом оно по своей темноте служит камнем преткновения даже для протестантских историков. К чему же это темное место было вносить в учебник, когда для характеристики этого еретика можно было бы привести другие известия, например, из того же Евсевия (Кн. 5, гл. 28), которых автор почему-то не привел?

В рассказе о новацианском расколе в Риме автор говорит о карфагенском пресвитере Новате, присоединившемся к этому расколу, что он присоединился к нему, потому что «видел и в римском расколе такое же стремление, как и в Карфагене (где он был в числе раскольников), стремление пресвитеров выйти из-под епископской власти» (Вып. I. С. 231). На это мнение автора нужно смотреть как на случайный фрагмент, отрывок, неведь какими судьбами попавший в учебник г-на Смирнова из какого-нибудь немецкого руководства, которым пользовался автор при составлении рассказа о сказанном расколе. Дело в том, что протестантские историки смотрят на этот раскол как на оппозицию пресвитерства против узурпаторски развивавшейся епископской власти, а потому и предполагают именно ту причину присоединения Новата к римским раскольникам, какую указывает и г-н Смирнов, но при нашей, православной, точке зрения подобное мнение не заслуживает внимания, так как мы производим епископат непосредственно от апостолов.

Автор утверждает, что, «по приказанию Феодосия Великого, языческие храмы всюду были разрушаемы» (Вып. II. С. 12). Напрасно г-н Смирнов приписывает Феодосию такую честь; он никогда не авторизовал разрушения языческих храмов каким-нибудь указом. Хотя Либаний и защищал языческие храмы, требуя от императора, чтобы храмы оставались неприкосновенными, но это не потому, чтобы Феодосий приказывал разрушать такие храмы, а потому что христиане самовольно допускали себе подобные действия.

Один и тот же случай с Феодоритом, епископом Киррским, автор рассказывает дважды, как два различных события с этим лицом. А именно, автор думает, что Феодориту дважды дано приказание от императора Феодосия II не выезжать из своей епархии за приверженность к Несторию (Вып. II. С. 95. Ср.: С. 98). По автору,

однажды приказано было не выезжать ему из епархии прямо за несторианство, другой раз — по обвинению в несторианстве со стороны монофизита Диоскора, архиепископа Александрийского. Смеем заверить автора, что только последний случай имел место в жизни Феодорита, а первого история не знает.

Автор очень настойчиво утверждает, что имя «патриарх» дано епископам первенствующих кафедр на IV Вселенском соборе (Вып. II. С. 156–158). На чем основывает г-н Смирнов свое мнение? Это мнение хотя и существует, но оно не имеет за себя достаточных доказательств, даже — никаких. Для учебника достаточно было бы привести мнение историка Сократа, что этот титул дан епископам указанных кафедр еще на II Вселенском соборе (Кн. 5, гл. 8). Это тоже не совсем твердое известие, но все же оно лучше того безосновательного, каким довольствуется г-н Смирнов.

Мы закончили наш разбор «Церковной истории» г-на Смирнова. Указанные нами недостатки не мешают ей, по нашему мнению, оставаться весьма полезной. История литературы, например, легко может быть в курсе семинарского преподавания пополнена в устных объяснениях наставниками. Поэтому желательно было бы, чтобы в семинарской педагогике был заменен устарелый учебник Иннокентия этим новым, специально и предназначенным, думаем, для этой цели. Сочинение г-на Смирнова, по легкости и живости изложения и занимательности рассказа, вообще может быть рекомендовано для чтения любителям духовной науки. Желательно было бы, чтобы труд г-на Смирнова увенчал полный успех.





## СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная лекция по ИСТОРИИ ЦЕРКВИ, прочитанная в Императорском Московском университете, 11 октября 1895 г. . . . .	5
Два пионера церковно-исторической науки у нас и немногие сведения о жребиях их преемников . . . . .	35
Взгляд на условия развития церковно-исторической науки у нас . . . . .	96
«Великий и в малом...» Московский митрополит Филарет . . . . .	114
В защиту Филарета, митрополита Московского, от нападок историка С. М. Соловьева . . . . .	151
Об участии мирян на соборах (Историческая справка) . . . . .	185
Уроки и примеры из истории древних соборов — применительно к предстоящему Всероссийскому собору . . . . .	220
Зачем бы нам нужен патриарх? (Из университетских лекций 1906 г.) . . . . .	254
Русский византист на служении церковно-исторической науке . . . . .	309
Преосвященный Порфирий Успенский (По поводу столетия со дня его рождения: 1804–1904 гг.) . . . . .	336
Иван Данилович Мансветов † . . . . .	357
Критико-библиографическая заметка. По поводу «Истории христианской Церкви», составленной применительно к семинарской программе по этой науке (Смирнов Е. Рязань, 1872. Выпуски I и II) . . . . .	364

**Алексей Петрович Лебедев**

**«ВЕЛИКИЙ И В МАЛОМ...»**

*Исследования по истории Русской Церкви  
и развития церковно-исторической науки*

Директор издательства: *О. Л. Абышко*

Редактор: *Л. А. Абышко*

Компьютерный набор: *Е. А. Хошимова*

Оригинал-макет: *А. Б. Левкина*

Издательство Олега Абышко,  
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

**По вопросам реализации книги обращаться:**  
*в Санкт-Петербурге*

Центр Православной книги «КИФА»  
Тел. (812) 468–2325, факс (812) 230–7801  
E-mail: KIFAKNIGA@yandex.ru

ИТД «Летний Сад»  
Тел. (812) 232–2104; e-mail: letsad@mail.wplus.net

ООО «Университетская книга»  
Тел. (812) 323–5495; e-mail: ukniga@sp.ru

*в Москве*

ИТД ГК «Гнозис»  
Тел. (095) 247–1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

ИТД «Летний Сад»  
Тел. (095) 202–5409; e-mail: letsad@aha.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)  
по почте пишите по адресу:  
198020, Санкт-Петербург, Старопетергофский пр., д. 28, кв. 152.  
Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:  
nikita2712@mail.ru

Подписано в печать 20.01.2005. Формат 60х88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
24 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3864  
Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»»,  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

**Printed in Russia**



В очередной том церковно-исторических сочинений выдающегося русского историка Церкви, профессора Московской Духовной академии, заслуженного профессора Московского университета А. П. Лебедева (1845–1908) под общим названием «Великий и в малом...» вошли исследования и статьи по истории Русской Церкви и развития русской церковно-исторической науки. Основные темы сборника: становление и нелегкая судьба церковных наук в России, описание первых опытов и первых результатов этого становления на примерах книг архиепископа Мефодия и епископа Иннокентия Смирнова; жизнь и труды на благо России великого святителя, митрополита Московского Филарета (Дроздова); подготовка к предстоящему Всероссийскому собору и судьбы патриаршества в России; биографии известных русских церковных историков и многое другое. Как и всегда, работы А. П. Лебедева написаны легко и доступно, хорошим русским языком, но вместо присущего ученому чувства юмора в этих работах много сердечной боли и горьких для каждого русского человека строк, много искренности и — всегда только правда. Книга рассчитана как на специалистов, так и на самый широкий круг любителей церковной истории.