

- [Православная Богословская энциклопедия](#)

- [Кадниковские монастыри](#)
- [Кадьякское викариатство](#)
- [Казанский Ив. Аф.](#)
- [Казанцев Н. И.](#)
- [Календарь библейско-еврейский и иудейский](#)
- [Календы или Каланды, Календарии](#)
- [Калерия](#)
- [Калигула](#)
- [Калида](#)
- [Калики \(перехожие\) и духовные стихи](#)
- [Калиновцы](#)
- [Каликст Георг](#)
- [Каликст](#)
- [Калленберг](#)
- [Каллимах, св. мученик мелитинский](#)
- [Каллимах, св. мученик фракийский](#)
- [Каллиник, св. мученик вифинский](#)
- [Каллиник, св. мученик мелитинский](#)
- [Каллиник, св. мученик гангрский](#)
- [Каллиник, св. мученик египетский](#)
- [Каллиник: 1—5 константинопольские патриархи](#)
- [Каллиста, св. мученица кесарийская](#)
- [Каллиста, св. мученица никомидийская](#)
- [Каллистрат, св. мученик персидский](#)
- [Каллист, св. мученик ассирийский](#)
- [Каллист I — римский епископ](#)
- [Каллист или Каликст II](#)
- [Каллист или Каликст III папа римский](#)
- [Каллист или Каликст III антипапа](#)
- [Каллист: 1—2 константинопольские патриархи](#)
- [Калист Никифор](#)
- [Каллисфения](#)
- [Каллиоппий](#)
- [Каллия](#)
- [Калмыки](#)
- [Калне или Халне](#)
- [Калов](#)
- [Калогер или Калугер](#)
- [Калоиоанн](#)
- [Калугер](#)
- [Калугин Ф. Г. Калугин Ф. Г. — был сын крестьянина томской губернии. По окончании курса в 1886 г. в Томской духовной семинарии, он был назначен учителем русского языка и закона Божия в младших классах томского епархиального женского училища. В 1888 г. Ф. Г. Калугин уехал в Петербург и здесь он поступил в Духовную Академию, которую и окончил в 1892 г. со степенью кандидата богословия. В том же году 23 сентября был определен на должность помощника секретаря, а в 1894 г. назначен](#)

исправляющим должность секретаря совета и правления Духовной Академии. Занимая означенную должность, Калугин с успехом защитил диссертацию на степень магистра богословия (29 мая 1894 г.). В должности секретаря Калугин оставался недолго (до 6 ноября 1895 г.), ибо перешел преподавателем географии в учительскую семинарию в Новый Буг (херсонской губ. и уезда), где чрез несколько лет и скончался, не задолго до смерти начав страдать душевной болезнью.

- [Калужская епархия](#)
- [Калуф](#)
- [Калчеданский](#)
- [Каль](#)
- [Кальваристки](#)
- [Кальваристы](#)
- [Кальвария](#)
- [Кальвин и кальвинизм.](#)
- [Калькар](#)
- [Кальмет](#)
- [Кальнофойский](#)
- [Кальпа](#)
- [Калязинский монастырь](#)
- [Калям](#)
- [Камальду\(о\)льский орден](#)
- [Каматир Андроник](#)
- [Каменский Н. Т.](#)
- [Каменский монастырь](#)
- [„Камень веры“ митрополита Стефана Яворского](#)
- [Камень соблазна](#)
- [Камерарий](#)
- [Камерарий](#)
- [Камерленго](#)
- [Камерониане](#)
- [Камертон](#)
- [Камер-контора синодального правительства](#)
- [Камизарды](#)
- [Камилавка](#)
- [Камни драгоценные в Библии](#)
- [Камон](#)
- [Кампанелла Фома](#)
- [Кампан](#)
- [Кампиты](#)
- [Кампо-Санто](#)
- [Камчатская епархия](#)
- [Камчатские Епархиальные Ведомости](#)
- [Камышловское духовное училище](#)
- [Камыш и тростник](#)
- [Кана, город](#)
- [Кана, поток](#)
- [Канада](#)

- [Кандакия](#)
- [Кандидиан](#)
- [Кандидий](#)
- [Кандия](#)
- [Кандид, св. мученик севастиийский](#)
- [Кандид, св. мученик трапезунтский](#)
- [Кандило](#)
- [Кандорский Ив. М.](#)
- [Кандорский Ил. М.](#)
- [Канивецкий Елифанй](#)
- [Канизий Петр](#)
- [Канис](#)
- [Канонарх](#)
- [Canonica vita](#)
- [Canonica Horae](#)
- [Канонизация святых](#)
- [Каноник \(церковно-юридический титул\) в римско-католической церкви](#)
- [Каноник в англиканстве и в Англии](#)
- [Каноник — название богослужебной книги](#)
- [Канон ветхозаветный](#)
- [Канон новозаветный](#)
- [Канон по его церковно-юридическому смыслу и по фактическому составу](#)
- [Каноны св. апостолов](#)
- [Каноны поместных соборов](#)
- [Каноны св. отец](#)
- [Каноны в западной церкви](#)
- [Практическое значение канонов вселенской церкви](#)
- [Каноны церковные](#)
- [Каноны церковные](#)
- [Канон, как правило монастырской жизни](#)
- [Канон — епитимия](#)
- [Каноникон](#)
- [Каноническая жизнь](#)
- [Каноническое испытание](#)
- [Каноническое послание](#)
- [Канонические ответы](#)
- [Каноническое право](#)
- [Каноника](#)
- [Канон в богослужебном языке](#)
- [Канон литургии](#)
- [Канон и каноника](#)
- [Канон чистого разума](#)
- [Каноны \(постановления\) церковные Святых Апостолов](#)
- [Кантакузин Иоанн](#)
- [Кантемир кн. А. Д.](#)
- [Кантор](#)
- [Кант Иммануил](#)

- [Канты](#)
- [Канун](#)
- [Канут, король](#)
- [Канут — святой католической церкви](#)
- [Канцелярия обер-прокурора Святейшего Синода](#)
- [Канцелярия розыскных раскольнических дел](#)
- [Канцелярия Святейшего Синода](#)
- [Канцелярия синодального правления в Москве](#)
- [Канцелярия синодальная экономического правления](#)
- [Капа](#)
- [Капелла](#)
- [Капелла в музыкальном смысле](#)
- [Капелла придворная певческая](#)
- [Капеллан](#)
- [Каперс](#)
- [Капернаум](#)
- [Капистран](#)
- [Капитолина](#)
- [Капитон, св. священномученик херсонский](#)
- [Капитон, св. мученик](#)
- [Капитон, лжеучитель](#)
- [Капитул в римско-католической церкви](#)
- [Капитул в западно-русской униатской церкви](#)
- [Капитулярии](#)
- [Каплан](#)
- [Каплица](#)
- [Каппа](#)
- [Каппадокия](#)
- [Каппель](#)
- [Капская земля](#)
- [Каптерев Н. Ф.](#)
- [Каптерев П. Ф.](#)
- [Каптырь](#)
- [Капустин А. И.](#)
- [Капуцинки](#)
- [Капуцины](#)
- [Капуцианты](#)
- [Караджич В. С.](#)
- [Караимы](#)
- [Каракалла](#)
- [Караман Матфей](#)
- [Карамзин Н. М.](#)
- [Карасев А. Н.](#)
- [Каратаев И. П.](#)
- [Карашевич П. И.](#)
- [Карашев А. Ф.](#)
- [Кардиналы римско-католические](#)

- [Карем](#)
- [Каринский М. И.](#)
- [Кариафиарим](#)
- [Карион, преподобный инок египетский](#)
- [Карион \(Истомин\), иеромонах](#)
- [Карион](#)
- [Карион](#)
- [Кария](#)
- [Каркая](#)
- [Каркор](#)
- [Карловацкая](#)
- [Карловецкая митрополия](#)
- [Карлштадт, город](#)
- [Карлштадт \(Андрей Боденштейн\)](#)
- [Карловцы](#)
- [Карл Борромео](#)
- [Карл великий](#)
- [Карл V](#)
- [Карл IX](#)
- [Карл XI](#)
- [Карляйль](#)
- [Карманов Д. И.](#)
- [Иерархия первохристианская: ее происхождение](#)
- [Иуда Предатель](#)
- [Казанская Духовная Семинария 1818—1842 г.](#)
- [Казанская Духовная Академия новая, 1842—1907 г.](#)
- [Кахикст Георг](#)
- [Примечания](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)
 - [12](#)
 - [13](#)
 - [14](#)
 - [15](#)
 - [16](#)
 - [17](#)
 - [18](#)
 - [19](#)

- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)

В приложении Иерархия первохристианская, Иуда Предатель, Казан. Дух. Семинария и Академия-новая

Составлен под редакцию Н.Н. Глубоковского, д-ра богословия, ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии.

Содержание

[Список сотрудников VIII тома «Православной Богословской Энциклопедии»](#)

К

[Кадниковские монастыри](#) • [Кадьякское викариатство](#) • [Казанский Ив. Аф.](#) • [Казанцев Н. И.](#) • [Календарь библейско-еврейский и иудейский](#) • [Календы или Каланды, Календарии](#) • [Калерия](#) • [Калигула](#) • [Калида](#) • [Калики \(перехожие\) и духовные стихи](#) • [Калиновцы](#) • [Каликст Георг](#) • [Каликст](#) • [Калленберг](#) • [Каллимах, св. мученик мелитинский](#) • [Каллимах, св. мученик фракийский](#) • [Каллиник, св. мученик вифинский](#) • [Каллиник, св. мученик мелитинский](#) • [Каллиник, св. мученик гангрский](#) • [Каллиник, св. мученик египетский](#) • [Каллиник: 1—5 константинопольские патриархи](#) • [Каллиста, св. мученица кесарийская](#) • [Каллиста, св. мученица никомидийская](#) • [Каллистрат, св. мученик персидский](#) • [Каллист, св. мученик ассирийский](#) • [Каллист I — римский епископ](#) • [Каллист или Каликст II](#) • [Каллист или Каликст III папа римский](#) • [Каллист или Каликст III антипапа](#) • [Каллист: 1—2 константинопольские патриархи](#) • [Калист Никифор](#) • [Каллисфения](#) • [Каллиоппий](#) • [Каллия](#) • [Калмыки](#) • [Калне или Халне](#) • [Калов](#) • [Калогер или Калугер](#) • [Калоиоанн](#) • [Калугер](#) • [Калугин Ф. Г.](#) • [Калужская епархия](#) • [Калуф](#) • [Калчеданский](#) • [Каль](#) • [Кальваристки](#) • [Кальваристы](#) • [Кальвария](#) • [Кальвин и кальвинизм](#) • [Калькар](#) • [Кальмет](#) • [Кальнофойский](#) • [Кальпа](#) • [Калязинский монастырь](#) • [Калям](#) • [Камальду\(о\)льский орден](#) • [Каматир Андроник](#) • [Каменский Н. Т.](#) • [Каменский монастырь](#) • [„Камень веры“ митрополита Стефана Яворского](#) • [Камень соблазна](#) • [Камерарий](#) • [Камерарий](#) • [Камерленго](#) • [Камерониане](#) • [Камертон](#) • [Камер-контора синодального правительства](#) • [Камизарды](#) • [Камилавка](#) • [Камни драгоценные в Библии](#) • [Камон](#) • [Кампанелла Фома](#) • [Кампан](#) • [Кампиты](#) • [Кампо-Санто](#) • [Камчатская епархия](#) • [Камчатские Епархиальные Ведомости](#) • [Камышловское духовное училище](#) • [Камыш и тростник](#) • [Кана, город](#) • [Кана, поток](#) • [Канада](#) • [Кандакия](#) • [Кандидиан](#) • [Кандидий](#) • [Кандия](#) • [Кандид, св. мученик севастиийский](#) • [Кандид, св. мученик трапезунтский](#) • [Кандило](#) • [Кандорский Ив. М.](#) • [Кандорский Ил. М.](#) • [Канивецкий Елифаный](#) • [Канизий Петр](#) • [Канис](#) • [Канонарх](#) • [Canonica vita](#) • [Canonica Horae](#) • [Канонизация святых](#) • [Каноник \(церковно-юридический титул\) в римско-католической церкви](#) • [Каноник в англиканстве и в Англии](#) • [Каноник — название богослужебной книги](#) • [Канон ветхозаветный](#) • [Канон новозаветный](#) • [Канон по его церковно-юридическому смыслу и по фактическому составу](#) • [Каноны св. апостолов](#) • [Каноны поместных соборов](#) • [Каноны св. отец](#) • [Каноны в западной церкви](#) • [Практическое значение канонов вселенской церкви](#) • [Каноны церковные](#) • [Каноны церковные](#) • [Канон, как правило монастырской жизни](#) • [Канон — епитимия](#) • [Каноникон](#) • [Каноническая жизнь](#) • [Каноническое испытание](#) • [Каноническое послание](#) • [Канонические ответы](#) • [Каноническое право](#) • [Каноника](#) • [Канон в богослужебном языке](#) • [Канон литургии](#) • [Канон и каноника](#) • [Канон чистого разума](#) • [Каноны \(постановления\) церковные Святых Апостолов](#) • [Кантакузин Иоанн](#) • [Кантемир кн. А. Д.](#) • [Кантор](#) • [Кант Иммануил](#) • [Канты](#) • [Канун](#) • [Канут, король](#) • [Канут — святой католической церкви](#) • [Канцелярия обер-прокурора Святейшего Синода](#) • [Канцелярия розыскных раскольнических дел](#) • [Канцелярия Святейшего Синода](#) • [Канцелярия синодального правления в Москве](#) • [Канцелярия синодальная](#)

[экономического правления](#) • [Капа](#) • [Капелла](#) • [Капелла в музыкальном смысле](#) • [Капелла придворная певческая](#) • [Капеллан](#) • [Каперс](#) • [Капернаум](#) • [Капистран](#) • [Капитолина](#) • [Капитон, св. священномученик херсонский](#) • [Капитон, св. мученик](#) • [Капитон, лжеучитель](#) • [Капитул в римско-католической церкви](#) • [Капитул в западно-русской униатской церкви](#) • [Капитулярии](#) • [Каплан](#) • [Каплица](#) • [Каппа](#) • [Каппадокия](#) • [Каппель](#) • [Капская земля](#) • [Каптерев Н. Ф.](#) • [Каптерев П. Ф.](#) • [Каптырь](#) • [Капустин А. И.](#) • [Капуцинки](#) • [Капуцины](#) • [Капуцианты](#) • [Караджич В. С.](#) • [Караимы](#) • [Каракалла](#) • [Караман Матфей](#) • [Карамзин Н. М.](#) • [Карасев А. Н.](#) • [Каратаев И. П.](#) • [Карашевич П. И.](#) • [Карашев А. Ф.](#) • [Кардиналы римско-католические](#) • [Карем](#) • [Каринский М. И.](#) • [Кариафиарим](#) • [Карион, преподобный инок египетский](#) • [Карион \(Истомин\), иеромонах](#) • [Карион](#) • [Карион](#) • [Кария](#) • [Каркая](#) • [Каркор](#) • [Карловацкая](#) • [Карловецкая митрополия](#) • [Карлштадт, город](#) • [Карлштадт \(Андрей Боденштейн\)](#) • [Карловцы](#) • [Карл Борромео](#) • [Карл великий](#) • [Карл V](#) • [Карл IX](#) • [Карл XI](#) • [Карляйль](#) • [Карманов Д. И.](#) • [Иерархия первохристианская: ее происхождение](#) • [Иуда Предатель](#) • [Казанская Духовная Семинария 1818—1842 г.](#) • [Казанская Духовная Академия новая, 1842—1907 г.](#) • [Кахикст Георг](#)

Список сотрудников VIII тома «Православной Богословской Энциклопедии»

Бердников Илья Степанович, д-р богословия, заслуж. орд. проф. Казанской Духовной Академии и Университета (Казань, Старая Комиссариатская улица, собств. дом).

Богдашевский Димитрий Иванович, д-р бог., орд. проф. Киевской Дух. Академии (Киев, Волошская ул., д. 10, кв. 8).

Богоявленский Иоанн Яковлевич, священник, канд. богословия, настоятель Екатерининского собора в г. Ямбурге, С.-Петербургской губернии.

Бронзов Александр Александрович, д-р богословия, орд. проф. Спб. Дух. Академии (Спб., Невский просп., д. 182, кв. 3).

Беляев Александр Димитриевич, д-р богословия, заслуж. орд. проф. Моск. Дух. Академии (Сергиевский Посад Московской губ.).

Верюжский Василий Максимович, канд. богословия, преподаватель Спб. Дух. Семинарии (Спб., Обводный кан., д. 19).

Воронцов Евгений Александрович, канд. богословия, и. д. доцента Моск. Дух. Академии (Сергиевский Посад, Московской губ., Кокуевская улица, д. Калинина).

Глаголев Александр Александрович, священник, магистр богословия, экстраорд. проф. Киевск. Дух. Академии и настоятель Николо-Добринской церкви (Киев Подол, угол Боричева тока и Покровского проулка, д. 20—4).

Глаголев Сергей Сергеевич, д-р богословия, орд. проф. Моск. Дух. Академии (Сергиевский Посад, Московской губ.).

Глубоковский Александр Никанорович, канд. богословия, преподаватель Духовного Училища в г. Уральске-областном.

Глубоковский Николай Никанорович, д-р богословия, орд. проф. Спб. Дух. Академии (Спб., Невский просп., д. 180, кв. 5). Им проредактированы в этом томе решительно все статьи, которые в нужных случаях исправлены и дополнены, при чем ему принадлежат все вставки (в тексте и примечаниях), помещенные в угольных скобах [], хотя бы они не были помечены его именем или инициалами, как это иногда встречается.

Голубев Иван Иванович, канд. богословия, псаломщик при русской церкви Рождества

Христова в Флоренции (Italia, Firenze, via 8. Reparata 67).

Громогласов Илья Михайлович, канд. богословия, и д. доцента Моск. Дух. Академии (Москва, Волхонка, д. Художественного Общества, кв. 6).

Груздев Борис Иванович, канд. богословия, справщик Спб. Синодальной типографии (Спб., Кабинетская ул., д. 15).

Гурий (Степанов) иером., канд. богословия, и. д. доцента Казанской Дух. Академии (Казань, Спасский монастырь).

Елеонский Николай Александрович, протоиерей, магистр богословия, проф. богословия Моск. Университета (Москва, здание Университета по Моховой).

Зарин Сергей Михайлович, магистр богословия, смотритель Александро-Невск. Дух. Училища в г. С.-Петербурге.

Квачала Иван Иванович, д-р богословия (лютеранского) и философии, орд. проф. Юрьевского Университета (г. Юрьев, Лифляндской губ.).

Колосов Владимир Иванович, канд. богословия, преподаватель Тверской Дух. Семинарии. Красножен Михаил Егорович, д-р церковного права, орд. проф. Юрьевского Университета (г. Юрьев, Лифляндской губ., Маргенгофская улица, д. 19).

Кротков Александр Платонович, канд. богословий, помощник библиотекаря Спб. Дух. Академии (Спб., Обводный кан., д. 17).

Кулаковский Платон Андреевич, д-р славянских наречий, проф. Спб. Историко-филологического Института (Спб., Звенигородская улица, д. 24).

Ласкеев Аристион Михайлович, канд. богословия, преподаватель Спб. Дух. Семинарии (Спб., Обводный кан., д. 19).

Ласкеев Павел Михайлович, канд. богословия, старший ревизор Смоленской Контрольной Палаты (г. Смоленск).

Лебедев Алексей Петрович, д-р церковной истории, заслуж. орд. проф. Моск. Университета (Москва, Гранитный переулок, д. Армянского, кв. 11).

Лопарев Хрисанф Мефодиевич, магистрант Спб. Университета, помощник заведующего рукописным отделом Императорской Публичной библиотеки (Спб., Садовая ул., д. 20). Марков Николай Феодорович, канд. прав Спб. Университета, помощник управляющего канцеляриею Св. Синода (Спб., Литейный просп., д. 34, кв. 3).

Митропольский Алексей Арсеньевич, протоиерей Входа-иерусалимской Знаменской церкви в Спб., канд. богословия (Спб., Лиговская ул., д. 39).

Морев Иоанн Васильевич, протоиерей Сергиевского всей артиллерии собора, магистр богословия (Спб., Сергиевская улица, д. 25).

Пальмов Иван Саввич, д-р церковной истории, заслуж. орд. проф. Спб. Дух. Академии (Спб. Невский просп., д. 182, кв. 9).

Петровский Александр Васильевич, магистр богословия, священник Успенской Спасо-Сенновской церкви (Спб., Садовая улица, д. 40, кв. 6).

Писарев Леонид Иванович, магистр богословия, экстраорд. проф. Казанской Дух. Академии (Казань, 1-я Академическая улица, д. 11).

Попов Александр Васильевич, студент Историко-филологического Института (Спб., Вас. Остров, Университетская набережная, д. 11).

Попов Николай Васильевич, канд. богословия, священник русских православных церквей в городах По и Биаррице на Юге Франции: France, Pau или Biarritz (Basses Pyrénées), église Russe.

Преображенский Антонин Викторович, канд. богословия, библиотекарь Придворной Певческой Капеллы (Спб., Мойка, д. 20).

Родосский Алексей Степанович, канд. богословия, библиотекарь Спб. Дух. Академии (Спб.,

Обводный кан., д. 17).

Румянцев Петр Павлович, протоиерей, канд. богословия, настоятель церкви Преображения Господня при Императорской Российской миссии в г. Стокгольме, в Швеции (Stockholm, Bilerjaregaten 98).

Рункевич Степан Григорьевич, д-р церковной истории, обер-секретарь Св. Синода, член Учебного Комитета и Училищного Совета при последнем, приват-доцент Спб. Университета (Спб., Кабинетская ул., д. 17).

Сахаров Николай Николаевич, канд. богословия, диакон при русской церкви св. Равноапостольного Князя Владимира в Берлине (Charlottenburg bei Berlin, Pestalozzistrasse 99 II).

Сергиевский Сергей Филаретович, канд. богословия, начальник отделения канцелярии Обер-прокурора Св. Синода (Спб., Забалканский просп., д. 43—2, кв. 14).

Ситкевич Андрей Иванович, канд. богословия, законоучитель III-й мужской гимназии и священник Успенской церкви в г. Варшаве (Медовая ул., д. 14, кв. 4).

Смирнов Петр Феодорович, канд. богословия, преподаватель Александро-Невск. Дух. Училища в С.-Петербурге. Соколов Иван Иванович, д-р церк. истории, орд. проф. Спб. Дух. Академии, редактор „Сообщений Императорского Православного Палестинского Общества“ (Спб., Невский просп., 170, кв. 50).

Темниковский Евгений Николаевич, магистр богословия, экстраорд. проф. Харьковского Университета (Харьков, Мироносицкая ул., д. 49).

Тихомиров Павел Васильевич, магистр богословия, экстраорд. проф. Нежинского Историко-филологического Института (г. Нежин, Черниговской губ.).

Троицкий Сергей Викторович, канд. богословия, преподаватель Александро-Невск. Дух. Училища в С.-Петербурге, член редакции „Церковных Ведомостей“.

Фаминский Константин Николаевич, канд. богословия, при Успенской посольской церкви в г. Лондоне, в Англии (England, London. 59, Torrington Square, W. C.).

Харлампович Константин Васильевич, магистр богословия, преподаватель Казанск. Дух. Семинарии и приват-доцент Казанск. Университета (Казань, 1-я гора, д. Вейшторд).

Юнгеров Павел Александрович, д-р богословия, заслуж. орд. проф. Казанск. Дух. Академии (Казань, 1-я Солдатская ул., д. Демидович).

Якшич Димитрий Николаевич, канд. богословия, священник при Николаевской посольской церкви в г. Вене, в Австрии (Oesterreich, Wien. VIII B. Kochgasse Nr. 9, Thül 12).

С запросами касательно подробностей содержания статей читатели приглашаются обращаться непосредственно к самим авторам по вышеуказанным адресам.

Православная Богословская энциклопедия

**Православная Богословская энциклопедия или
Богословский энциклопедический словарь. Том 8.
Календарь библейско-еврейский и иудейский –
Карманов Д. И.**

Кадниковские монастыри

Кадниковские монастыри, вологодской епархии, мужские: 1) Григориевопельшемский лопотов и 2) Дионисиевоглушицкий — см. „Энци.“ III, 745.

Кадыякское викариатство

Кадыякское викариатство, иркутской епархии, см. „Энци.» V.

Казанский, Ив. Аф. (еп. Иоанникий) см. „Энци.» III.

Казанцев, Никита Ив. (еп. Никодим) см. „Энц.“ V.

Календарь библейско-еврейский и иудейский. — О делении и счислении времени у библейских евреев — суточном, недельном, месячном и годичном, о названиях месяцев в допленную пору библейской истории (в Библии сохранились лишь 4 этого рода названия: Авив для первого месяца, Зив — 2-го, Афаним или Эганим — 7-го и Бул — 8-го, — названия хананейские или финикийские) и после плена (вавилонские названия, доселе сохраняющиеся у евреев: Нисан у нынешн. евреев Нисон, Йаер Ииор, Сиван Сивон, Тамуз, Аб Ов, Элул, Тифри, Мархешван Хэшвон, Кислев или Каслев Кислейв, Тевет Тейвес, Шеват Швот, Адар Адор), о делении года по временам или сезонам можно читать в ст. „Времясчисление библейское“ в III т. „Богосл. Энциклопедии» (1902); стлб. 1033—1037. Равным образом о лунном (а не солнечном) характере библейско-еврейского года, о 12-ти-месячном составе простого древнееврейского (и 13-месячном — високосного) года, о начале его с весны — с месяца Нисана (а не с осени — с Тисри) было сказано в статье „Год библейский“ в IV т. „Энциклоп.“ (1903 г.), стлб. 456—462. Если там была речь о времяопределении, которое принято называть *астрономическим* (— астрономическая хронология рассматривает различные более или менее закономерно повторяющиеся небесные явления, как средство и масштаб счисления времени —), то здесь будет сказано о *технической* или *исторической* стороне библейско-еврейского и иудейского времясчисления или собственно календаря, т. е. об употреблявшихся у древних евреев средствах согласования астрономического времени с удобствами повседневного обихода. В этом отношении история библейско-еврейского и иудейского календаря распадается на три периода: 1) *библейский* период, обнимающий свыше 1000 л., от Моисея до Ездры; 2) период второго иерусалимского храма — до 70 г. по р. Хр., и 3) талмудический период от 70 г. до 500 г. по Р. Хр. В первый период календарные сведения евреев всецело и исключительно опирались на непосредственные наблюдения фаз луны и состояния солнца, во второй период начала месяцев, праздников и сезонов определялись частью по прежнему, путем непосредственных наблюдений небесных явлений, частью же по вычислениям [А. Л. Гаркави утверждает (Исторические очерки караимства в книжках журнала „Восход“ 1897 г., № 5, стр. 121—122), что «уже во время второго иерусалимского храма... потребовалось заменить первобытный способ наблюдения новолуния... более рациональным способом астрономических вычислений, каковой реформе противились саддукеи и боэтоscy» (боэтузеи), по принимается с большею несомненностью только одно, что определенный астрономический календарь был введен Гиллелом II в 4118 году иудейского счисления или в 358 г. по р. Хр. (см. В. Zuckerman, 8. 4,1. 13; ср. у Dr. H. Graetz, Geschichte der Iüden IV, Berlin 1 1853, S. 552—553: Note 58). — Н. Н. Г.], в третий период — исключительно этим последним, математическим способом.

Для более точных, детальных определении суточного времени евреи в древнюю эпоху, конечно, не имели соответственных искусственных аппаратов в роде солнечных часов или водяных на подобие известного в классическом мире времяизмерительного снаряда „клепсидра“. Но по мере распространения астрологии и развития астрономии у древних вавилонян ([Иса. 47:13](#)), более точное времяопределение от них перешло к соседним народам, между прочим, и к евреям — особенно во второй половине VIII в. до р. Хр., при Ахазе, когда заимствования из Халдеи коснулись и области религии Израиля ([4 Цар. 16:10](#)). С именем Ахаза в Библии известны „ступени Ахаза“, евр. maaloth Achaz LXX, ἀναβαθμοὶ Ἀχάζ, Таргум: lapis horagum, Симмах: ὠρολόγιον, Вульг. horologium. Этот гномон (греч. γνῶμων) Ахаза, вероятно, представлял собою столб или обелиск на пьедестале, имевшем ступени: — по месту падения тени и по числу захватываемых ею в данный момент ступеней определяли время дня. Такое,

заимствованное у вавилонян, суточное время определение могло быть довольно точным в виду того, что положение эклиптики у ассировавилонян было точно определено (в 720 ор, след., по 30 ор на час; теперь экватор делится на 360°). Вероятно, однако, что ни солнечные часы, ни водяной времяизмерительный снаряд — клепсидра особенного распространения у древних евреев не имели, и часы в разные времена года имели не одинаковую длительность — от 49 до 71 минут (как теперь в Сирии). У нынешних евреев-талмудистов час делится на 1080 частей (— число, кратное всем однозначным цифрам, кроме 7). Известное у евреев библейского и евангельского времени деление дня на 4 трехчасия, называвшиеся „часами“, а ночи — на 4 стражи (в древнейшее время на 3), не сохранилось у теперешних евреев.

В основе определения и счета недель, месяцев и годов лежали уже наблюдения за диском луны ([Пс. 103:19](#). [Сирах. 43:6-8](#)). Семидневная неделя, известная весьма многим народам древности (— кроме евреев, ее принимали вавилоняне, арабы, сирийцы и даже такие отдаленные народы, как китайцы и перуанцы —), имеет свое натуральное основание в делении лунного цикла на 4 фазы, при чем каждая четверть синодического месяца (— синодический месяц 29 суткам 12 час. 44 мин. —) равна ок. 73/4 суткам. У евреев неделя, сверх того, приобретала религиозно-нравственный смысл, поскольку была поставлена в связь с религиею, историею миротворения и законодательством (закон о праздновании субботы) Израиля; вавилонский обычай называть дни, недели именами, 7 планет (Зин — луна, Самас — солнце, Небо — меркурий, Истар — Венера, Адар — Сатурн, Нергал — Марс, Бел-Меродах — Юпитер) был чужд древним евреям и усвоен лишь классическими, а затем западноевропейскими народами. В библейской древности дни недели обозначались лишь числами: 1-й, 2-й и т. д., только 7-й день — суббота имел собственное название. К евангельскому времени у иудеев эллинистов особое имя получил и день шестой, предсубботный: „*παρασκευή*“, пятница“ ([Мф. 27:62](#). [Мрк. 15:42](#). [Лк. 23:54](#). [Ин. 19:14.31](#)).

Месяцы у древних евреев имели то 29, то 30 дней: в первом случае месяц назывался *неполным*, *недостаточным* (евр. *хасёр*), во втором — *полным* (*малé*). Год, в котором было 6 полных и 6 неполных месяцев, считался *правильным*. Обычно чередование полных и неполных месяцев, — если верить талмудическому преданию, — имело в значительной степени случайный характер, стоя в зависимости от видимости или невидимости луны в 30-й день месяца: если день был ясный, и новая луна сразу была замечена в этот день, то Синедрион „освящал“ новый месяц, так что 30-е число было уже 1-м числом следующего месяца; в противном же случае, при невидимости новой луны, старый месяц состоял из 30 дней (Мишна: Тр. Рош Гашана I, §§ 3—9. II, 1—9. III, 1). Было лишь общим правилом, чтобы в году было не меньше 4-х и не более 8 полных месяцев. Если это предание точно, то лунный год, астрономическая величина которого 354 дн. 8 час. 84 I 34,8 II, у древних евреев колебался между 352 и 356 днями. Если взять среднюю величину — 354 дня, то величина древнееврейского (лунного года) была на 11 дней меньше солнечного простого и на 12 дней — високосного; след., ежегодно еврейское времясчисление упреждало бы действительное на 11—12 дней. Разность эта каким-либо способом должна была быть уравниваема (как бывало у всех народов, державшихся лунного счисления); иначе постоянно происходило бы передвижение годовых праздников, сезонов, — наконец, — времен года. Как совершалось это уравнивание у евреев в библейской древности, — из Ветхого Завета не видно ([2 Пар. 30:2](#). [Дан. 4:26](#) сюда не относятся, вопреки мнению талмудистов и некоторых новых комментаторов). Проще всего это могло совершаться чрез прибавку в каждые 2—3 года особого месяца — вставочного к концу года, и такую календарную меру надо предположить уже для допленного периода. После же плена, когда евреи усвоили вавилонские названия месяцев (— все 12 вавилонских названий месяцев начертаны на одной из найденных в развалинах Ниневии клинообразных надписей —),

существование в еврейском календаре вставочного, 13-го месяца, второго Адара („Адар-Шени“) или Веадара — не подлежит сомнению. Решение вопроса о вставке этого месяца в послевоенный период и затем в первые три века христианской эры принадлежало особой комиссии, назначавшейся Синедрионом; она руководилась в данном случае степенью зрелости хлебов к половине Адара: так как ко второму дню Пасхи — 15-му Нисана в святилище должно было приносить первый снопок новой ячменной жатвы ([Лев 23:10-11. 15](#)); то, если к половине Адара ячмень казался достаточно готовым к жатве, тогда следующее новолуние было первым числом Нисана и началом нового года ([Исх. 12:2](#)); в противном же случае старый год дополнялся „вторым Адаром«, и уже следующий месяц был Нисаном. Синедрион держался правила не удлинять годов субботних.

В IV веке по р. X. раввин Гвлел II ввел у евреев, доселе существовавшее у них, греческое Меф(т)онское времячисление, в основе которого лежит так называемый малый лунный цикл в 19 лет с 7-ю високосными (вставочными) годами (3-й, 6-й, 8-й 11-й, 14-й, 17-й, 19-й). Известен и большой лунный цикл в 76 лет. Ныне, спустя свыше 1500 лет со времени окончательной установки еврейского календаря, времячисление еврейское, конечно, не вполне совпадает с астрономическими вычислениями нашего времени, но ошибка эта, может быть, не настолько значительна, чтобы могла вызывать в еврействе попытки исправления своего календаря. Караимы держатся того же календаря, что и талмудисты; только делят час на общепринятом основании и иначе определяют новолуние.

[В некотором соотношении с календарем библейско-иудейским стоял и календарь христианско-церковный, о котором Rught Rev. Bishop. *Arthur John Maclean* у I. Hastings в *A. Dictionary of Christ and the Cospels I*, Edenburg 1906 г. 251Б — 264а, где обозреваются: христианская неделя („день Господень«, среда и пятница, суббота); год со стороны Пасхи (имя, древнейшее празднование ее, „Четырнадцатники«, определение дня Пасхи — пасхальные циклы, пост перед Пасхой, Вербное воскресенье, Великий четверг, пасхальная неделя), Пятидесятницы и Вознесения Господня (имя „Пятидесятницы« и связь ее с Вознесением), Рождества и Богоявления (их происхождение, рождественский пост), Принесения Богомладенца-Христа во Храм; памяти святых и пр.; обзор праздничных циклов по древнехристианским памятникам; литература предмета. — Для византийского периода см. в диссертации *Arthur Mentz. Beiträge zur Osterfestberechnung bei den Byzantinern*, Königsberg i. Pr. 1906].

Свящ. А. Глаголев

Календы или Каланды, Календарии

Календы или Каланды, Календарии [fratres calendarii, Kalaude, Kalandsbrüder, Kalandsherren]. Календы (calandae от греческого глагола καλεῖν — призывать) — у древних римлян — первый день месяца, который торжественно начинался народными собраниями, жертвоприношениями и увеселениями. В римской церкви *календами* назывались духовные беседы, устраиваемые в начале каждого месяца настоятелями и священниками по вопросам пастырской практики. Начало таких календ, как говорят, относится к IX веку. В XIII веке в Германии (в монастыре Оттбергене в 1220 году), в Венгрии и во Франции образовались общества под именем *fratres calendarii*, члены которых собирались первого числа каждого месяца с целью установить на предстоящий месяц праздники и религиозные занятия (дела благотворения, пост, милостыню). Это были общества взаимопомощи, состоявшие из мирян и духовенства, под наблюдением диоцезиального епископа. К обязанностям этих обществ относилась в частности забота по устройству погребений скончавшихся членов и совершению заупокойных богослужений. Каждое из ежемесячных собраний этих обществ сопровождалось банкетом, расходы по которому покрывались из капитала обществ. По мере того, как общества братьев календариев обогащались, — календы все более и более вырождались в настоящие оргии и дали богатый материал для народной сатиры. Реформация положила конец этим злоупотреблениям, однако, некоторые общества с именем fratres calendarii сохранились до наших дней в диоцезе Кёльнском и в герцогстве Брауншвейгском.

Н. В. П-ов

Калерия

Калерия, св. мученица Кесарии палестинской, неизвестного времени. Вместе с Кириакиєю и Марией она исповедала христианство, а на требование отказаться от Христа все три ответили отказом и были замучены. *Память их 7 июня* (Макар. Ч. Минея; пролог).

Хр. Л-в

Калигула (Caius Caesar Augustus) — 3-й римский император (37—41 г.). Сын Германика и Агриппины Старшей, он родился в 12 г. по р. Хр. (в 765 г. от основания Рима), а прозвание *Калигула* получил от солдат за то, что носил солдатский костюм и обувь *caligo* (род сандалий, подбитых гвоздями и прикреплявшихся к ноге при помощи ремней); на престол вступил после своего деда (по свойству) императора Тиверия. Начало его царствования было очень счастливо. Калигула возвратил на родину сосланных при его предшественнике граждан; отвергал шпионов и доносчиков (*delatores*), число которых весьма размножилось при Тиверии; оказывал уважение к сенату и был великодушен по отношению к народу, устраивая для него различные игры и раздавая щедрые пожертвования. Такой порядок правления продолжался, однако, самое короткое время. Через 8 месяцев по вступлении на престол, Калигула опасно заболел, говорят, вследствие допущенных им излишеств и беспутной жизни. Скоро оправившись, он — вследствие ли болезни, вызвавшей у него, как говорят некоторые (напр., Светоний), умственное помешательство, или потому, что ему надоело ограничивать себя и притворяться, — совершенно изменился и стал обнаруживать кровожадный характер. История справедливо считает его безумным извергом, бесчестившим императорскую порфиру.

Калигула умертвил Тиверия Гемелла, который вместе с ним по завещанию императора Тиверия был назначен наследником римского престола (проф. Э. Д. Гримм, Исследования по истории развития римской императорской власти I Римская императорская власть от Августа до Нерона, Спб. 1900, стр. 386); умертвил также своего тестя Силания, бабушку Антонию и префекта преторианцев Макрона. Он первый в широких размерах стал пользоваться, без ведома сената, политическими процессами с целью конфискаций и, казнив бесчисленное множество граждан, завладел их имуществом. По словам историка Диона: „многих, совершивших тяжкие преступления, он не наказал, а многих ни в чем неповинных убил..., так что никто не знал — ни что говорить, ни что делать, чтобы ему угодить, а те, которые имели успех в чем-нибудь, скорее были обязаны этим счастливому случаю, чем сознательному отношению его“. Характерна фраза, которую Калигула не однажды повторял: „я желал бы, чтобы римский народ имел только одну общую голову, которую можно было бы отрубить разом«. Завидуя славе Гомера, Вергилия и Тита Ливия, Калигула хотел уничтожить их сочинения. Полюбив одну лошадь, он относился к ней с величайшим почетом и намеревался возвести ее в достоинство консула. Безумие Калигулы дошло до того, что он стал считать себя богом и называть себя Юпитером Латиарисом, и Посейдоном, и Гераклом, и Дионисом, и Аполлоном, и даже Герой, Артемидой и Афродитой, причем одевался согласно с тем, какое именно божество он в данное время представлял. Кроме того, он построил храм самому себе и назначил себе жрецов и избраннейшие жертвы, а богатейшие люди империи, — и интригами, и подкупами, — добивались звания жрецов нового бога (*ibid.* стр. 393). Калигула предпринимал поход в Германию во главе с 200-тысячным войском, но дошел лишь до границы, однако, не дав ни единой битвы, вернулся обратно, как победитель. Он устроил также подобие военного похода в Британнию, ограничившись тем, что, дойдя до моря, приказал своей армии набрать оттуда раковин, которые и были принесены в Рим в качестве трофеев мнимой победы. Калигула называл эти раковины „жалкими остатками от океана“. Вследствие массы жестокостей и безумных поступков, раздражавших и аристократию, и народ, на жизнь Калигулы произведены были многочисленные покушения, которые, однако, не удавались. Наконец, Кассий Херей и Корнелий Сабин, из преторианцев, убили этого изверга 24 января 41 г. по р. Хр. (794 г. от основания Рима).

В царствование Калигулы совершилось чудесное обращение к вере Христовой Савла,

впоследствии великого Апостола языков.

[Безумства Калигулы тяжко затронули и иудеев, которые — из числа народов Сирии — первыми присягнули новому императору (см. Филона *Legatio ad Cajum* §§ 32 и 45 у Mangly II, 580. 598. Иос. Флав. Древн. 18, 5:з) и потом 1 1/2 года пользовались при нем миром (Иос. Флав. 18, 7кон.). Но осенью 38 г. местною чернью было поднято в Александрии кровавое гонение, косвенным виновником коего был именно Калигула, поскольку воспользовались приказом последнего о его богопочитании для обвинения евреев в политической измене, а тогдашний префект Египта Флакк по разным личным мотивам постарался обострить и разжечь дело до крайности, хотя сам же был потом устранен и замещен Поллионом. В 40 г. (вероятно, весной) обе партии отправили в Рим, для ходатайств, своих депутатов: у иудеев во главе был Филон, описавший все перипетии в особом сочинении *Legatio ad Cajum*, у противников — известный враг иудейства грамматик Апион, против злостно-юдофобского памфлета которого направлено одно из сочинений Иосифа Флавия. Иудейские представители были приняты с посмеянием и не добились ничего (Иос. Флав. Древн. 18, 8:1. Филон. *Legatio ad Cajum* §§ 25—29, 44—46), а той порой над единоверцами их собиралась более страшная гроза. Из угодливости, жители Иамнии (Ямнии) воздвигли Калигуле алтарь, но иудеи тотчас же его разрушили. Об этом прокуратор горда Капитон донес императору, а тот приказал поставить свою статую даже в самом иерусалимском храме (Филон. *Ibid* § 30). Среди иудеев повсюду началось страшное смятение, предвещавшее ужасные осложнения, но правитель Сирии Петроний, хорошо знавший это, старался (с большою опасностью для себя) всячески затягивать исполнение этого, по истине «безумного веления». (Иос. Флав. Древн. 18, 3:2—9; О войне 2, 10:1—5. Филон. *ibid.* § 30—43). Смерть Калигулы спасла мир от неисчислимых бедствий. — См. о сем подробнее у *E. Schürer*, *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I 3, 495—507, где обильно указана литература источников и пособий. Ср. у Гр. Э. *Зенгера*, Еврейский вопрос в древнем Риме в „Варшавских Университетских Известиях» № 6 за 1889 и по оттиску (Варшава 1889), стр. 153—158. — *Н. Н. Г.*].

Н. В. П-в

Калида

Калида, св. мученица коринфская, из известного времени. Вместе с Леонидом, Хариессою, Никиею, Галиною, Нунехией и другими она за исповедание христианства была привлечена на суд в Коринф к игемону Венусту. Отвергнув идолослужение, она за день до Пасхи была брошена в море с камнем на шее. *Память ее 16 апреля и 10 марта.* (Макар. Ч. Минея; пролог).

Хр. Л-в

Калики (перехожие) и духовные стихи

Калики (перехожие) и духовные стихи. Названия „калики», „калеки» (перехожие) обыкновенно присваиваются странникам-слепцам, вообще убогим нищим, поющим духовные стихи и этим снискивающим себе пропитание. Но в древней Руси каликами назывались не одни убогие. Псковская летопись называет Карпа Данилова „калеку“, предводителя дружины, воевавшей с немцами (1341 г.). В 1330 г. в Новгороде ставят архиепископом „Григорья калеку“, бывшего до этого священником. Все эти лица не могли быть убогими. О каликах слагались былины. В них упоминаются целые дружины калик, снаряжающихся из Волынца Галицкого или из пустыни Ефимовой из монастыря Боголюбова в путь в Иерусалим. Сами калики носят черты богатырей: это все добрые молодцы, силачи, красавцы, даже чародеи, кричат таким зычным голосом, что дрогнет мать сыра земля, милостыню берут целыми тысячами (былина о 40 каликах); они носят особый костюм.

Из сопоставления всех этих свидетельств можно заключать, что в древней Руси каликами назывались странники к святым местам русским и восточным. Обычай паломничества существовал в России с принятия христианства и явился общим с Византией и Западной Европой. Калики не все были люди состоятельные и не все по возвращении из путешествия возвращались к своим обычным занятиям, некоторые всю свою жизнь посвящали паломничеству, жили милостыней. По уставу князя Владимира последние были подчинены ведению и покровительству церкви.

На наших каликах, — по мнению † проф. И. Срезневского, — сказалось сильное влияние западных стран, а проф. Александр Н. Веселовский видит сверх того и влияние богомильских странников-проповедников. Иноземное влияние сказалось как в обычае путешествовать группами (братчинами, дружинами), так и во внешнем виде, в одежде. Одевание было более или менее одинаковое: сума, сумка, подсумок, клюка, костыль, посох (шелепуга), шляпа земли греческой, гуня или кафтан, cloca (дорожный плащ).

Калики и путешествующие в святую землю, и калики церковные пели духовные песни, так называемые „духовные стихи“.

Начало их современно появлению христианства. Народы Запада, принимая христианство, находились на той ступени умственного развития, когда песня является единственной и необходимою формой выражения внутренней жизни, но старая дохристианская поэзия казалась грехом, — нужно было заменить ее новой, материалы для которой давало христианство. Явились поэты, обрабатывавшие новые сюжеты в старой излюбленной форме. Кроме того, и духовенство пошло на встречу этой духовной потребности народа: — оно спешило дать ему поэтические произведения на родном языке с новым христианским содержанием. История называет два имени, около которых группировались оба течения — это Кедмон (VIII в.), простой, безграмотный человек, но воспевавший хвалу Богу и миротворению, и Отфрид (IX в.), воспитанник монастыря Фульда. Эти две струи духовной поэзии долго текут параллельно. Духовные песни довольно скоро усвоил себе и стал распевать народ, при чем духовная песня на Западе явилась орудием не только распространения христианской истины, но и средством распространения ереси. Еретик Вертольд составлял „еретические“ песни, которым учил детей, чтобы вовлечь их в ересь.

Много сходного в истории духовных песен мы находим в древней Руси. Несомненно, что русский народ с раннего времени вводил в круг своих поэтических представлений имена и сюжеты, принесенные христианством. Уже Даниил Заточник намекал на существование стиха о „Плаче Адамовом“. Правда, духовенство иначе, чем на Западе, относилось в древней Руси к

поэтическим потребностям народа: — для последнего совершалось богослужение на родном языке; церковные гимны и песнопения народ понимал и мог усвоить их для внецерковного обихода; но русское духовенство не считало себя обязанным давать народу иную политическую пищу, не признавало народной поэзии, игнорировало и даже преследовало ее. Единственными выразителями связи письменности с народной словесностью были калики. Путешествуя во святую землю, этими песнями калики коротали свой путь, или вымаливали себе пропитание. Стоя в близких отношениях к церкви, они могли черпать обильный материал из книг священных, церковно-богослужебных; много рассказов и легенд они слышали при посещении святых мест; с другой стороны, как люди, вышедшие из народа и к народу обращавшиеся со своими песнями, они должны были подчиняться его вкусам, петь о том, что его интересовало и было ему понятно, петь в образах, в которых народ был воспитан.

Всеми этими обстоятельствами выясняются характерные черты духовных стихов. Как калики ведут свое начало от времен богатырей, так и распеваемые ими духовные стихи имеют некоторую связь с былинами. Стих о „сорока каликах со каликою» изображает переходный тип богатыря в калику; и по форме стихи походят на былины: в них тот же эпический склад, те же приемы в рассказе, в описании.

Свое содержание стихи заимствуют из Свящ. Писания, церковных песней, церковной истории, житий святых; потому основной характер стихов — христианский, церковный. Но, с другой стороны, на стихи имели влияние народные сказания, в которых сохранились остатки старых мифических верований, равно апокрифические сочинения, куда вошли народные космогонические воззрения, почему естественно, что в стихах, при церковно-христианском содержании, много старой языческой примеси. Поэтому справедливо называют поэзию духовных стихов двоеверною.

Этим выясняется значение духовных стихов: последние влияли на религиозно-нравственные представления народа и являются памятниками религиозно-нравственных понятий, которые сложились в народе издавна. Они показывают, в каких формах наш народ усвоил христианское учение, как и под каким влиянием составил в нем взгляд на веру и благочестие, какие, по его мнению, самые важные добродетели и какие самые тяжкие грехи и пороки, какие к истинно-религиозным представлениям он примешал суеверия; как исказил и изменил некоторые события священной истории и житий святых.

Язык духовных стихов — церковно-славянский, смешанный с народным.

Весьма трудно разделить стихи на определенные разряды; содержание их часто неопределенное. Самая общая и постоянная черта — нравственное направление, поучительность, которая служит конечною целию стиха, о чем бы он ни рассказывал.

Из стихов более обращают на себя внимание стих „о Голубиной книге“. Этот стих о „Голубиной книге» имеет космогонический характер; в нем решаются вопросы о начале, происхождении мира и различных его явлениях. Колорит стиха христианский, вопросы решаются и все предметы в мире оцениваются с точки зрения христианской; обстановка стиха христианская: действие происходит в Иерусалим; действующими лицами являются пророк Давид и русский князь Владимир; но, с другой стороны, стих составлен не под влиянием чистого церковного учения, а преимущественно под влиянием апокрифических сочинений и народных сказаний. Из апокрифов имели более всего влияния „Беседы трех святителей» и „Вопросы Иоанна Богослова Господу на Фаворской горе». Кроме апокрифов, фантастический элемент стиха имеет своим источником еще, так называемые, бестиарии. Из этих бестиариев вошли в „Голубиную книгу» рассказы о ките рыбе, птице стратиме и звере индрике. Из народных мифических сказаний встречается предание о камне алатыре (янтарь), который почитается отцом камней и иначе называется — „бел-горюч камень»; он обладает чудесными

свойствами — исцелять от болезней.

Самое название „Голубиная книга» объясняют двояко: глубокая (глубиная) по содержанию, или вдохновенная Духом Святым, символом которого служит голубь. — Голубиная книга — чрезвычайной величины и упала с неба: никто не может ее прочесть; только пророк Исаия прочел из нее три листа, а царь Давид объявляет ее содержание, по памяти, князю Владимиру Владимировичу (анахронизмов в стихе много). На вопросы Владимира царь Давид отвечает:

У нас вольный свет зачался от суда Божия;

Солнце красное от лица Божия,

Самого Христа царя (нашего) небесного;

Млад светел месяц от груди Божиих, —

Звезды частые от риз Божиих;

Ночи темные от дум Божиих»...

Далее в стихе говорится, что различные сословия произошли от различных частей тела Адамова: цари пошли от главы Адамовой, князья и бояре от „мощей», крестьяне от колена.

На вопросы Владимира о первенстве разных лиц и явлений на земле Давид отвечает в религиозном и русском патриотическом духе: царем на царях называет „Белого царя“, потому что он держит веру крещеную; а

„Свята Русь земля всем землям мати:

На ней строят церкви Апостольския»...

Оканчивается „Голубиная книга» объяснением сна князя Владимира: князь видел, что два лютые зверя „промежду собой дрались-билися“. Давид объясняет, что это боролись Правда с Кривдой. Правда победила и ушла на небеса, а побежденная Кривда распространилась по земле, — оттого люди стали несправедливые и злопамятные. Здесь выражается и практическое понимание народом действительности и возвышенный взгляд на правду, на ее торжество, если не в этом мире, то в мире будущем.

„Голубиная книга“ в том виде, как мы ее имеем в большей части вариантов, стих составной. Его простейшая форма, или одна из его простейших форм, сохранилась в поздней рукописи, где она носит название: „Повесть града Иерусалима“. Ни о какой книге здесь нет речи; беседа имеет вид состязания в мудрости, так как Волот Волотович не только спрашивает, но и отвечает; нет также борьбы Правды с Кривдой.

Другой стих — об Егории Храбром говорит об устройении и просвещении русской земли, приписывая это Егорию Храбром. Источниками стиха служит житие великомученика Георгия и апокрифические сказания о нем. В стихе встречается много анахронизмов. В Иерусалиме у царя Феодора и жены его Софии премудрой — четверо детей: Вера, Надежда, Любовь и сын Егория. Народная фантазия изобразила Егория сказочным героем: он родился:

По колена ноги в чистом серебре,

По локоть руки в красном золоте,

Голова у Егория вся жемчужная,

По всем Егорие часты звезды.

На Иерусалим напал царь Диоклитиан (или, — по разным вариациям стихов, — царице Диоклетианице, Демьянице); он убил царя Феодора и стал принуждать его детей принять веру бусурманскую. Сестры Егория побоялись мучений и отступились от христианства, а Егорий остался тверд, и никакие мучения не могли убить его; наконец, Диоклитиан посадил его в погреб, где он и пробыл 30 лет. Но Богородица сама освободила его, и он после этого, с благословения своей матери, поехал устраивать русскую землю. Здесь он застал еще первобытный хаос: „леса со лесами совивались“, „толкучия горы“ не давали ни пройти, ни проехать. Георгий привел все это в порядок. Здесь он увидел и сестер своих, обросших корою за

свое отступничество; они пасли стадо звериное. Егорий разогнал зверей по лесам; убил царя Диоклитиана в его „белокаменных палатах», а сестрам велел искупаться в Иордане реке и приложиться ко гробу Христову, и кора с них опала. Затем он привел их „к своей матушке родимой“. — Можно думать, что народная фантазия представила в Егории тип тех богатырей, героев веры и просвещения, которые в древние времена повсюду являлись в одежде инока и мирянина, в сане князя и епископа, просвещали дикие племена христианством, строили города, церкви, монастыри.

Стих „Евангельская песнь“ представляет ряд вопросов и ответов, в которых объясняется таинственное значение чисел от одного до двенадцати включительно.

Основую стихов о кончине мира и страшном суде послужило изображение кончины мира и последнего суда в Евангелии, но кроме евангельских черт мы встречаем здесь много картин, созданных народною фантазией, под влиянием разных церковных сочинений (слово св. мученика Ипполита об антихристе, житие св. Андрея Юродивого, житие св. Василия Нового) и преимущественно апокрифических сказаний (хождение Богородицы по мукам, слово о видении Ап. Павла, вопросы Иоанна Богослова и т. д.). Стихи о страшном суде очень разнообразны: одни начинают изображением пришествия антихриста, в других об антихристе не говорится, а изображаются кончина мира, суд, мучения, ожидающие грешников. Мучения описываются подробно и почти те же, что и в мытарствах: тьма крошечная, погреба глубокие, мразы лютые; наоборот, награды в будущей жизни описываются слишком кратко, чертами бледными, неопределенными.

К стихам о кончине мира примыкает по содержанию много других: в них выражается мысль о суете мира, непрочности благ внешних, неизбежности смерти; таковы, напр., „Стих о грешной душе“, „Плач души грешной“, „Прощание души с телом», „Плач земли“, „О человеческом безумии».

Более замечательны „Плач земли“ и „Прощание души с телом“. В последнем изображается, как отходят от мира души праведных и грешных людей; в первом земля согласно языческим представлениям представляется живым существом. „Матушка сыра земля“ расплакалась пред Богом, она жалуется на грешников, ей тяжело носить их. Во второй половине стиха заключена уже совершенно христианская идея: — Бог изображается бесконечно милосердным. Бог говорит земле:

*Потерпи же ты, матушка сыра земля,
Не придут-ли рабы грешники
К самому Богу с чистым покаянием.*

Нравственно-исторические стихи. Сюда можно отнести все те стихи, содержание которых примыкает к священной истории или житиям святых. Из ветхого завета заимствованы два стиха: „Плач Адама“ и „об Иосифе Прекрасном“. Первый стих изображает плач Адама по изгнанию из рая, переходящий вообще в сокрушение о грехах человека; во втором стихе — библейская история об Иосифе. Особенно трогательно в стихе изображается сыновняя любовь Иосифа и отчая в Иакове.

К Новозаветной истории относятся стихи: „Рождество Христово» и „Страсти Христовы“. В первом стихе кроме евангельской истории вставлен рассказ „о милостивой жене аллилуиевой“, спасшей младенца Иисуса. Основую стихов „Страсти Христовы“ послужили церковные стихи и песни, которые поются в великую пятницу и субботу, особенно песнь „Не рыдай Мене, Мати“... К последним стихам примыкает „Сон Богородицы“, представляющий сокращенное переложение сказания того же имени. Содержанием „сна“ служат будущие страдания Спасителя.

Евангельская притча „о богатом и Лазаре“ дала содержание стихам о богатом и Лазаре.

Народ не ограничился простым переложением притчи, но почти каждую черту ее усилил разными выдуманностями подробностями, а некоторые черты изменил сообразно с своими понятиями. Это любимые стихи нищих, калек: они видят в Лазаре пример для собирания милостыни и в его судьбе изображение своей судьбы.

Из стихов, рассказывающих о святых, замечательны: „о Феодоре Тироне“, „Дмитрии Солунском“, Алексее Божиим человеке“, „Иоасафе царевиче“, „Борисе и Глебе“, „Михаиле и Феодоре черниговском“ и „Дмитровской субботе“...

Стих о Феодоре Тироне содержанием и складом напоминает былинку. В нем рассказывается о двух подвигах Феодора — об освобождении Иерусалима от жидов и своей матери из плена от змия. Стих о Дмитрии Солунском рассказывает о победе его над Мамаем, неверным царем, и спасении двух девиц из плена. Стихи об Алексии Божиим человеке и царевиче Иоасафе рисуют высший идеал самоотвержения, какой дают их жития. В стихах „О Дмитровской субботе“ объясняется происхождение ее. Князю Дмитрию было видение Куликова поля с телами убитых. Богородица с Апостолами, Ангелами и Архангелами отпевала убитых христиан и искала самого князя Дмитрия... Дмитрий понял, что близок час его смерти; в память этого установлено поминовение в субботу.

В стихе о Борисе и Глебе более восхваляется их сыновья любовь к отцу, чем их братская любовь.

Раскольничьи стихи. Особенно распространены духовные стихи у раскольников, которые нашли в них лучшее орудие для распространения своего учения в народе и для выражения своего протеста против церкви и правительства. При этом они в прежние стихи вставляют любимые мысли, или переделывают на свой лад, или в подражание им составляют новые стихи. Любимыми стихами сделались те, которые ближе подходят к их взглядам и представлениям. Таковы стихи о кончине мира, об Иоасафе царевиче и пустыне. Мысли об антихристе и близости кончины мира и страшного суда служат основной темой раскольнических стихов, почему эти стихи стали любимыми и преимущественно подверглись переделке. Из стихов, составленных самими раскольниками, особенно замечательны: „Стих преболезненного воспоминания озлобления кафоликов“, о пленении антихристом Церкви и истреблении им таинств и всех учреждений церковных. Где спасение от такого озлобления? Ответ дается в стихе: „О старце“. Пустыня — одна может быть убежищем для раскольников. Духовные стихи об Иоасафе и пустыне, которые в идеальных и поэтических чертах представляют отшельничество и пустынную жизнь, сделались любимыми стихами раскольников. Эти стихи они переделали на свой лад, внося любимые мысли о кончине мира, об антихристе. Кроме стихов, выражающих взгляды, общие раскольникам, есть еще стихи, в которых выражается учение разных сект: нетовщины, странников и др. Нетовщина применила к своему учению о самосожигании стих „О милостивой жене милосердой“, где рассказывается, как одна женщина для спасения младенца Христа, преследуемого жидами, бросила в печь своего младенца, а Иисуса Христа взяла себе на руки. На основании последних слов стиха: „аллилуя, слава. Тебе, Боже“... милосердая жена получила название „аллилуиевой жены“. Все вообще раскольничьи стихи отличаются нетерпимостью, фанатизмом, извращением религиозных понятий. Под руководством своих грубых, необразованных начетчиков, они доходили до самых диких представлений о всех предметах христианского верования.

В настоящее время духовные стихи приходят в упадок.

Б. Груздев

Калиновцы — сектанты, последователи лжеучения, распространившегося, с начала 20-х годов прошлого столетия, в пределах демянского уезда, новгородской губ., местным крестьянином, жителем деревни Астрешина (кунского прихода) Калиною Ефимовым, от имени которого и получили свое название. Характеристические особенности этого лжеучения могут быть обозначены лишь в довольно общих чертах в виду крайней скрытности сектантов, старавшихся замаскировать свое неправомыслие показным благочестием и наружной преданностью православной церкви. Одним из наиболее ясно выраженных пунктов в учении Калины является проповедь безбрачия, не исключавшая однако (по наблюдениям окружающих) довольно свободного обращения между его последователями, без различия полов; наряду с этим должна быть поставлена более строго осуществлявшаяся на практике заповедь о воздержании от мяса и вина. Личность самого основателя секты и ее руководителя была облечена необычайным авторитетом. „Калиновцы“ приписывали ему божеское достоинство, называя его братом И. Христа и даже самим Христом; они были уверены, что именно Калина введет их всех в царство небесное; что участь всех людей находится в его руках; что поминовение усопших, совершенное Калиною, действительнее молитв церковных; что там, где находится дом Калины, будет великий град Иерусалим, с храмом сионским, и что бедствия, имеющие постигнуть род человеческий пред кончиною мира, не коснутся „Калиновцев“, в особенности тех, которые будут находиться близ деревни Астрешина; наконец, были уверены, что Калина не умрет, а будет жить вечно. О религиозном культе „Калиновцев“ ничего не известно; судебными следствиями, производившимися в 1840 и 1841 гг., установлено только, что сектанты имели свои молитвенные собрания в особом доме, в деревне Астрешине, весьма обширном и обильно украшенном иконами; позднее эти собрания стали происходить тогда и там, когда и куда приходил Калина, который почти не жил дома, а постоянно странствовал из одного места в другое. Пользуясь своим безграничным влиянием на последователей, основатель секты страшно эксплуатировал их, отбирая их имущество и заставляя работать на себя. Сам он широко пользовался всеми доступными благами жизни, за исключением мяса и вина, и в особенности не стеснялся требованиями полового воздержания, вступая в незаконную связь с разными женщинами. В 1870 г. он умер слишком 80-ти лет от роду; но со смертью его секта „Калиновцев“ не прекратилась. Руководителем ее стал сын Калины — Егор, по примеру своего отца объявивший себя Христом и сумевший, подобно ему, внушить веру в себя разными нелепыми и фантастическими рассказами о своем всемогуществе. В 80-х годах прошлого столетия секта „Калиновцева“ еще продолжала существовать в некоторых приходах демянского у. Вышеуказанные черты, характеризующие ее последователей: обоготворение руководителя, отрицание брака, воздержание от мяса и вина и обязательство содержать в тайне учение секты позволяют думать, что последняя не должна быть считаемая за нечто самостоятельное и типически своеобразное, а есть лишь одна из фракций недоразвившейся хлыстовщины.

Подробнее о «Калиновцах» см. в «Правосл. Собес.» за 1872 г., июнь, стр. 216—225.

И. Громогласов

Каликст Георг

Каликст Георг (Gakixtus Georg) — один из замечательнейших лютеранских богословов XVII века. Сын проповедника Иоанна Каликста, он родился 14 декабря 1586 г. в Меделби (селение в Шлезвиге). По окончании курса гимназии в Фленсбурге он, в возрасте 16 лет, был отправлен в гелмштедский университет; также посещал университеты иенский, гессенский, тюрингенский и гейдельбергский. По выходе из университета, вместе с богатым учеником своим Матфеем Овербеком, Г. Каликст совершил путешествие по Европе, во время которого пополнил свое образование, посетив знаменитые библиотеки и познакомившись лично с наиболее выдающимися учеными Англии, Голландии, Италии и Франции. В 1613 г. он вернулся в г. Гелмштедт из путешествия, а в 1614 г. был назначен профессором богословия в гелмштедский университет. Скончался 19 марта 1656 года, 70-летним старцем.

Убежденный, что основные догматы христианства одинаково неизменно сохраняются во всех христианских исповеданиях, Георг Каликст, как профессор и как богослов-писатель, направлял все свои старания к тому, чтобы объединить членов трех исповеданий: лютеранского, реформатского и католического. Для этого объединения он считал необходимым выделить главнейшие верования, общие всем названным исповеданиям и необходимые для спасения человека, и оставить в стороне пункты разногласия. Для спасения же человека он полагал необходимым — признание Свящ. Писания, символа апостольского и учения отцов церкви первых пяти веков. Что касается таинств, то Каликст утверждал, яко следует принимать факт их существования, но в отношении понимания их существа и их формы он допускает свободу. Такие мнения подали повод ярым лютеранам обвинять Георгия Каликста в „синкретизме“, в стремлении смешать все христианские исповедания. Последователей Каликста стали называть „синкретистами« (см. это слово). Среди немецких богословов возникли ожесточенные прения „за“ и „против“ синкретизма. С 1630 года начали появляться различные произведения, в которых Г. Каликст именовался „криптокатоликом“ — тайным католиком и „криптопапистом“ — тайным папистом. Одно из этих сочинений, напечатанное в 1640 г. и принадлежащее перу Бюшера из Ганповера, даже было озаглавлено так: *Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis*. Г. Каликст энергично защищался против обвинений его в измене и отступничестве и с этою целью написал несколько сочинений, из которых укажем на главные: *Wiederlegung des unwahrhaften Gedichtes unter dem Titel „Kryptopapismus“* (Люнебург 1641); *Iterata compellatio ad Academiam Coloniensem*; *Responsum maledicis Mogunrinorum theologorum pro rom. pontificis infallibilitate praeeptoque sub una vindisiis oppositum* (Гелмштедт 1644, 1645).

Прения в немецком богословском мире еще более оживились, когда Каликст в 1645 году был приглашен польским королем Владиславом присутствовать на богословском состязании в Торне, которое имело целью восстановить мир в взволнованных умах. Здесь резко обозначились две партии. На стороне Георга Каликста стояли богословы Гелмштедта, Ринтельна и Кенигсберга; главные из них: Конрад Горней, Герард Тиций, Иоахим Гильдебранд. Противную Каликсту партию составляли богословы из университетов лейпцигского, иенского, страсбургского, гиссенского и марбургского. Из них наиболее замечательны: Иаков Веллер (из Дрездева), И. Гюлфеман и Авраамий Калов (см. ниже „Калов“). Споры перешли. и на другие вопросы. Каликста обвиняли еще в том, что он для доказательства христианских доктрин пользовался аргументами из философии и из других религий, что будто не находил учения о троичности в Ветхом Завете и проч. По поводу этих обвинений Каликстом были опубликованы следующие сочинения: 1) *De duabus quaestionibus num mysterium Trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num ejus temporis patribus Filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit* (1649,

1650); 2) *Indicium de controversiis theologicis, quae inter lutheranos et reformatos agitantur* (1650); 3) *Desiderium et Studium concordiae ecclesiasticae* (1650); *Widerlegung der Verleumdungen* (Гелмштедт 1651).

Кроме помянутых выше, от Георга Каликста остались еще следующие сочинения, изданные частью им самим, частью сыном его Фредериком-Урлихом Каликстом (1622—1701 г.): 1) *Tractatus de pontificio missae sacrificio* (Франкфурт 1614); 2) *Epitome theologiae* (Гелмштедт 1619, 1662); 3) *De religiosa adoratione disput* (1623); 4) *Apparatus theologicus* (Гелмштедт 1628; в этом сочинении автор перечисляет звания, которыми должен обладать претендующий на звание богослова, и указывает метод, которым должен пользоваться богослов в своих занятиях); 5) *De conjugio clericorum* (1631); 6) *Epitome theologiae moralis* (Гелмштедт 1634, 1661; автор показывает тесную связь между моралью и догматикой, особенно сотериологией); 7) *Degressio de arte nova contra Nihusium* (ibid. 1634); 8) *De visibili ecclesiastica monarchia* (1643); 9) *De primatu Rom. Pont.* (1650); 10) *De auctoritate Scripturae S.* (1654); 11) *Disputationes XV de praecipuis Christ, religionis capitibus* (Гелмштедт 1611, 1658); 12) *Lucubratioues ad quoruudam V. T. librorum intelligentiam laciennes* (1665); 13) *De tolerantia reformatorum* (Гелмштедт 1697).

Н. В. П-в

Каликст — папы см. „Каллист».

Калленберг, Иоанн Генрих — ученый ориенталист, лютеранский богослов. Он родился 12 января 1694 г. в герцогстве Саксон-Готском; образование получил в Галле, где в 1727 г. сделался экстр. ордин. профессором филологии, в 1735 году — ординарным профессором и, наконец, в 1739 г. — ординарным профессором богословия и восточных языков. Под влиянием своего учителя Августа Франке (род. 1663 г., † 1727 г.), Калленберг заинтересовался делом миссионерства и основал в 1728 г. в Галле институт для обращения в христианство евреев. Он принимал туда прозелитов, посылал в разные края миссионеров и печатал в учрежденной им восточной типографии множество мелких брошюр на еврейском и других языках для раздачи евреям. Он занимался также обращением в христианство магометан и издавал для них сочинения на арабском языке. Калленберг скончался 16 июля 1760 г.; его институт существовал до 1792 г. Калленбергу принадлежат труды: *Prima rudimenta linguae arabicae*, Галле 1729, в 8°; *Catechismus Kutheri arabice*, Галле 1729, в 12; *Scriptores de religione Muhammedica*, Галле 1734, в 8; *Specimen bibliothecae arabicae*, Галле 1736, в 8; *Grammatica linguae graecae vulgaris*, Галле 1747, в 8; перевод на арабский язык Нового Завета и „Подражания Иисусу Христу» Фомы Кемпийского и др.

Н. В. П-в

Каллимах, св. мученик мелитинский

Каллимах, св. мученик мелитинский, III-IV столетия. Это один из 33 мучеников, с Иероном во главе, которые были привлечены за христианство начальником армянского города Мелитины и, по отказе в повиновении властям, были обезглавлены. *Память их 7 ноября* (Макар. Ч, Минея; пролог).

Хр. Л-в

Каллимах, св. мученик фракийский

Каллимах, св. мученик фракийский, IV столетия. Он вместе с Вакхом и Дионисием и воином Варваром пострадал во Фракии при имп. Юлиане Отступнике ок. 362 года. *Память его 6 мая.* († Архиеп. *Сергий*. Мес. Вост.).

Хр. Л-в

Каллиник, св. мученик вифинский

Каллиник, св. мученик вифинский, III столетия. Языческий жрец, он был обращен в христианство св. Фирсом. Подобно последнему Каллиник молитвою сокрушал идолов, за что и был обезглавлен в царствование имп. Декия (249—251), при игемоне Кумврикии. *Память его 14 декабря.* (См. Макарьев. Ч. Минея (игемон Кумеркий, Commercius?); пролог).

Хр. Л-в

Каллиник, св. мученик мелитинский

Каллиник, св. мученик мелитинский, III-IV столетия. Это один из 33 мучеников, которые были обезглавлены в армянском городе Мелитине. (См. „Каллимах“). *Память его 7 ноября.*
Хр. Л-в

Каллиник, св. мученик гангрский

Каллиник, св. мученик гангрский, неизвестного времени. Родом из Киликии, он за исповедание Христа с места родины был приведен в г. Гангры и здесь брошен в раскаленную печь. Собор его совершался близ Юстинианова моста и близ Петрия в Константинополе. *Память его 29 июля.* — (См. Макарьев. Ч. Минея (мученичество „Славно всем человеком» написано очевидцем св. Каллиника); пролог).

Хр. Л-в

Каллиник, св. мученик египетский

Каллиник, св. мученик египетский, неизвестного времени. Званием волхв, он уверовал во Христа и обезглавлен вместе с епископом Серапионом. *Память его 24 мая.* (Макар. Ч. Минея; пролог).

Хр. Л-в

Каллиник: 1—5 константинопольские патриархи

Каллиник: 1—5 константинопольские патриархи.

Каллиник I занимал вселенский патриарший престол с осени 693 года до конца 705 г. До патриаршества он состоял пресвитером и скевофилаксом храма Богородицы Влахернской и, по свидетельству историка Ефремия, отличался разумом и доброю жизнью. Начало патриаршества Каллиника падает на последние годы первого царствования Юстиниана Ринотмета (685—695 г.), известного своею безумною жестокостью и безрассудными действиями. Между прочим, Юстиниан отличался страстию к постройкам и, по своему капризу, одни здания разрушал, а другие воздвигал на их месте. В 694 г. он захотел разрушить т. н. „митрополичью“ церковь Богородицы, находившуюся близ его дворца, дабы устроить здесь фонтан и другие сооружения. Но так как набожный народ был сильно возмущен такими намерениями царя, то он, желая привлечь на свою сторону и патриарха, просил его совершить молитвословие на разрушение храма. Разумеется, Каллиник I отверг эту просьбу и на вторичное требование царя, ответил, что существуют молитвы лишь на сооружение храма, а на его разрушение молитв нет. Тем не менее, по велению Юстиниана, патриарх прочитал составленную им на этот случай молитву, которая оканчивалась словами: „Слава Богу, терпящему всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь“. После этого церковь, к великому соблазну народа, была сломана. Впрочем, царь взамен ее построил в честь Богородицы другой храм в Петрионе. Народ, возмущенный беспорядочною деятельностью Юстиниана, поднял бунт, закончившийся низложением царя и ссылкой в Херсонес. Патриарх не мог не принимать участия в этом перевороте. В царствование Леонтия (695—697 г.) и Тиверия (697—705 г.), несмотря на внутренние волнения и постоянные войны с арабами, Каллиник I сохранил за собою патриарший престол и умело руководил церковною жизнью. Но когда Юстиниан Ринотмет возвратился из ссылки и вторично воссел на императорском троне, то в числе первых лиц, которых коснулось мщение бывшего изгнанника, был патриарх Каллиник I, венчавший на царство императоров Леонтия и Тиверия. Юстиниан приказал ослепить его и сослал в Рим. Здесь он и скончался. Православная церковь причислила Каллиника I к лику святых и *Память его празднует 23 августа*.

2) **Каллиник II**, по фамилии Акарнан, занимал патриарший престол трижды (с 3 марта до 27 ноября 1688 г., февр. 1689—1693 и 1694 8 авг. 1702 г.). Он родился около 1630 г. в селе близ Константинополя, учился у известного греческого дидаскала Евгения Яннули или Этолийского и до патриаршества состоял митрополитом Прусы. Когда патриарх Иаков в третий раз оставил вселенский престол, то архиереи и представители народа константинопольской церкви, собравшись в доме фанариота Манолаки, избрали его преемником Каллиника. Первое патриаршество Каллиника II было непродолжительно вследствие господствовавших в патриархия беспорядков, вызванных там систематическим нарушением со стороны Порты прав и привилегий константинопольской церкви, так и вмешательством мирян в церковные дела. К тому же Каллиник II воспротивился адрианонопольскому митрополиту Неофиту, лишив его кафедры и предоставив ее халкидонскому митрополиту Клименту. Неофит, в свою очередь, стал искать патриаршего престола и, пользуясь поддержкой правительства, добился низложения Каллиника II чрез девять месяцев его управления церковью. В короткое время первого патриаршества Каллиник II сделал для церкви немного. Так, в октябре 1688 г. Каллиник II издал синодальный том о правах иерусалимского патриарха в отношении к синайскому монастырю. Дело в том, что синайский архиепископ Анания, подчиненный духовной юрисдикции иерусалимского патриарха, объявил себя автокефальным, перестал возносить за богослужением имя патриарха, стал именовать себя „блаженнейшим“, носить патриаршую митру, управлять

монастырем независимо от „синаксиста» (собора старцев) и т. п. Так как все это нарушало природу его канонических отношений к Сионской церкви, то Каллиник II, по просьбе иерусалимского патриарха Досифея, обратившегося к посредничеству вселенского патриарха, как первого между равными представителями восточных церквей, издал вместе с синодом том, в котором, на основании канонических и исторических данных, определил, что нововведения Анании не согласны с характером подлинных его отношений к представителю церкви Сионской. Впредь архиепископ Синая должен подчиняться высшей духовной власти иерусалимского престола, получать хиротонию от местного патриарха, возносить и поминать за богослужением его имя, управлять монастырем совместно с „синаксистом» и т. п. Означенный том патриарха Каллиника II имеет важное значение не только по прямому своему содержанию, но и в отношении к вопросу о преимуществах константинопольского патриарха среди других первоиерархов православного Востока. Второй синодальный том, изданный в ноябре 1688 г., касается патриаршего храма св. великомученика Георгия в Константинополе. С целью улучшить материальное положение этого храма, патриарх Каллиник II учредил особую эпитропию из трех лиц, которым и поручил заведовать драгоценностями его и всем имуществом; кроме того, он приказал эпитропам завести особый кодекс, в который надлежало записывать все пожертвования и приношения, сделанные христианами столицы в пользу патриаршего храма по тем или другим религиозным побуждениям. По поводу этого кодекса патриарх вместе с синодом и издал особый том, в котором предписал, чтобы все имущество, пожертвованное патриаршему храму, составляло его неотъемлемую собственность, находилось в заведывании эпитропов, обязанных хранить его и употреблять на нужды Великой Христовой церкви; никто из христиан, даже патриарх, не имеет права отчуждать самую малую часть этого имущества, а эпитропы обязаны отдавать патриархии отчет во всех доходах и расходах. Что касается эпитропов, то выбор их производится патриархами и синодом, при участии почетнейших клириков Великой Христовой церкви, архаитов народа, членов патриаршей епархии („енории»), геронтов ремесленных цехов и корпораций столицы; собрание избирает эпитропами людей благочестивых, преданных церкви, честных и энергичных. В виду того, что устройство приходской жизни в пределах константинопольской церкви было в XVII в. делом новым, указанный синодальный том патриарха Каллиника II нужно признать одним из первых начинаний в этом направлении. Наконец, от первого патриаршества Каллиника сохранился сигиллий, утверждающий преимущества монастыря Иоанна Богослова на острове Патмосе.

Во второй раз Каллиник занял престол при содействии архиереев-членов синода, которые были недовольны его предшественником за домогательство патриаршего достоинства. Между прочим, в апреле 1691 г. Каллиник II, совместно с иерусалимским патриархом Досифеем и своим синодом, издал грамоту по поводу взгляда кальвинистов на таинство евхаристии, где раскрывал православно-христианское учение о пресуществлении (μετουσίωσις), ссылаясь на святоотеческую и позднейшую греческую литературу. Вместе с тем патриарх убеждал православных христиан патриархата не смущаться неправильными воззрениями кальвинистов и строго держаться учения греческой церкви. В апреле 1693 г. патриарх, вместе с синодом, должен был дать ответ на предложенный некоторыми простецами-христианами вопрос о том, нет ли греха в намерении перестроить малый храм в большой, дабы за богослужением в нем могло присутствовать возможно большее число христиан... Патриарх успокоил смущенную совесть предложивших этот вопрос на синодальное обсуждение. В марте 1692 г. Каллиник предписал митрополиту Митилины, чтобы он взял под свое покровительство церковные имущества на этом острове и местный странноприимный дом, учрежденный одним христианином для приюта чужестранцев и для помощи нуждающимся в пристанище беднякам. В июне 1693 г. патриарх издал обличительную грамоту против веривших в существование

вампиров и запрещающую погребать умерших внутри храмов. В июле 1691 г. Каллиник II издал примечательную грамоту относительно великой народной школы в Константинополе. Он, совместно с архонтом Мануилом, восстановил эту школу, назначил новых учителей и изыскал средства для их содержания, определил круг их обязанностей и наметил предметы для преподавания, установил школьную дисциплину и вообще поставил школу в возможно лучшие условия деятельности. Из грамоты видна и любовь Каллиника II к духовному просвещению. Грамота подписана, кроме Каллиника II, иерусалимским патриархом Досифеем, членами синода, патриаршими чинами и светскими архонтами. Известно также несколько грамот Каллиника относительно Синайского монастыря. 13 сентября 1689 г. он, совместно с патриархами Афанасием антиохийским и Досифеем иерусалимским, отправил послание митрополитам Молдавии и Валахии, в котором, по просьбе последнего, установил канонические отношения синайского архиепископа к иерусалимскому патриаршему престолу и повелевал иметь это в виду, поскольку дело касалось методов синайской обители в указанных епархиях, подчиненных вселенскому престолу. В январе 1691 г. Каллиник II издал отлучение (καθάρσις) на синайского архиепископа Ананию и его единомышленников, объявивших Синай автокефальной архиепископией, и вновь подтвердил его зависимость от иерусалимского патриарха. Далее, заботясь о финансовом положении святого Гроба в Иерусалиме, Каллиник II в январе 1691 г. отправил синодальное послание митрополитам Кесарии, Писидии, Иконии и Анкиры, повелевая им производить сборы на его нужды и хранить сделанные пожертвования. В ответ на сделанный вопрос, патриарх Каллиник II в апреле 1693 г. издал синодальную грамоту о числе восточных патриархов в св. кафолической и апостольской церкви, коих он указывает пять (константинопольский, александрийский, антиохийский, иерусалимский и московский); кроме их существуют автономные архиепископы (охридский, кипрский, иверский — верхний и нижний — и ипекский). Сверх этих представителей поместных православных церквей, иных автономных и автокефальных церковных организаций нет; посему никто не имеет права именоваться ни патриархами, ни архиепископами. Надо полагать, что эта грамота была издана по поводу притязаний синайского архиепископа. Другою грамотой того же года патриарх разрешил некоему Приаму Николету брак в седьмой степени кровного родства. Известно также послание Каллиника II к филадельфийскому митрополиту Мелетию Типалду относительно церковных дел греческого кинота в Венеции, сигиллий от 1689 г. о владении монастырем св. Георгия у Источника Одигитрии на острове Косе, сигиллии — о правах монастыря Предтечи на Кионе (1691 г.) и о ставропигиальном достоинстве валашского монастыря Хурези, во имя Константина и Елены. Каллиник II вторично был лишен патриаршей кафедры по вине господаря Валахии, который ходатайствовал пред правительством в пользу удобного ему кандидата, бывшего патриарха Дионисия V Муселима.

Вступив на патриарший престол в третий раз, Каллиник II в течение восьми лет с успехом управлял церковью и сделал много полезного для нее и важного. Об этом свидетельствует, прежде всего, ряд его административных распоряжений по различным церковным делам. Так, в 1700 г. Каллиник II издал грамоту по поводу несостоявшегося перемещения метрского епископа Макария на митрополичью кафедру Арты. Патриарх и синод сделали постановление об этом перемещении, но вслед за тем в артской епархии, по вине личных врагов Макария, возникло народное движение против нового митрополита, так что патриарх и синод должны были отказаться от его водворения на артскую кафедру. Указав в грамоте на факт протеста против Макария, Каллиник II и синод определили, что Макарий имеет законное право на занятие другой митрополичьей кафедры, которая и будет ему предоставлена при удобном случае. Примечательно, что в решении этого дела патриарх руководился фактом, бывшим с знаменитым фессалоникским митрополитом XII века Светафием: будучи назначен на кафедре Мир-

Ликийских, он потом, по воле императора Мануила Комнина, был перемещен в Фессалонику, а первый акт синода был признан недействительным. Другая грамота от 1701 г. осуждает тех христиан, которые избегают посещать храм своего прихода и не приглашают для совершения церковных треб местный клир, а обращаются к духовенству иных приходов; патриарх и синод предписывают православному народу соблюдать порядок и в этом отношении и не подавать повода к соблазну своим игнорированием местного храма и духовенства. Далее, в грамоте от 25 ноября 1701 г. Каллиник II дал ответ на несколько вопросов об инославных христианах, предложенных ему одним архиереем. Именно, на вопрос, можно ли давать св. причастие латинянину, если он, чувствуя приближение смерти, обратится к православному священнику, патриарх ответил так: если латинянин отречется от латинского исповедания и примет веру восточной церкви, то беспрепятственно причащаются св. таин, в противном же случае невозможно, чтобы одна и та же чаша предлагалась и своим, и чужим. Равным образом, по мнению патриарха, православные священники не должны и совершать погребение умерших латинян, так как они суть еретики. Третий ответ касается частного случая. Жена английского консула, православного христианина, пожелала, чтобы восприемником ее сына при св. крещении был консул французский. На вопрос, может ли православный священник допустить такое восприемничество, патриарх ответил отрицательно, заметив, что ни папист, ни лютеранин, ни иной инославный не могут быть участниками таинства св. крещения, совершаемого по обряду православной церкви. Но при этом патриарх рекомендовал вопрошателю действовать в мирном направлении и не вызывать со стороны консулов опасного недовольства. Любопытна и другая грамота от 1701 г., данная патриархом некоему Перастину. Этот Перастин сообщил Каллинику II, что около десяти лет назад он был безбрачным священником, а потом сошелся с одной женщиной и, сознавая себя недостойным священства, возвратился в мирское состояние. Однако и после этого он чувствовал себя преступником и, ища примирения с церковью, обратился к патриарху с раскаянием и просьбой о помиловании. Так как духовная лечебница — церковь Божия — должна предлагать соответствующее врачевание каждому из больных какою бы то ни было духовною болезнью, то мы, — пишет патриарх, — признали разумным не оставлять и его (Перастина) без помощи; ибо поскользнувшемуся следует подать руку, дабы он не погиб совершенно. Посему патриарх постановил, чтобы Перастин, как отказавшийся от обязанностей священного звания, впредь всегда оставался мирянином; как мирянин, он может вступить в брак, с тою женщиной, которую сам изберет, причем никто из клириков не может лишить его церковного благословения. Иная грамота (от августа 1698 г.) патриарха направлена против церковных злоупотреблений на острове Хиосе, где некоторые иеромонахи местных монастырей, без разрешения митрополита, странствовали по острову и совершали для народа различные богослужения, а другие по личному усмотрению обращали свои ктиторские храмы в монастыри и объявляли их независимыми от всякого вмешательства со стороны епархиальной власти. Патриарх строго осудил эти злоупотребления и предписал иеромонахам жить и действовать согласно церковным правилам и божественным законам.

Каллиник II издал несколько постановлений и по брачным делам. Одна из его грамот касается брачного приданого. У греков его времени был нелепый обычай — снабжать невесту всем тем движимым и недвижимым имуществом, которым владели ее родители. Отсюда часто бывало, что родители, выдав свою первую дочь замуж, оставались решительно без всяких средств, не имели даже своего жилища, бедствовали до крайней степени и, вместо покоя и утешения, имели в старости лишь самые тяжкие испытания. Положение родителей ухудшалось, если у них были другие дочери: последние обрекались не только на нужду, но и на всегдашнее девство, так как без приданного они не могли найти женихов. А с другой стороны, мужская

молодежь, рассчитывая на приданое невесты, вела себя крайне предосудительно и совершенно избегала труда. В виду таких ненормальностей в общественной жизни, патриарх своего грамотой осудил странные обычаи народа и определил условия, при которых полагалось давать известное приданое за невестами, без ущерба для родителей и других детей. Следить за исполнением намеченных условий должны были епархиальные архиереи.

Другую грамотою от 1701 г. патриарх опять предписал, что обручение желающих вступить в брак обязательно совершалось с ведома архиерея, который являлся свидетелем этого религиозного акта и приказывал сделать об этом запись в специальном кодексе, хранившемся при митрополии. В случае несправедливого нарушения состоявшегося договора, виновная сторона подвергалась денежному штрафу, который и взыскивался при содействии духовной власти. В виду состоявшихся постановлений о приданом и помолвке, патриарх в 1701 г. особою грамотой предписал признать действительным однобрачное соглашение (Панайота Николау), как заключенное до издания патриарших грамот, хотя в некоторых частностях оно и отступило от требований патриарха. Далее, 2 августа 1701 г. патриарх издал грамоту на имя христианопольского митрополита Афанасия в ответ на его вопрос по брачным делам. В христианопольской епархии был распространен обычай похищать („умыкать“) девушек и подвергать их растлению. Церковь боролась со злом путем духовных эпитимий. Митрополит Афанасий строго применял церковные наказания к виновным и несколько ослабил зло. Но один случай похищения вызвал просьбу со стороны родителей виновного и его жертвы о повенчании их. Так как митрополит уже применил к ним духовное взыскание, то патриарх на его вопрос о браке ответил отрицательно, мотивировав свое постановление тем, что церковь не может становиться в противоречие сама с собою и знает только „да, да“ и „нет, нет“. Другой вопрос: два брата похитили двух сестер и жили с ними без церковного благословения, потом один брат умер, а второй, бросив похищенную им женщину, просил повенчать его на сестре, похищенной братом. Патриарх ответил отрицательно, так как церковь не может возлагать венец на тех, кто не боролся с диаволом и плотью и не сохранил своего девства. В-третьих, патриарх одобрил такой брак, совершенный с разрешения митрополита Афанасия: одна девица была похищена в дороге и силою повенчана с нелюбимым человеком, потом родители отняли ее и просили повенчать с другим мужем. Но патриарх осудил поступок митрополита, приказавшего вторично повенчать супругов, которых без его разрешения повенчал священник из соседней лакедемонской епархии; в подобных случаях виновного священника следует подвергать запрещению в священнослужении, а повенчанных им лиц — подвергать церковному наказанию, ибо православная церковь не допускает двойного венчания, как и крещения. Равным образом, не следовало бы, по суждению патриарха, посвящать в сан иерея некоего Феодора, у которого был задушен ребенок во время его сна вместе с женою: какая необходимость, — спрашивает патриарх, — посвящать лиц, подвергшихся обвинению и порицанию, или нет для совершения таинств других священников? — Далее, священника Стаматева, жена которого, во время отсутствия мужа, умертвила своего некрещенного ребенка, надлежит, — по мнению патриарха, — на время устранить от священнодействия, а когда в народе будет забыто это преступление, митрополит опять может допустить его к алтарю. Наконец, брак, совершенный в другой епархии и без разрешения митрополита, признается недействительным и виновные подвергаются наказанию: священник извержению из сана, а брачующиеся — церковной эпитимии. В январе 1698 г. Каллиник II, вместе с синодом, разъяснил недоразумения игумена монастыря св. Луки Стириота по такому поводу. Священник Николай был восприемником сына одного христианина, у которого потом родился второй сын, при чем отец опять желал иметь восприемником того же Николая. Но в данное время этого священника на лицо не было, и восприемницею пожелала быть его жена. После этого некоторые христиане потребовали, чтобы

священник оставил свою жену, с которой он не должен жить в силу совместного восприемничества от купели крещения. Но патриарх и синод признали такое требование несправедливым. Некоторые грамоты патриарха касаются различных недоумений из области брачных отношений. Так, в июле 1696 г. он разрешил сожителство между лицами в седьмой степени свойства, о чем и уведомил местного погониианского митрополита. В июне 1698 г. он разрешил дяде и племяннику жениться на бабушке и внучке (в димитриадской епархии), а в ноябре 1701 г. признал возможным допустить брак в шестой степени свойства (от двух родов).

В 1701 г. патриарх издал грамоту относительно одежды и украшений греческих женщин. Дело в том, что в некоторых епархиях патриархата среди женщин в высшей степени был распространен тщеславный обычай роскошно одеваться и украшать себя драгоценностями. Стараясь превзойти в этом отношении друг друга, они наносили большой ущерб благосостоянию семьи своим невоздержным мотовством. В некоторых местностях для борьбы с этим злом устраивались соглашения, с целью заставить женщин ограничить свои притязания на роскошь и красоту и... пожалеть своих несчастных мужей и детей. Обыкновенно, в присутствии клириков, народных арионтов и депутатов писались грамоты, обязывавшие женщин одеваться просто и избегать украшений. Но для того, чтобы эти грамоты имели законную силу, требовалось их утверждение со стороны патриарха, как представителя греческого народа. В виду таких запросов, Каллиник II своей грамотой от 1701 г. и предписал, чтобы все женщины (неизвестной по имени епархии), замужние и свободные, местные и приезжие, из украшений носили лишь серьги, ожерелье и перстень, кроме коих ни одна не имела права надевать какое-либо украшение; только невеста во время брачного торжества могла наряжаться по своему желанию, а также и после брака в течение сорока дней получала дозволение носить украшения, после же 40 дней должна была одеваться наравне с другими; в противном случае виновным как женщинам, так и мужчинам грозило церковное отлучение.

Каллиник II и в третье патриаршество издал несколько грамот по делам тех православных церквей, предстоятели которых обращались к нему за тем или другим содействием. В 1695 г. он, совместно с иерусалимским патриархом Досифеем и своим синодом, издал на имя синайского архиепископа Иоанникия новую грамоту об отношении его к своему кириарху — иерусалимскому предстоятелю. В мае 1697 года патриарх издал грамоту на имя иерусалимского патриарха Досифея по поводу состоявшегося между автокефальными православными церквями соглашения придти на помощь церкви константинопольской в ее затруднительном материальном положении, при чем это соглашение не должно было иметь обязательного и принудительного характера для будущего времени, а являлось делом исключительным. 8 ноября 1699 г. патриарх утвердил ставропигиальные права монастыря Богородицы в Измаиле, преклоненного Гробу Господню. В мае 1700 г. Каллиник, вместе с синодом, сделал постановление о принадлежности монастыря Амасиу на Кипре епархиальному митрополиту немесскому. Дело в том, что в 1633 г. немесский митрополит Леонтий подарил этот монастырь александрийскому патриарху Герасиму I. Последний недолго пользовался им, а потом отказался от владения монастырем, который и перешел в собственность местного архиерея. Но позднейший александрийский патриарх Герасим II Паллада, ссылаясь на состоявшийся дар, предъявил свои права на монастырь Амасиу. Когда же ему была представлена грамота Герасима I, отказавшегося от монастыря, то и он не признал себя в праве пользоваться им. Во избежание дальнейших столкновений, немесский митрополит Иоанникий обратился к патриарху Каллинику с просьбою утвердить за ним право на его епархиальный монастырь. По этому поводу и было издано синодальное постановление константинопольской церкви. Другая синодальная грамота была издана на имя александрийского патриарха Герасима II по поводу некоторых нововведений в литургии, допущенных ливийским митрополитом, с предложением

принять меры для их устранения, во имя блага церкви православной. Каллиник II находился в переписке и с московским патриархом Адрианом (напр., по поводу кандидата на луцкую епископскую кафедру), а равно издал несколько грамот о церковных делах Молдовлахии. Так, он утвердил независимость унговлахийского монастыря Архистратига Михаила, именуемого Марцинани, предложил молдовлахийскому митрополиту оградить наследников Михаила Димитриу от незаконных требований его кредиторов, боролся с латинскою пропагандой в Валахии, куда и отправил (в ноябре 1701 г.) по этому поводу три грамоты — митрополиту Афанасию, Стефану Ратци и народу и побуждал первых противодействовать прозелитизму православных, а последних поучал твердо стоять в истинах православия. В 1701 г. патриарх признал недействительным завещание, которое заинтересованные лица выдавали за подлинное завещание погонианского архиепископа Малахии, и предписал унговлахийскому митрополиту, чтобы он, вопреки этому подложному документу, передал одежду и все хрисовулы Малахии и его преемнику по погонианской кафедре, а деньги и все имущество без промедления отправил Великой Христовой церкви; если же кто будет противиться этому законному распоряжению церкви, тот подлежит церковному отлучению.

Другие грамоты патриарха касаются епархиального управления. Так, в июле 1694 г. был составлен том о возведении епископии Редесто в архиепископию, к митрополии халдийской была присоединена местность Гарасара, в октябре 1698 г. патриарх присоединил к трапезунтской митрополии экзархию Керасунта с окрестными селами Триполи и Коралон, в октябре следующего года объявил ставрополиею местность Аэтос в епархии Навпакта и Арты и присоединил к составу дерконской митрополии Сан-Стефано с агиасмой Богородицы.

Каллиник II обратил внимание и на положение монастырей, которые, в виду господствовавшего в Турции беспорядка, нуждались в постоянном подтверждении своих привилегий и преимуществ со стороны вселенских патриархов. Из многих документов этого рода, изданных Каллиником II, отметим его определение о ставропигиальных правах монастырей Влатеон в Фессалонике, Мундан на острове Хиосе, во имя свв. Мины, Виктора и Викентия на том же острове, о правах на владения монастыря Предтечи в Верии. Затем, в феврале 1696 г. Каллиник объявил своею ставропигией монастырь Честного Пояса на Самосе, в августе 1696 г. утвердил права монастыря Предтечи в Серрах, а в ноябре новою грамотой постановил, чтобы священнодействующие в нем поминали имя вселенского патриарха, а служившие в методах поминали местного архиерея. В 1699 г. были подтверждены ставропигиальные права монастырей — Верникова между Лидорикием и Навпактом (в мае), всех монастырей на островах Паросе и Наксосе (в июне) и Бачковского близ Филиппополя (в сентябре) и в 1700 г. подобная грамота была дана монастырям — Преображения в архиепископии Кефаллинии и Закинфа (в январе), женскому во имя св. Николая в Санторине (апрель), Евангелистрии в Фивах (май), Косиницы в Дrame (июнь). От 1701 года известна грамота о ставропигиальных правах монастырей — Анастасии в Фессалонике и Богородицы Фанеромени в Коринфе (январь), Перистерейота в Трапезунте (июнь) и Вознесения в Патрах (август). Наконец, в январе 1701 г. Каллиник объявил приходскими или епархиальными все монастыри острова Хиоса, кроме знаменитого Нового Монастыря (Νέα Μονή), который остался ставропигиальным.

Известно также, что в октябре 1694 г. Каллиник II возвел „оффикию примикирия“ во вторую пентаду и поставил между чинами дикеофилакса и логофета. Он принимал участие и в богословском споре, возникшем в Янине и касавшемся божественного существа и божественного действия, и содействовал правильному решению этого вопроса.

В третьем патриаршестве Каллиник II ревностно охранял права и свободу церкви от внешних притязаний и парализовал усилия ее врагов поколебать установившийся строй, Уже самое

занятие престола в третий раз было актом личной энергии Каллиника II. Он представил великому визирю свои права на престол, с которого несправедливо был низложен, и просил восстановить его в незаконно лишенном Положении. Архиереи и народные архонты, опираясь на выдающиеся личные достоинства Каллиника II, с своей стороны ходатайствовали пред Портой в пользу его восстановления на престоле. А когда Каллиник II занял уже престол, то бывший фессаловикский митрополит Мефодий, лишенный престола и не могший вновь получить его, стал ходатайствовать пред великим визирем о том, чтобы впредь архиепископии и епископии предоставлялись не патриархом, а эпитроном, который был бы посредником между Портой и патриархией, и чтобы архиереи избирались не синодом, а турецким правительством. Действия Мефодия вызвали сильный протест со стороны Каллиника II, которому после больших трудов и денежных расходов и удалось отклонить Порту от вторжения в область церковных отношений.

Каллиник II известен и литературными трудами. Он написал „Патриаршую историю“, „Церковные слова“, „Руководство для иереев и диаконов“, „Молитву ко Господу нашему Иисусу Христу и много писем. Некоторые из этих трудов изданы, а другие сохранились лишь в рукописях. Его имя занимает одно из лучших мест среди литературно-богословских деятелей греческого народа XVIII века.

В нравственном отношении Каллиник II был вполне безукоризнен, в отношении образования стоял впереди многих, был защитником православия и горячим ревнителем просвещения. За свои нравственные достоинства он уважался не только греками, но и турками. Его хвалят и иностранцы — Кантемир (*Histoire de l'empire ottoman* III, 87; IV, 189) и Флери, о нем одобрительно отзывается Лекьянь. В одной греческой рукописи сохранились анонимные легендарные стихи, свидетельствующие об уважении и доброй славе Каллиника II среди современников. В стихах рассказывается, что патриарх путешествовал на св. гору Афон и посетил монастырь Ватопедский. Раз он вышел за пределы обители и сел отдохнуть. Внезапно пред ним явился свирепый лев и готов был разорвать патриарха. Он сильно испугался, считая смерть неминуемою, а затем сказал, обращаясь ко льву: „если ты, лев, послан Богом, то исполни Его волю, а если пришел сам по себе, то уходи с Афона: тебя изгоняет Христос, слугою Которого я состою». И лев медленно ушел, не причинив Каллинику вреда“.

Он скончался 8 августа 1702 года и был погребен в монастыре Богородицы Камариотиссы на острове Халки, как видно из эпитафии, вырезанной на его гробнице. Ипсилантис считает Каллиника счастливым и потому, что непрерывно патриаршествовал 8 лет (третий раз), и потому, что скончался на престоле. Первое, действительно, было делом необычным, так как патриархи, в силу притеснений и интриг турецких властей, обыкновенно весьма быстро сменялись на престоле, и восьмилетнее патриаршество при таких условиях было подлинным счастьем. Историк объясняет это тем, что в данное время турки вели войну с германцами и мало внимания обращали на положение патриархов. А положение это, поистине, было достойно печали и слез, — замечает Ипсилантис в заключение речи о Каллинике II.

3) **Каллиник III** был избран на патриарший престол 19 ноября 1726 г. Он родился на острове Наксосе и учился, вероятно, в великой народной школе в Константинополе, имевшей в то время значение „патриаршей академии«. В самом начале XVIII в. Каллиник был и сcholархом (ректором) этой академии. Современники отзывались о нем, как о муже очень ученом, большом знатоке богословия и философии, трудолюбивом и удачном проповеднике слова Божия. В начале 1716 г. он был назначен на ираклийскую митрополицию кафедру, которую и занимал до дня избрания своего на патриарший престол. Но Каллинику не пришлось стоять во главе церкви и руководить кормилом церковного корабля: узнав о неожиданном избрании на вселенский патриарший престол, Каллиник III был так обрадован этим, что, спустя несколько часов,

внезапно скончался от сильного нервного возбуждения. По поводу внезапной смерти Каллиника III составитель каталога вселенских патриархов Мафас восклицает: „Велемудрая глава! Непорочное сердце! Оно не могло вместить и одну мысль о счастии (как полагало) патриаршества, но при одном представлении о приближающемся наслаждении подверглось разрыву и перестало биться. Так, Каллиник и сошел в могилу с одним именем патриарха». Вместо него, 21 ноября 1726 г. на патриаршем престоле восседал уже другой первоиерарх, бывший никомидийский митрополит Паисий. От Каллиника III остались некоторые богословские труды. Так, он написал параклисис Богородице с акростихом „η̃, ὑλεράγυνω προστρέχω καὶ παρθένω«, который известен и в печати („Θεοτοκάριον», изд. в Константинополе в 1849 г., стр. 117) и несколько писем иерусалимскому патриарху Хрисанфу, которые хранятся в рукописи библиотеки святоградского метоха в Константинополе. Другие литературные труды Каллиника хранятся в библиотеках афонских монастырей (напр., в лавре св. Афанасия). По суждению ученого М. Гедеона, сочинения Каллиника III свидетельствуют о его немалых познаниях в Свящ. Писании, богословии, философии и греческом языке.

4) **Каллиник IV** занимал патриарший престол с 16 января до 27 июля 1757 г. Он родился в Загоре фессалийской, учился там же у дидаскала монаха Рафаила, в молодости прибыл в Константинополь и состоял великим протосинкеллом патриархии. В сентябре 1743 г. он был хиротонисан в митрополита Браилова, где и находился до октября 1748 г., когда отказался от кафедры и частным образом жил в Константи. Имеются сведения о том, что Каллиник потом занимал амасийскую митрополичью кафедру. Его избрание на вселенский престол состоялось после того, как по интригам латинян был низложен и изгнан на Синай патриарх Кирилл V, ревностный противник папистов. Передают, что Каллиник IV занял престол не без содействия латинян, имевших доступ в Порту. Но это же послужило причиной и его низложения. Когда в народе сделалось известно, каким путем Каллиник IV добился престола, то в один из праздничных дней в патриарший храм собралась большая толпа, из среды которой раздавались голоса о привязанности патриарха к франкам. С большим трудом Каллинику IV удалось уговорить народ, но наименование „франк» и впредь сохранилось за ним, при чем к нему по этой же причине враждебно относились и мусульмане. Патриарх разошелся и с некоторыми из синодальных митрополитов, а равно и с епитропами патриаршего казначейства. Лишенный патриаршего престола, он был удален на Синай, но в 1762 г. был на соборе оправдан и получил разрешение поселиться в Загоре у брага своего митрополита димитриадского. На его содержание из патриаршей казны отпускалось 1050 гросиев в год. Каллиник скончался в 1792 г. в глубокой старости.

Каллиник IV принадлежал к числу образованных людей своего времени, отличался большою любовью к книгам и собрал ценную библиотеку, которую и подарил монастырю Предтечи в Зогоре, где находилась и воспитавшая его школа. Но, как администратор, он был неопытен, действовал иногда произвольно и пристрастно, чем и создал враждебное к себе отношение. Как деятель науки, он известен многими литературными трудами, большая часть которых и теперь находится в рукописях. Так, не издана его „История константинопольских патриархов“ от падения Византии до времени автора, которая, в виду современных событий, написана с некоторою горечью и разочарованием. Затем, остается неопубликованным его „Описание путешествия на гору Синай“, составленное, по свидетельству Кума, читавшего его в рукописи, живо и обстоятельно. Далее, ему принадлежат: „Возражение на книги Евсгратия Аргента и Христофора этолийского относительно крещения латинян»; „Наставление об исповеди“, которое заимствовано Каллиником у Неофита Родину кипрского и содержит в некоторых пунктах несогласные с церковным учением воззрения, поэтому и осуждается известным Никодимом Агиоритом; „Сатира на патриарха Кирилла V“, написанная белыми

стихами и хранящаяся в рукописи № 588 афонского Ватопедского монастыря, и некоторые мелкие сочинения. Наконец, известно одно письмо Каллиника IV к патриарху Софронию II (1774—1780 гг.) относительно денежного вспомоществования из патриархии.

Из патриарших деяний Каллиника IV известна грамота против рукоположения титулярных епископов без определенной для каждого из них кафедры, изданная в июле 1757 г. Затем, в мае этого года он возвел епископию Димитриады в архиепископию, в апреле объявил ставропигиальным монастырь св. Спиридона в Пирее, почти одновременно восстановленный, а в мае признал ставропигиен обитель Богородицы Хрисокелларии в Короне.

5) **Каллиник V** дважды (1801—1806 и 1808—1809 гг.) занимал вселенский патриарший престол и принадлежал к числу лучших константинопольских первоиерархов. Он родился в малоазийском городке Мудании, был архидиаконом никейского митрополита и (с 1779 г.) вселенской патриархии, потом митрополитом адрианопольским (с 1780 г.) и никейским (1792), а 17 июня 1801 г. занял патриарший престол, после низложения Неофита VII, против которого восстал геронт и эфор Макарий, митрополит ефесский, со своими сторонниками и драгоманом Порты Александром Суцом. При содействии этой партии Каллиник V и был избран патриархом. Историки (Ипсилантис, Кумас и Мафас) высказывают противоречивые суждения о нравственных его качествах, называя его то необразованным и недостойным человеком, то умным и гуманным, но медлительным и т. п. Лучше всего судить о Каллинике по его патриаршей деятельности, разнообразной и почтенной.

Впрочем, в области гражданско-политической деятельности патриарха нельзя указать каких-либо выдающихся заслуг, кроме обычной защиты прав и привилегий церкви и народа от посягательств турецких властей, при чем патриарх имел сильного сотрудника в лице фанариота Димитрия Мурузи, пользовавшегося большим влиянием при султанском дворе. Церковнообщественная деятельность Каллиника V обнимала все стороны жизни и быта. Так, заботясь о семейной жизни народа, он в феврале 1803 г. особой грамотой на имя адрианопольского митрополита упорядочил наследственные отношения на тот случай, когда умирала жена и наследником (в силу господствовавшего в епархии обычая) признавался один муж, хотя бы оставались и дети, или родители умершей предъявляли требования на приданое, когда детей не было. В виду частых споров и судебных процессов, возникавших на этой почве, патриарх сделал подробные указания относительно наследственных прав мужа, жены, детей, родителей первых и родственников, — на случай смерти кого-либо из членов семьи, оставившего после себя движимое или недвижимое имущество, — и приказал строго исполнять его предписания, дабы при разделе наследства никто не был обижен. Затем, Каллиник V располагал народ к пожертвованиям в пользу благотворительных учреждений столицы, благоустроил вместе с Димитрием Мурузи народные больницы и назначил эфорию из двух митрополитов и двух высших чинов патриархии для наблюдения и ревизии филантропических заведений. Патриарх обратил внимание и на денежную отчетность приходских храмов столицы и приказал эпитропам вести точную запись доходов и расходов, не производить по своему усмотрению расхода свыше ста гросиев, отдавать отчет относительно хозяйства храма не только прихожанам, но и патриархии. В виду беспорядочного в то время ведения приходскими эпитропами церковного хозяйства, указанное распоряжение Каллиника V шло на встречу живой потребности и являлось весьма целесообразным. Патриарх вместе с синодом делал и другие распоряжения по имущественным вопросам, возникавшим в пределах патриархата.

Патриарх ревностно следил за точным исполнением церковных правил и богослужебного устава. Так, посланием 1803 г. к духовенству и народу Узицы и Вильова он резко осудил совершение крещения посредством обливания, употребление елея вместо мира, небрежное и неправильное совершение проскомидии и обычай не причащать детей ранее 8-летнего возраста.

В том же году он отправил обличительное послание населению велеградской епархии по поводу допускаявшегося здесь четверобрачия. Епархиальным архиереям патриарх повелевал не вмешиваться в дела ставропигиальных монастырей (афинский митрополит и метох синайского монастыря в Ливадии — 1803 г., тот же митрополит и монастырь св. Луки в Ливадии). Подобные предписания патриарх делал игуменам (патмосского монастыря Иоанна Богослова по поводу ставропигиального монастыря на Санторине) и клирикам (в 1804 г. он восстановил права духовенства церкви Богородицы Κύρου совершать панихиды на константинопольском кладбище Егрикапи, в виду нарушений со стороны других клириков). Заботясь о благоустройстве приходских храмов, он в 1804 г. присоединил бедную церковь Иоанна Предтечи в Куручесме к богатому храму св. Димитрия Мироточивого, дабы эпитропы последнего заботились и о первой, в 1805 г. присоединил агиасму св. Параскевы к храму Христа в Галате и т. п.

В области церковного управления при Каллинике V произошли такие перемены. Экзархия Гиомерия была присоединена (1803) к епархии парамифийской (в янинской митрополии), а экзархия Триполица — к епископии Амикла (1804 г.). Митрополит Зворникя Иоанникий был пожалован титулом „всечестного и экзарха Далматии» (1804 г.), настоятель церкви Богородицы Кафатианской в Галате был по просьбе прихожан хиротонисан в сан епископа феодоропольского (титулярного), с оставлением в должности προϊстамена этой церкви (1805 г.).

Народное образование также служило предметом ревностных попечений Каллиника V. Он, совместно с Димитрием Мурузи, восстановил константинопольскую великую народную школу. Вследствие эпидемических болезней, возникавших в столице весной и летом каждого года, явилась совершенная необходимость перевести эту школу с Фанаро, где она помещалась, на Босфор и устроить ее в наемном здании. Это совпало много неудобств для учителей и учеников, а также потребовало экстренных расходов, которые и легли тяжелым бременем на бедную патриаршую казну. Наконец, в 1804 г. патриарх приобрел на Босфоре дом, в котором школа и была помещена. Он собрал и деньги на покупку и ремонт дома; а также определил, чтобы каждый архиерей при назначении на кафедру или при перемещении делал определенный взнос в кассу школы. Схолархом ее был назначен известный ученый Дорофей Проиос, при котором в школе обучалось до ста воспитанников. Вообще, великая народная школа при содействии Каллиника V была хорошо поставлена и в учебно-воспитательном, и в материальном отношении. Переселившись в 1804 г. на дачу в Куручесме, Каллиник V имел возможность непосредственно наблюдать за деятельностью школы. Как высоко патриарх ценил народное образование, видно из его сигиллия 1805 г. по поводу общеобразовательной и церковной школы в столичном приходе Ставродромии, при храме Введения Богородицы. Эти школы были устроены на средства духовенства и прихожан Ставродромии, а также различных ремесленных цехов столицы, которые и обязались делать определенные денежные взносы на их содержание. Составленный по этому поводу договор был представлен на утверждение Каллиника V, который вполне сочувственно отнесся к нему и, утвердив во всех пунктах, грозил церковным наказанием всякому его нарушителю, так как образование, рассадником которого являются обе школы, служит залогом всестороннего нравственного преуспевания, оказывает прямое содействие духовенству и церкви в их просветительной деятельности и всегда поддерживалось патриархией. Поэтому нарушители патриаршей грамоты оказываются врагами и церкви Христовой. Затем, патриарх утвердил своими грамотами две школы в Скутари, открытые местными торговцами, и школу на Санторине, устроенную игуменом монастыря пророка Илии иеромонахом Паисием для обучения и иноков этой обители (1806 г.). В 1805 г. он принял под свое покровительство школу в Янине, открытую на средства купца Каплани, при чем в школе, в силу патриаршей грамоты, должны были обучать три преподавателя, а за ее материальным

положением следили шесть эпитропов. Школа располагала большими средствами и была хорошо поставлена в учебном отношении. За другую янинскую школой Мануила Гьюма патриарх утвердил (1805 год) монастырь пророка Илии с его метохом, дабы школа содержалась на его доходы, а равно сделал постановления относительно учителей и эпитропов школы. Вообще, Каллиник V очень заботился об устранении материальных нужд народных школ, располагал филантропов к пожертвованиям в их пользу и следил за правильной постановкой в них воспитания.

Почтенна была деятельность К. V и по благоустройству монастырей и монашеской жизни. Прежде всего он восстановил несколько ставропигий, дабы обеспечить свободу внутренней жизни в монастырях и независимость постороннего вмешательства. Соответствующие грамоты были даны монастырям в местечке Кенурион на Кипре, Богородицы Софику в дамальской епархии (1803 г.), Преображения Господня на Строфадских островах (1805 г.), Живоносного Источника на Самосе и Введения Богоматери в Синнаде (1806 г.). С другой стороны, монастырь Георгия Кодона на Кипре, принадлежавший пелопонесской Лавре Богородицы, был объявлен в 1805 г. епархиальный — халкидонского митрополита — монастырем. Монастырь Евангелистрии на о. Скопеле был признан (1804 г.) ктиторским — Стефана Дапonti и сыновей — монастырем. Затем, Каллиник V сохранил существование и положил начало дальнейшему развитию русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. В начале XIX в. монастырь пришел в большой упадок, вследствие идиоритмического образа жизни здешних монахов-греков. Бедность обители была так велика, что в афинском городке Карее ей не было доверия на 20 гросиев (1 р. 60. коп.), а внутри монастыря царили безначалие и непослушание. Афонский протат, в виду крайнего упадка Пантелеимонова монастыря, решил в 1803 г. исключить его из числа двадцати главных святогорских обителей, его земли продать для уплаты долгов, а излишек обратить на общие нужды Афона. Но Каллиник V опротестовал этот суровый приговор и в августе того же года издал сигиллий, которым приказано ввести в монастыре киновию, назначил его игуменом иеромонаха Савву и предложил киноту оказать содействие ему в устройстве обители, так как, — по мнению патриарха, — было совсем нецелесообразно упразднить на Афоне русский монастырь в то время, когда Россия приобрела большое влияние в восточном вопросе и взяла под свое покровительство христиан в Турции. Кроме того, патриарх расположил к пожертвованиям в пользу Пантелеимонова монастыря фанариотов Каллимахов; один из членов этой фамилии Скарлат, господарь Молдавии и Валахии, уплатил долг его, дал денег на постройку монастырского храма и келлий. Сигиллием 1806 г. патриарх утвердил за русским монастырем наименование „Αἰθervτικὸν κοινὸβιον Καλλιμαχῆδων«, признал за ним право владеть принадлежащими ему документами и имуществами, назначил эпитропию из трех членов для наблюдения за монастырем и обязал игумена и монахов представлять ежегодно в патриархию экономический отчет. Словом, патриарх спас знаменитый русский Пантелеимоновский монастырь от гибели, и актом своей мудрости и великодушия сделал свое имя незабвенным в истории русского монашества на Афоне. При участии патриарха, киновия была введена (1805 г.) и в афонском монастыре Дионисия, где „своежитие« также привело в упадок и монашескую дисциплину, и материальное положение обители. И на имя других святогорских обителей патриарх отправил несколько грамот, которыми то примирял споры между монахами из-за владений, то определял границы их участков, то увещевал жить в мире и согласии и исполнять иноческие уставы и т. п. Подобные патриаршие грамоты были отправлены и обителям Иоанна Богослова на Патмосе (об управлении и жизни — 1801 г.), Евангелистрии на Скопеле (назначение игумена Серафима — 1803 г.), св. Анастасии близ Созополя (требование от игумена отчета о состоянии обители). Затем, в виду нестроений в ставропигиальных монастырях Богородицы Сумела, Иоанна Предтечи Вазелон и Георгия Победоносца

Перистерейта в трапезунтской епархии, патриарх в 1801 г. назначил их эпитропом местного митрополита Парфения с правом охранять их прерогативы, наблюдать за доходами и расходами, собирать годовые взносы в пользу патриарха и посылать в Константинополь, рукополагать местных клириков и т. п. Но это распоряжение оказалось в представлении монахов нарушением их давних привилегий; поэтому они относились к митрополиту Парфению весьма недружелюбно. Через год патриарх издал другую грамоту, которою разрешил трапезунтскому митрополиту являться в указанные монастыри лишь по приглашению, так как монахи обнаружили твердое расположение соблюдать уставы и нормальные отношения ко вселенскому патриарху. Наконец, известен ряд документов, характеризующих отношение Великой Христовой церкви при Каллинике V к другим автокефальным православным церквям. Так, александрийскому патриарху Парфению Каллиник V, вместе с синодом, писал 15 июня 1803 г., чтобы он сделал распоряжение относительно имущества своего умершего предшественника по кафедре, патриарха Герасима и отдал тысячу золотых его наследнику — двоюродному брату, занимавшему должность капукехачья (начальник оттоманской канцелярии) при патриархии. А когда Парфений скончался, то Каллиник V и патриарший синод, оказывая братскую помощь александрийской церкви и исполняя просьбу духовенства и народа, в ноябре 1805 г. избрали александрийским патриархом ливийского (в Египте) митрополита Феофила. Затем, охраняя права синайского монастыря, К. V. запретил афинскому митрополиту нарушать его отношения к владению в Ливадии, а епископу и прокритам Аристии объявил (15 авг. 1805 г.), что отчуждение здешних владений синайской обители, незаконно допущенное синаитом Феофаном, недействительно. В том же году он утвердил долговое обязательство янинского митрополита Иерофея по отношению к синаитам. По его же приказанию (1803 г.), из филладельфийской епархии был изгнан святоградский монах Анания, проводивший здесь беспорядочную жизнь, и был удален в Иерусалим. В 1803 г. патриарх, по просьбе иноков обители Кикка на острове Кипре, наложил церковное отлучение на жителей прихода Дерекьой в Никомидии, дабы восстановить права монастыря на имущество жившего здесь и скончавшегося его представителя-монаха. Каллиник V имел переписку по церковным делам и с митрополитом Молдавии Вениамином, а равно и с местным господарем. Последнего он просил преимущественно о материальном содействии патриархии, а также посредничестве между церковью и архиереями в тех случаях, когда ими не представлялись обычные денежные взносы. А митрополиту Вениамину патриарх, между прочим, отправил (16 мая 1804 г.) синодальное послание по поводу пяти вопросов, предложенных им на разрешение церкви. По вопросу о том, кого из инославных, переходивших в православную церковь, следует принимать посредством перекрещивания и кого посредством миропомазания, патриарх ответил, что в определении этого следует руководиться церковною экономией. Относительно же титулярных архиереев, которые принимают христиан для исповеди и разрешают некоторым из них то, что противно канонам, патриарх выразил недоумение по поводу таких действий и предписал, чтобы всякое нарушение канонов, допущенное исповедующими и христианами, пресекалось и исправлялось митрополитами. Что касается, далее, нарушителей установленных постов, то митрополит должен систематически бороться с этим уклонением от церковного устава, руководясь и здесь экономией. Затем, брак между лицами в седьмой степени кровного родства может допускаться лишь по снисхождению. Наконец, патриарх рекомендовал митрополиту оказывать свое покровительство и защиту монастырям и метохам в Молдавии, принадлежащим святому Гробу, Афону и Синаю.

Несмотря на свою обширную и полезную деятельность, Каллиник должен был принести (22 сентября 1806 г.) каноническое отречение от престола. Причина этого заключалась в политических обстоятельствах того времени. Патриарх по своим воззрениям был русофил, а

между тем в Порте получила влияние партия, предпочитавшая союз Турции не с Россией, а с Францией. После того как при дворе потеряли силу сторонники патриарха Мурузи и Ипсиланти, вынужден был отказаться от власти и Каллиник. Однако, 10 сентября 1808 г. К. вторично занял патриарший престол, на котором и оставался до мая 1809 г. Это вступление состоялось при содействии великого визиря Мустафы Байрактара, благоволившего к Каллинику. Но когда Байрактар потерял при дворе влияние, то вслед затем лишился власти и патриарх. В течение 7— месячного вторичного патриаршества К. сделал, конечно, немного. Так, он примирил споры между прихожанами Ставродрома из-за двух школ, построенных еще в 1805 г., и обеспечил безбедное их существование при материальном содействии столичной корпорации портных, и назначил настоятелем этого киота титулярного епископа Агафангела трипольского. Бывшему патриарху Прокопию, жившему на покое в Монствасии, он рекомендовал не вмешиваться в дела местного митрополита, а прусскому митрополиту Иоанникию запретил посягать на права монастыря Всемогущего. В виду того, что во второе патриаршество К. на монашеском Афоне происходили сильные споры по вопросам поминовения усопших и времени причащения, патриарх принял участие в примирении святогорцев. Повод ему дал иеромонах-духовник Иерофей, который принадлежал к партии т. н. коливитов и учил, что поминовение усопших следует совершать исключительно в субботу, когда и должна служить панихида с коливом; с другой стороны, по мнению Иерофея, причащаться следует как можно чаще, даже без предварительного приготовления и исповеди, дабы причастники могли вместить в себе целого Христа. Каллиник, известившись об учении Иерофея, сделал распоряжение о лишении его звания духовника, а в грамоте, отправленной по этому делу на Афон, разъяснил местным епископам, назирам и отцам, что поминовение усопших можно совершать во все дни недели, а время причащения определяется приготовлением и покаянием каждого, а также разрешением духовника. Затем, Каллиник V утвердил ставропигиальные права монастырей — Иоанна Милостивого в Синаде и Архангела Михаила в паронаксийской епархии. При содействии патриарха, в Прусе была устроена греческая больница для лечения эпидемических болезней. По-прежнему Каллиник V оказывал братское содействие и помощь иным православным церквям. Так, в 1808 г. в Иерусалиме сгорел храм Гроба Господня. Это было всеобщим для православного мира несчастьем, особенно же для греков. Иерусалимская патриархия поставила своей задачей восстановить храм. На помощь ей пришел и Каллиник V, сделав распоряжение о производстве в патриархате сборов для восстановления святыни. А когда престарелый иерусалимский патриарх Анфим скончался, потрясенный несчастьем, то Каллиник V и синод опять пришли на помощь церкви Сионской и помогли ей избрать нового патриарха в лице вифлеемского митрополита Поликарпа. Вообще, и во второе патриаршество К. V обнаружил деятельность, подобную прежней, но в размерах ограниченных и без прежнего воодушевления. К тому же, окружающая среда не могла простить К. V занятия престола при содействии Порты, да притом в противодействие знаменитому патриарху Григорию V, который в 1808 г. был насильственно удален из патриархии на остров Халки. Оставив, под давлением духовенства и народа, престол, К. V последние годы своей жизни провел в бедности и неизвестности. Дата его кончины историками не отмечается.

И. И. Соколов

Каллиста, св. мученица кесарийская

Каллиста, св. мученица кесарийская, конца III столетия. Она пострадала вместе с Дорофеей, Христиною и Феофилом в каппадокийском городе Кесарии в царствование имп. Диоклитиана. Мощи ее находятся в Риме в церкви ее имени, а глава в римской церкви Богоматери в Trastevere [что за Тибром]. *Память ее 6 февраля.*

Хр. Л-в

Каллиста, св. мученица никомидийская

Каллиста, св. мученица никомидийская, IV столетия. За исповедание Христа она была обезглавлена вместе со своими братьями Еводом и Ермогеном в 309 году. Мощи ее в XI в. находились в константинопольском Студийском монастыре, со *службою им 1 сентября* — В Римском Мартирологе она ошибочно названа Каллистом, и местом ее кончины указаны Сиракузы (в Сицилии). (Пролог. Сергей).

Хр. Л-в

Каллистрат, св. мученик персидский

Каллистрат, св. мученик персидский, III-IV столетия. Схваченный за исповедание Христа персидским военачальником, он после мучений был брошен в море в мешке, но мешок разорвался, и святой остался невредим. Видя это, 49 воинов из персидского отряда уверовали во Христа; за ними уверовало еще 179 других воинов. Все они были обезглавлены. Мощи св. Каллистрата в IX в. находились в Константинополе и источали чудеса. *Память его 27 сентября.*

Хр. Л-в

Каллист, св. мученик ассирийский

Каллист, св. мученик ассирийский, IX столетия. Это был один из 42 греческих военачальников в малоазийском городе Амории в то время (ок. 840 г.), когда арабы осадили этот город. Аморий должен был сдаться. Все пленники были отведены в Ассирию и в крепости Самара (близ р. Тигра) были обезглавлены в 845 году. *Память всех их 6 марта.*

Хр. Л-в

Каллист I — римский епископ

Каллист, *Каликст I*¹, (Calixtus), святой, — римский епископ с 218 по 223 г.

Вопрос о св. Каллисте I, епископе римском, представляется довольно трудным. Главными источниками по этому вопросу служат *Liber pontificalis* (изд. Дюшена, t. I, Paris 1886, p. 141—142) и *Philisiphumena*, открытые в 1850 г. и опубликованные первоначально Миллером в 1851 г. в качестве творения Оригена, но автором их считается св. Ипполит, епископ Порты у устья реки Тибра (см. у † о. проф. А. М. Иванцова-Платонова, ереси и расколы первых трех веков христианства I, Москва 1877; ср. у † архиеп. *Сергия*, Полный месяцеслов Востока II2, стр. 44—46, под 30 января). Фактические данные, содержащиеся в этих источниках о жизни и деятельности Каллиста, еще можно согласить между собою, — но нравственная оценка личности Каллиста в них диаметрально противоположна.

По названным и некоторым другим источникам, Каллист был сыном язычника Дометия, родился рабом около 155 года в Транстевере — той части города Рима, которая обозначалась словами „de urbe Ravennatis“, потому что здесь находились *castra Ravennatum*, или депо легиона солдат, принадлежавших к равенскому адриатическому флоту. По принятии крещения Каллист приобрел доверие своего господина Карпофора и стал вести его денежные дела. Между 186 и 189 годами, после одной финансовой катастрофы, префектом Тускианом он был осужден на рудниковые работы и сослан в Сардинию. Помилованный между 190 и 192 г., Каллист был отправлен папою Виктором (190—202 г.) в Антий, где оставался до избрания на папский престол Зефирина (около 200 года), получая от папы ежемесячные субсидии (*Philisiphumena*, в изд. Cruice, 9, 2: 12, p. 439—441). Вызванный Зефирином в Рим, он был назначен архидиаконом; получил поручение управлять духовенством и заведовать кладбищем и исполнял эти обязанности до 218 года. Кладбище, администратором которого состоял Каллист. около 18 лет, было первым, *официально управляемым* церковью. Оно было вырыто на земле, принадлежавшей христианке Люцине (А. Фон-Фрикен, Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства I Римские катакомбы, Москва 1872, стр. 120), на *via Appia*. С незапамятных времен кладбище это, согласно мартирологам и путеводителям, называется „кладбищем Каллиста“, каковое название сохранилось до наших дней. В национальной библиотеке в Риме хранится чаша, имеющая на дне своем портрет, который считается за изображение Каллиста (*Allard, Rome souterraine*, p. 409; *de-Rossi, Bulletino di archeologia cristiana*, Roma 1886, p. 33). В 218 г., после Зефирина, Каллист был избран папою и, согласно свидетельству историка Евсевия (Ц. И. 6, 21), управлял римскою церковью 5 лет, 2 месяца и 10 дней, в царствование императора Гелиогабала до начала царствования Александра Севера. Он построил ораторию в Транстевере, преобразованную папою Юлием (337—352 г.) в базилику, которая в *Liber pontificalis* называется „titulus [ср. ст. „Кардиналь» ниже] ulli et Callisti“. На месте этой базилики в настоящее время стоит храм, именуемый „*Santa Maria in Trastevere*“. Согласно „*Liber pontificalis*“, Каллист установил пост в субботу *ter in annum, frumenti, vini et olei* — в три периода года: во время жатвы, виноградарства и собирания маслин. Некоторые видят в этом начало установления существующего в католической церкви „поста четырех времен“. С именем Каллиста I связываются две подложные декреталии: 1) *Epistola ad Benedictum: de jejuniis quatuor temporum*; 2) *Epistola ad omnes Galliarum episcopos*. В *Acta Sanctorum* (14 octobris, t. VI, p. 401—439) — документе, не имеющем большой исторической ценности, — рассказывается, что Каллист умер в 218 г. мучеником во время народного восстания: сверху из окна, в Транстевере, он был брошен в колодезь и побит камнями; похоронен на кладбище св. Калонедата. Некоторые серьезные исследователи (*de-Rossi, Bulletino di*

archeologia cristiana, 1886, p. 93; Tillemont, Memoires, Paris, 1701—1709, t. III, p. 252; Moretto, De Sancti Callisti ejusque basilica S. Maria trans Tib., Roma 1752, 2 vol. in fol.) принимают этот рассказ, но другие полагают, что папа Каллист заслужил название *исповедника* за свое пребывание в ссылке в Сардинии. Каллист I был 15-м епископом римским, если считать первым св. Лина.

В „Философуменах» содержатся тяжкие обвинения против папы Каллиста, заключающиеся в следующем: Каллист, ведший банковые дела своего господина Карпофора, будто бы злоупотребил его доверием и сбежал в порт Остию, где сел на корабль. Но когда явился туда Карпофор, чтобы арестовать своего неверного раба, Каллист будто бы бросился в море, однако был пойман матросами экипажа. После этого он, — по словам „Философумен“, — в одну из суббот отправился в синагогу, где намеренно произвел шум, чтобы быть убитым и получить имя мученика, и был осужден на рудниковые работы в Сардинию. Происками получив помилование, Каллист якобы снова был сослан папою Виктором. Избранный епископом римским, он, — по сообщению „Философумен“, — осудил еретика Савеллия, хотя сам раньше разделял его мнения и, кроме того, увлекался будто бы заблуждениями Феодота. „Философумы» обвиняют Каллиста еще в потворстве безнравственной жизни, так как во время его были епископы двоеженцы и троеженцы. Каллист будто бы учил, что „если епископ согрешить даже смертно, он не должен быть отлучен», а женщинам разрешил иметь любовников.

Обвинения Каллиста, содержащиеся в „Философуменах“, вызвали на Западе обширную литературу. Некоторые ученые исследователи соглашались с этими обвинениями, таковы: Вунзен (Hippolytus and His Age I-IV, London 1852, и по-немецки Hippolytus und seine Zeit I-II Lpzg 1852—1853), Вордсворт (Hippolytus and the Church of Rome in the Earlier Part of Third Century, London 1853), Фолькмар (Hippolytus und die römische Zeitgenossen, Zurich 1856 г.), де-Прессансе (Lutte entre Hippolyte et Calliste, Paris 1856 г.), де-Ремюза „Revue de deux mondes“, № от 15 июня 1863 г.), А. Ревиль („Revue de deux mondes“, № от 15 июня 1865 г.), Джемс С. Робертсон (История христианской церкви от апостольского века до наших дней, перев. † А. П. Лопухина, т. I, Спб. 1890, стр. 78). С другой стороны многие богословы предприняли защиту папы Каллиста I против возводимых на него обвинений. Таковы: Дёллингер (Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853), Крюис (Etudes sur de nouveaux documents historiques empruntés a l'ouvrage récemment decouvert des «Philosophumena», Paris 1853), Армеллини (De prisca refutatione haereseon... Philosophumenu titulo recens vulgata commentarius, Roma 1862), Гагеман (Die Römische Kirche, Freiburg im Breigau 1862), де-Росси (Bulletino di archeologia, Roma 3 866), Лёгир (Etudes bibliques, Paris 1869, Т. 2, стр. 325—387), Фреппель (Origène, 3 изд., Paris 1888, т. I, стр. 151—174), де-Смедт (Dissertationes, Paris. 1876, стр. 190—218), Дюшен (Les origines chrétiennes, 2-е литогр. изд., Paris 1886, стр. 275—304).

В перечисленных сочинениях защитников Каллиста доказывается, что нельзя верить обвинениям, возводимым против св. Каллиста в „Философуменах», написанных епископом Ипполитом, который был доктринальным противником Каллиста и соперником его по епископской кафедре в Риме и вследствие этого не мог быть беспристрастным.

В римско-католической церкви *память Каллиста I*, епископа римского, празднуется 14 октября. Почитается ли Каллист I святым в русской православной церкви? В „Полном месяцеслове Востока» † архиепископа Сергия (т. II2, Владимир 1901) ни в первой части (месяцеслов), ни во второй (заметки) нет упоминания о Каликсте (Каллист), епископе римском; но в приложении I-ом „Имена святых, которых нет под числами в месяцеслове всех святых, но которые находятся в богослужебных книгах и в указателе I-ом, называется имя *преподобного Каллиста* (стр. 532 и 602). Память этого святого прославляется в субботу сырную. Этого „преподобного Каллиста“ сырной субботы и следует считать за Каликста I, епископа римского.

В постной триоди имеется следующая церковная песнь относительно Каллиста: „Дивлюся *Каллистовым благословесием*, хвалю Лаврентиева добродаяния, благотворение же Логгиново восхваляю, почитаю Лотовы добродетели“ (3-й тропарь на 4-й песни канона в сырную субботу).

Н. Б. П-в

Каллист или Каликст II

Каллист или **Каликст II** — папа римский, 162-й после св. Лина; избран на Ватиканский престол 2 февраля 1119 г., коронован 9-го числа того же месяца; умер 13 или 14 декабря 1124 г.

До избрания в папы он носил имя Гвидо; был пятым сыном Вильгельма, графа Бургонского, и потому приходился родственником королям английским, императорам немецким и королевскому дому во Франции. Папа Урбан II (1088—1099 г.) сделал Гвидо (в 1088 г.) архиепископом виеннским (ныне в департаменте Izère, во Франции, в 82 килом. или 85 верст от Гренобля), а папа Пасхалис II (1099—1118 г.) назначил его своим легатом в Англии. В это время снова оживилась борьба между римским престолом и немецкими императорами из-за верховного господства, — император Генрих V настаивал на своем праве давать инвеституру высшему духовенству германского и итальянского королевств. В сентябре 1112 г. архиепископ виеннский председательствовал на латеранском соборе, где инвеститура была осуждена, как ересь, а Генрих V подвергнут отлучению от церкви. В ответ на это постановление Генрих V овладел имениями маркграфини тосканской Матильды, которая пред смертью завещала их римскому престолу (громадные земли на севере Италии), занял Рим и отправил папу Пасхалиса II в изгнание, где тот и умер. Новоизбранный (в 1118 г.) папа Геласий II, находившийся постоянно в бегстве от Генриха, управлял римскою церковью около года и скончался 19 января 1119 г. Четыре дня спустя, 2 февраля, преемником его был избран архиепископ виеннский, принявший имя Каллиста II; он коронован в Виенне 9 февраля 1119 г. Первою заботой папы Каллиста II было — прекратить спор из-за инвеституры. В октябре 1119 г. папа назначил собор в Реймсе и отправил, в качестве послов к Генриху V, Вильгельма Шампо, епископа шалонского, и Понса, аббата клюнийского, намереваясь лично видеться с императором. Епископ шалонский и аббат клюнийский встретили Генриха V в Страсбурге. „Если вы желаете мира, господин король, — сказал ему епископ, — то вам необходимо совершенно отказаться от инвеституры епископских кафедр и аббатств. Но знайте, что ваша власть от этого нисколько ни уменьшится, ибо я, напр., состоя епископом в королевстве французском, не получил никакой инвеституры из рук короля и — тем не менее воздаю ему почести верного вассала“. — „Это все, чего я ищу“, ответил император. На таких основаниях Генрих V был готов заключить мир и отказаться от инвеституры, но в самый последний момент переговоры между императором и папскими легатами были прерваны. Каллист II отказался от мысли отправиться на свидание с императором, предполагавшееся в Музоне (на реке Мезе, в 18 килом. или 19 верст. от Седана), опасаясь попасть в ловушку, так как в свите короля находилось до 30.000 войска, и возвратился в Реймс на собор. Реймский собор, подтверждая старые декреты против симонии (продажа духовных мест за деньги), вновь совершенно запретил инвеституру и торжественно отлучил от церкви Генриха V и антипапу Бурдина (именовавшего себя Григорием VIII). Покинув Францию, Каллист II предпринял поход против антипапы, который все еще занимал Рим. Бурдин был схвачен, привязан к спине верблюда, с позором провезен по улицам Рима, а потом посажен в тюрьму, где и умер в 1125 г. Вступив в Рим победителем, папа Каллист II высокомерно обходился с римскими дворянами. Между тем немецкие князья, утомленные постоянными спорами между императором и папами, на съезде в Виттенберге просили Генриха V подчиниться папе, на что император и согласился. Поэтому состоялся конкордат в Вормсе (в 35 килом. или 36 верст. от Дармштадта) 23 сентября 1122 г., положивший конец долгой кровопролитной борьбе. Император обещал возвратить римской церкви отнятые у нее имения, не препятствовать далее свободе духовных выборов и не требовать от духовных лиц принятия от него кольца и посоха. Папа с своей стороны согласился на следующие условия: 1) все выборы

епископов и аббатов в империи должны совершаться не иначе, как в присутствии императора или его уполномоченных; 2) избранный должен получать право на обладание церковными именьями от императора, принимая от последнего скипетр, как символ гражданской власти, и обязываясь чрез это к исполнению всех, вытекающих из ленного положения, обязанностей по отношению к императору и империи; 3) в Бургундии и Италии церковное посвящение избранного должно предшествовать инвеституре феодальной, но в самой Германии избранный должен сначала получить инвеституру при императорском дворе, а затем уже принять посвящение от церкви. 18 марта 1123 г. папа Каллист II собрал собор в Латеране, на котором присутствовало 300 епископов и 600 аббатов и который почитается в латинской церкви за 9-й вселенский собор. На этом соборе Вормский конкордат был подтвержден. Император Генрих V при торжественной обстановке был принят в общение с церковью. Решено было организовать новый (второй) крестовый поход, но папа Каллист II умер среди приготовления к нему, в 1124 году.

Н. В. П-в

Каллист или Калликст III папа римский

Каллист или *Калликст III* — папа римский, 211-й после св. Лиана, с 1455 по 1458 год. Он принадлежал к старинной каталонской фамилии Борджиа; родился в Ксативе (по-испански Jativa или San-Felipe), около Валевсии, в Испании, 81 декабря 1378 г.; был сначала студентом в леридском университете и, получив степень доктора, сделался в том же университете профессором. Король аррагонский и неапольский, заметив в Альфонсе Борджиа большие дипломатические способности, приблизил его к себе в качестве личного секретаря и советника. В 1429 г. Альфонс Борджиа сумел добиться отречения антипапы Климента VIII (Giles Munos, 1424—1429 г.), за что папою Мартяном V был назначен на епископскую кафедру в Валенсии. В 1444 году (12 июня) папа Евгений IV возвел его в кардинальское достоинство. На папский престол он был избран 78-лет 8-го апреля и коронован 20 апреля 1455 г.

По вступлении на престол папа Каллист III произнес следующую торжественную клятву бороться с врагами христианства — турками: „Я, папа Каллист, обещаюсь и клянусь Св. Троицей..., что, в случае нужды жертвуя даже собственной кровию, я употреблю все силы, чтобы... отвоевать обратно Константинополь..., чтобы освободить христиан, томимых в рабстве, поднять православную веру и потушить на востоке дьявольскую секту гнусного и неверного Магомета... Если я забуду тебя, Иерусалим, — забыта да будет десница моя, а язык мой да прильнет к гортани, если я перестану поминать о тебе, Иерусалиме, и если не сделаю тебя началом веселия моего!“ Дав такую клятву, папа проявил сначала большое усердие к крестовому походу, посылал проповедников по всей Европе, чтобы пробудить среди христиан религиозный и воинственный пыл. Однако, победа при Белграде, вызвавшая бегство Магомета II, не дала тех счастливых результатов, на какие надеялись. Иоанн Корвин Гуниад, за свою военную доблесть прозванный турками дьяволом, и Иоанн Капистран (см. „Энци.“ VII, стлб. 101—102) умерли в 1456 г.; папский флот, посланный в Грецию и состоявший из 16 (а по словам других из 25) судов с 1.000 гребцами, 5.000 солдат и 300 пушек, оказался бездейственным и сам папа, охладевший к интересам христианства, занялся исключительно тем, чтобы как можно больше возвеличить свой род. Никогда Рим не был свидетелем стольких скандальных проявлений „непотизма“, как при Каллисте III, всячески протезировавшем своим племянникам и другим родственникам. Два племянника Каллиста III (в том числе Родриг Ленцуоли, впоследствии папа Александр VI) были сделаны кардиналами и получили доходные места; третий племянник — Петр — был назначен герцогом сполетским, генералом папских войск, губернатором крепости св. Ангела и префектом Рима. Папа дал бы ему и неапольскую корону, если бы только это было возможно. И действительно, когда скончался король Альфонс (27 июня 1458 г.), Каллист III, — не взирая на папские буллы, которые по настоянию его же самого были изданы папою Евгением IV и которые обеспечивали наследование неапольского престола за королевскими детьми мужеского пола, — объявил, что королевство перешло к св. престолу, и приглашал претендентов на него обращаться за утверждением в правах к церковному суду. Королевские богатства стали расхищаться и переходили в собственность фамилии Борджиа и их приверженцев. Однако Фердинанд, (незаконный) сын неапольского короля Альфонса, решил отстаивать свои права на престол, вступил в соглашение с Франциском Сфорцей, герцогом миланским, и Космой Медичи, но папа готов был начать войну и уже приказал своему племяннику Петру Борджиа идти с войсками на Неаполь. Внезапная смерть Каллиста III, последовавшая 6 августа 1458 г., помешала этой войне.

Относившийся безразлично и даже враждебно к наукам и искусствам, Каллист III продал или раздарил большую часть библиотеки, основанной и созданной его предшественником

папою Николаем V (1447—1455 г.); тогда за несколько „карлинов» (карлин — серебряная монета неапольского королевства, стоимостью 42 сантима или около 15 коп.) можно было купить книги, стоившие несколько золотых флоринов (золотой флорин 8 фр. 60 сант. или 3 руб. 21 коп.). Во время Каллиста III началась реабилитация Жанны д'Арк. 11 июня 1455 года папа издал рескрипт, которым предписывалось пересмотреть дело об Орлеанской девице и наблюдение над этим поручалось архиепископу руанскому, епископам парижскому и кутанскому (Coutance — гор. в департ. Манш).

После смерти Каллиста III в Риме возникли большие беспорядки. Приверженцы дома Борджиа были арестованы и умерщвлены. Папский племянник Петр Борджиа вынужден был бежать в Чивита — Веккию. Вечером, в день избрания папы Пия II, преемника Каллиста III, весь город был иллюминирован, — жители его так были рады, что освободились от „каталонцев». Громаднейшие богатства Каллиста III достались его племяннику Родригу, впоследствии папе Александру VI (1492—1503 г.).

И. В. П-в

Каллист или Каликст III антипапа

Каллист или **Каликст III** — антипапа (1168—1178 г.). В 1152 году германским императором сделался Фридрих I Барбаросса, задумавший восстановить внутри блеск своего государства и защищать свои права от честолюбивых притязаний римских пап, которые после папы Григория VII († 1085 г.) стали считать светских государей своими ленниками. Между домом Гогенштауфенов, к которому принадлежал Фридрих I, и папами началась ожесточенная распря из-за верховного господства, продолжавшаяся с перерывами более столетия и закончившаяся только с полным исчезновением Гогенштауфенова рода. 1159 г., после Адриана IV, на папский престол вступил Александр III († 1181 г.), но партия, приверженная Фридриху Барбароссе, избрала в папы кардинала Октавиана, который принял имя Виктора IV. В римской церкви произошел новый раскол, продолжавшийся до 1180 года, хотя Фридрих Барбаросса примирился с папою Александром еще в 1177 г. За это время (в папство Александра III) были избраны четыре антипапы: помянутый Виктор (1159—1164 г.) Пасхалис II (1164—1168 г.), Каллист III (1168—1178 г.) и Иннокентий III (1178—1180 г.).

Антипапа Каллист III, до своего избрания (20 сентября 1168 г.), назывался Иоанном Албанским и был кардиналом-епископом. 29 мая 1176 г. Фридрих I Барбаросса в решительной битве с папскими войсками при Леньяно (в Северной Италии) проиграл сражение и должен был идти на уступки. Переговоры велись на конгрессе в Венеции, причем антипапе Каллисту III сохранено было почетное звание и подарено аббатство, а все ставленники его и приверженцы были перемещены на старые должности, занимаемые ими раньше до раскола в римской церкви.

Н В. Н-ов

Каллист: 1—2 константинопольские патриархи

Каллист: 1—2 константинопольские патриархи

1) *Каллист I* дважды занимал константинопольский патриарший престол: в 1350—1354 и 1355—1363 годах. Первое его вступление на вселенскую патриаршую кафедру состоялось по воле византийского императора Иоанна Кантакузина, который, в лице этого высоконравственного и просвещенного мужа, нашел видного сторонника знаменитого Григория Паламы и его партии в борьбе с волновавшей тогда византийскую церковь ересью Варлаама и Акиндина. Каллист I был учеником известного византийского подвижника и исихаста св. Григория Синаита († 1346 г.), жил с ним продолжительное время, следовал по стопам его и с радостью, как верный и преданный раб, воспринял дух его. Св. Григорий был для Каллиста I, — по свидетельству последних, — любвеобильным отцом, а Каллист I для него — как бы родным сыном, к которому великий подвижник относился с искреннею любовью и расположением, с готовностью посвящал в тайны созерцания и с большою полнотою раскрывал их пред ним. Каллист I сделался учеником св. отца в то время, когда последний в начале XIV в. поселился для подвигов на святой горе Афонской. Когда на эту гору сделали набег агаряне, Каллист вместе в своим учителем и отцом отправился в Фессалонику, а потом совершил с ним ряд странствований, которые вызывались самим характером исихастского учения св. Григория Синаита и являлись необходимым моментом его нравственно-аскетической деятельности. Учитель и ученик путешествовали на острова Хиос и Митилину, на гору Ливан и в Константинополь, потом в город Созопол и пустыню Парорийскую (в нынешней Фракии, у Сакар-планины, в районе греческих сел Голем-Монастир и Малек-Монастир), где св. Григорий в двадцатых годах XIV в. построил келлии для себя и Каллиста. Прожив здесь некоторое время, Каллист отправился со своим учителем в Константинополь, а отсюда вместе с подвижником Марком был послан на Афон, причем св. Григорий обещался и сам вскоре прибыть на святую гору. Наждавшись его и горя желанием быть возле своего учителя, Каллист отправился к нему в Константинополь, прожил здесь зиму и, с наступлением весны, вместе с Григорием возвратился на Афон. Здесь Каллист и его учитель подвизались в Лавре св. Афанасия. Вследствие набега турок, св. Григорий удалился в Адрианополь, взяв с собою одного ученика, — надо полагать, — именно Каллиста, а потом (в тридцатых годах XIV в.) — в пустыню Парорийскую, где Каллист, вероятно, был свидетелем и кончины преподобного отца. После смерти св. Григория Каллист ушел на Афон и поселился здесь в Иверском монастыре, откуда в 1350 г. и был приглашен на константинопольскую патриаршую кафедру. Таким образом, Каллист V был самым близким учеником великого подвижника св. Григория Синаита и стремился в полноте воспринять дух и учение своего руководителя и отца, который за нравственное превосходство и ценил его больше других, постоянно имел при себе и оказывал преимущественное внимание и доверие. Значит, византийский историк Никифор Григора, сообщая сведения о Каллисте V, несправедливо осуждает его за нравственный характер, приписывая патриарху моральные недостатки разного рода. Суждения Григоры пристрастны и внушены тем, что Каллист V резко порицал и в течение всего патриаршества постоянно боролся с гнусною и губительною ересью Варлаама и Акиндина, к партии которых примыкал и историк Григора, равно как и многие епископы и светские лица, враждовавшие из-за этого с защитниками церковного мира — патриархами. Пристрастные суждения Никифора Григоры, обличаемые другим современником — императором Иоанном Кантакузином, который, напротив, отзываясь в своей истории о Каллисте V, как о муже весьма добродетельном и отличавшемся высокими нравственными качествами, открывшими ему путь и к патриаршему

престолу, где патриарх заявил себя почтенною деятельностью.

Прежде всего, Каллист I примыкал к группе защитников православия и борцов за церковь против еретического движения Варлаама и его сторонников, неправо учивших о существовании и энергии божества. По поводу этой ереси были созваны соборы в 1351 и 1352 годах, на которых, после всестороннего обсуждения предмета спора, учение св. Григория Паламы и его сторонников (в том числе и Каллиста) было признано согласным с учением св. отцов церкви, а Варлаам, Акиндин и его сообщники анафематствованы. Результаты соборных постановлений в 1352 г. были внесены и в состав провозглашаемого в неделю православия Синодика. Как отголосок этой защиты церковного учения от еретического иномыслия, в 1350 г. было патриархом Каллистом I издано соборное постановление о непричастности афонского иеромонаха Нифонта к мессалианскому лжеучению. В том же году патриарх издал учительное послание к народу по поводу некоей Амарантины, которая сперва занималась магией, а потом признала свой грех, принесла патриарху покаяние и даже постриглась в монашество. В декабре 1350 г. патриарх избрал из константинопольских иереев наиболее благоговейных и опытных и особою грамотою поручил им нести обязанности экзархов в каждом приходе, наблюдать за остальными клириками и давать им наставления и указания относительно иерейского служения. В сентябре 1352 г. подобная грамота была издана на имя пресвитера Скутариота, экзарха прихода Аарона в Константинополе. В 1350 г. патриарх обновил ставропигиальный монастырь Алипия на горе Афонской, в октябре 1351 г. признал независимой и свободной обитель Богородицы Панагитиссы на Фанаре в Константинополе, где ныне находится церковь Мухлия. В декабре 1353 г. патриарх и синод присоединили вакантную епархию Перифсория к траянопольской митрополии, а в январе следующего года митрополиту Древних Патр, нуждавшемуся в материальном обеспечении, вследствие постигших его епархию внешних бедствий, был пожалован монастырь Великой Пещеры на правах игуменства, подобно тому, как и в Константинополе патриаршие монастыри предоставлялись для игуменского управления различным архиереям. Почти такую власть патриарх тогда же дал монемвасийскому в Пелопоннесе митрополиту, предоставив ему охрану патриарших прав и управление ставропигиальными монастырями в этой области. В феврале 1354 г. по воле патриарха и синода митрополия созопольская, в виду затруднительных обстоятельств, была временно предоставлена в управление митрополиту Пигон, в марте К. И поручил филладельфийскому митрополиту управлять и епархией Древней Фокеи и в частности наблюдать за патриаршим монастырем Давида. Тогда же митрополиту Макры был предоставлен в заведывание константинопольский монастырь Св. Троицы, в котором он и мог жить всякий раз, как приезжал с столицу. Любопытно, что в октябре 1352 г., с согласия Каллиста I, антиохийский патриарх с находящимися при нем епископами произвел суд в Никее над кесарийским митрополитом Василием, который подал на Каллиника I жалобу императору Иоанну Кантакузину; собор, под председательством антиохийского патриарха, присудил Василия к лишению епископского сана. Наконец, патриарх Каллист I имел сношения с русскою церковною властью. Так, он увещевал киевского митрополита Феогноста стать в мирные отношения к тверскому князю Михаилу, в июне 1354 г. патриарх и синод признали владимирского епископа Алексия митрополитом киевским и т. п.

И в смутную годину политической борьбы при дворе Византии, возгоревшейся по интригам Иоанна Кантакузина против законного наследника византийского престола Иоанна Палеолога, патриарх Каллист I явил себя достойным первоиерархом церкви. В 1354 г. Кантакузин, еще раньше возложивший на себя царскую корону, пожелал венчать ею и сына своего Матфея, дабы этим путем совершенно устранить от престола законного наследника византийской короны Иоанна Палеолога. Но патриарх Каллист I отказался исполнить желание Кантакузина, вызвал

этим его неудовольствие и вынужден был отказаться от патриаршей кафедры, удалившись на острова Тенедос к Иоанну Палеологу.

Когда Иоанн Палеолог овладел Константинополем и занял императорский престол, был возвращен на патриаршую кафедру и Каллист I (в 1355 г.). Вторичное его патриаршество прошло в духе и направлении первого. По-прежнему он энергично боролся с лицами, зараженными еретическими воззрениями Варлаама и Акиндина, и постепенно подготовил полную победу церкви над лжеучением. Затем, он издал грамоту относительно женского монастыря Богородицы Варангиотиссы, расположенного близ храма Святой Софии, и предоставил его в заведывание одного из царских слуг Алексея Софиана, дабы он благоустроил его и привел в лучшее положение. В апреле 1357 г. патриарх хиротинисал митрополита на родосскую кафедру, которую некоторое время заведовал митрополит Крита, в июне того же года он включил в состав монемвасийской митрополии две местности (Козеак и Еммон), которыми раньше заведовал митрополит Варны, хотя они ему и не принадлежали; в мае 1359 г. вселенскому престолу была подчинена унговлахийская митрополия, по просьбе воеводы Валахии Александра, пригласившего на кафедру вицинского митрополита Иакинфа, которого Каллист I, со своей стороны, признал вполне достойным кафедры. Кроме того, архиепископия Деркус была присоединена к митрополии визийской. В последний год патриаршества Каллист I, отправившись в Сербию, возвел епископа Полистила в митрополита хриstopольского.

Известно также, что Каллист I издал грамоту о правах греческих и грузинских монахов, подвизавшихся в Иверском монастыре на Афоне, и синодальный том по поводу заключения браков между несовершеннолетними супругами, причем подвергал извержению из сана клириков, повенчавших такие браки, а мирян, содействовавших этому, отлучал от церкви. Константинопольский монастырь Одигон патриарх сделал метохом антиохийского патриаршего престола, в виду тяжелого экономического положения последнего. В декабре 1355 г. патриарх издал учительское послание священникам и монахам болгарского города Тырнова по поводу того, что они при крещении совершали только одно погружение или даже окропление, вместо св. мира, приготовленного византийским патриархом, пользовались миром от мощей св. Димитрия и св. Варвары. Как и в первое патриаршество, Каллист I опять предписал своим экзархам наблюдать за благочинным поведением столичного духовенства. Каллист I принимал участие и в политической жизни Византии, руководясь идеею о благе и значении церкви. Так, когда император Иоанн Палеолог заключал политический договор с венецианцами и генуэзцами, то патриарх обратился к нему с питтакием, в котором просил царя нимало не нарушать этим договором права церкви и не колебать ее значения, как самостоятельной и свободной организации. А в 1355 г. патриарх и синод составили синодальное деяние по поводу заключения политического брака между Андроником, сыном императора Иоанна Палеолога, и Кираджей, дочерью болгарского царя Иоанна Александра; обе стороны дали при этом клятву оказывать взаимную помощь в политических делах. Наконец, Каллист I, как видно из сохранившихся актов, обнаружил большую попечительность о благоустройстве монастырей, о возвышении монастырской дисциплины, о правильном руководстве епархиальных архиереев своими паствами и т. п. Патриарх Каллист I известен и как литературный деятель-богослов. Его произведения, частью изданные, частью хранящиеся еще в рукописях, принадлежат к разряду гомилетических, полемических и синаксарных. Собрание его пятидесяти двух бесед и поучения известны во многих списках. В печати издана только одна беседа на Воздвижение Креста (Gretser, De cruce Christi, opera omnia, II, 87 сл., Regensburg 1734). Каллист I вел литературную борьбу против латинян и варлаамитов, особенно против Никифора Григоры. Кроме того, известна похвала Каллиста I Иоанну Постнику (XI в.), восстановителю монастыря Петры в Константинополе. Весьма ценное значение имеет и житие св. Григория Синаита, где

обстоятельно рассказывается жизнь св. отца, сообщаются сведения о его учениках и сподвижниках, проливается свет на положение иночества на Синае, Афоне и в пустыне Парорийской в XIV в. и т. п. Житие составлено во время первого патриаршества Каллиста I, отличается языком простым и безыскусственным, богато выдержками из Свящ. Писания, творений св. отцов и произведений классических авторов, украшено народными пословицами и пространно изложенными сравнениями, которые автор заимствует преимущественно из жизни животных и производит на читателя очень хорошее впечатление не только своим содержанием, но чисто литературной стороной. Несомненно, Каллист I был опытным и образованным писателем.

Кончина Каллиста последовала в середине 1363 г., когда он, исполняя возложенное на него поручение, отправился в Сербию, прибыл в город Феры в Фессалии и здесь скончался. Восточная церковь причислила его к лику святых и *память его празднует 20 июня*.

2) *Каллист II*, известный с эпитетом *Ксанфопула*, занимал патриарший престол в 1397 году. Он был родом из Константинополя, подвизался на Афоне в исихастии св. Онуфрия (в пределах Пантократорского монастыря), а потом в обители Ксанфопула. В мае 1397 г. он был избран на патриарший престол, причем духовники-иеромонахи Дионисий, Макарий, Иоасаф, Митрофан, Феофан и два другие Макария засвидетельствовали, что он достоин всякого священства. Сохранилось и его исповедание веры, которое он произнес перед хиротонией. Патриарший престол он занимал всего три месяца и сделал, конечно, немного для церкви. Между прочим, известны его определения об убийцах, две грамоты по делам о наследстве, да священник Иоасаф должен был, по требованию патриарха, отречься от заблуждений Варлаама и Акиндина, дабы снять с себя всякое подозрение в еретичестве. Еще до занятия патриаршего престола Каллист II вместе с монахом Игнатием Ксанфопулом написали как бы систему аскетики, под заглавием *Μέθοδος καὶ κατῶν σὺν Θεῷ ἀκριβής*. Симеон Солунский хвалил это сочинение, хотя главы его расположены без внутренней связи и переходы от одной главы к другой не отличаются последовательностью. Труд напечатан в „Добротолубии“ (в русском переводе т. V, М. 1899), а также у Migne'я (gr. CXLVII, 636—812). Ценная его рукопись содержится в Турин. 352 (XIV в.). Вероятно, Каллисту Ксанфопулу принадлежат „Главы о молитве“ (Migne, gr., CXLVII, 813—817) и небольшое рассуждение об исихастской жизни (*ibid.*, col. 817 825). Но вообще исторические сведения о лице и трудах Каллиста Ксанфопула очень скудны. Восточная церковь причислила его к лику святых и *память его празднуется 22 ноября*.

И. И. Соколов

Калист Никифор

Калист Никифор см. „Никифор Калист Ксанфопул“.

Каллисфения

Каллисфения, св. подвижница ефесская, IV столетия. Дочь ефесского епарха Адавкта, она имела в виду в невесты имп. Максимиану; однако отец не отдал дочери замуж, за что лишился имущества, сослан в Мелитину и там обезглавлен. Каллисфения скрылась в Никомидии, откуда через восемь лет прибыла во Фракию. Здесь она исцелила болезнь глаз у одной молодой девушки. По выходе последней замуж была еще раз сделана попытка выдать замуж и Каллифению, однако святая и на этот раз отказалась. По смерти Максимиана (308 г.) Каллисфения явилась к жене Ликиния, сестре Константина великого, и рассказала ей свою биографию. Получив обратно отнятое Максимианом имущество, она привезла тело своего отца Адавкта из Месопотамии или Мелитины в Ефес и создала здесь церковь во имя его. Скончалась в мире ок. 313 года. *Память ее 4 октября.* (Менолог Василиев; Макарь. Ч. Минея; Пролог. — Сергии).

Хр. Л-в

Каллиопий

Каллиопий, св. мученик помпейопольский, IV столетия. Сын Феоклии, Каллиопий родился в Пергии памфилийской. За исповедание Христа он был подвергнут претором Максимином разнообразный пыткам и, наконец, распят в киликийском городе Помпейополе в великую пятницу 7 апреля 304 года. По просьбе матери он был распят ногами вверх. Вскоре и она скончалась и положена во гробе рядом со своим сыном. *Память его 7 апреля.*

Кр. Л-в

Каллия — византийская благотворительница IX века, причисленная церковью к лику святых за подвиги милосердия и любви к ближним. Она в юности любила благотворить бедным и нищим и охотно шла на помощь нуждающимся. С особою ревностью Каллия предалась делам благотворительности, когда вышла замуж за богатого купца, хотя муж ее и не разделял воззрений своей жены и противодействовал ее филантропическим занятиям. Раз муж Каллии отправился по торговым делам за пределы Византии и странствовал три года. В это время благочестивая благотворительница щедро раздавала бедным все, что имела, и истратила значительную часть из имения мужа. Возвратившись домой и узнав, что жена израсходовала много денег, которые сильно любил ее муж, последний так разгневался на Каллию, что замучил ее до смерти. Бог прославил щедрую благотворительницу нетлением тела ее, а византийский патриарх Антоний Кавлей (893—895 г.) построил женский монастырь во имя Каллии, в котором и положил мощи этой святой (Du Cange, *Historia byzantina*, Venetiis 1729, p. 107). Этим монастырем потом владел патриарх константинопольский Косьма I — 1075—1081 г. (Anna Comnena, *Historia* 1. p. 149 по edit. Bonnæ). О монастыре Каллии упоминает и русский паломник инок Зосима (1419—1422 г.), который в своем „Хождении» пишет: „хромии и больнии гробу (белицы Калии) кланяются и исцеляются“ („Православный Палестинский Сборник», вып. XXIV, Спб. 1892, стр. 45).

И. И. С-в

Калмыки — кочевой народ, живущий главным образом между Волгой и Долом в так наз. Калмыцкой степи (губ. астраханской, ставропольской, в земле Войска Донского, немного в самарской губ.) и частью на Алтае. Они принадлежат к западной ветви монголов, имеют общие происхождение и религию с племенами, населяющими часть северной и средней Азии.

Известный монгольский вождь Темучин Чингис-хан основал в средней Азии могучее монгольское царство. Но в половине XIV-го столетия монгольская династия в Китае была низвержена; начались ужасные кровопролития и междоусобия. Среди монгольских племен образовалось множество мелких самостоятельных, независимых друг от друга, владений. При таких междоусобиях и разделах каждому владению было крайне трудно отстаивать свою самостоятельность, — и тогда для охраны собственной самостоятельности и успешного сопротивления китайцам и другим соседям монголы стали соединяться в союзы. Западная ветвь монгольского народа издавна распалась на 3 главные племенные группы: 1) Чжахары и халхассы, 2) Буряты, 3) Ойраты. Здесь допущена случайная ошибка, будто к «западной ветви монгольского народа» принадлежали «племенные группы: 1) Чжахары и халхассы; 2) Буряты». Напротив, эти племена всегда были *восточными* монголами, а к *западной ветви относятся одни Ойраты*. В конце XIV ст. из 4-х ойратских племен (блотов): „чжунгаров», „торгоутов», „хошоутов», „дербетов» образовался союз: Дербен (четыре) — Ойратский под предводительством сначала Харахулы, а потом его преемника Батур-хун-тайчжи. Однако этот союз действовал дружно только тогда, когда надвигалась внешняя опасность. Внутренняя жизнь его была полна неурядиц и кровавых междоусобий. Главной причиной раздоров являлась власть. Каждый владетель (нойон) старался подчинить себе других и возвеличиться. В начале XVII-го стол. эти раздоры особенно усилились. Тогда торгоутский тайша (владетель) Хб-Орлюк (в переводе „вихрь-дьявол»), решив, что лучше идти в чужую землю, брать там пленных в добычу, чем губить людей в племенных междоусобиях, отделился от союза около 1621 г. и расположился кочевьем по берегам рек Оби, Иртыша и Тобола. (Впрочем, есть свидетельства восточных исторических сказаний в пользу того мнения, что это расселение монгольских племен произошло по сеймовому решению). На новых кочевьях отделившихся монголов встретили Киргиз-Кайсаки, заклеили их именем „Калма, Калиак, Калмаклык», что значит на тюркском наречии „отделившийся, отсталый» (отсюда „калмык») и начали их всячески притеснять. Сзади тоже самое делали свои соплеменники. Хб-Орлюк принужден был двинуться дальше и, — узнав чрез специально посланных разведчиков, что обширные степи юго-восточной России между реками Уралом, Волгой и Доном весьма удобны для кочевой жизни, сильных же владетельных князей в тех местах, кроме незначительных остатков татар от бывшей Золотой Орды, нет, — перекочевал в 1628 г. из Сибири к рекам Эмбе и Уралу с 6-ю сыновьями и 50,000 кибиток подвластных ему калмыков. В 1630 г. калмыки от р. Эмбы и Урала перешли в пределы Европейской России, а в 1632 г. Хб-Орлюк расположил свою ставку на берегу реки Ахтубы, главного рукава в низовьях Волги. Это был первый переход калмыков из Монголии в Россию. Так как кровавые междоусобия в Монголии не прекращались, то вслед за торгоутами мало-по-малу стали переходить и другие племена. В 1672 г. перешла часть хошеутов с Кюндэлэн-Убуши во главе и дербетов с Солом-Цэрэн Тайши. Затем были переходы в 1676 г., 1686 г., 1723 г. и др. Это — период второго перехода. Наконец, во второй половине XVIII-го стол. (1755 г., 1761 г., 1758 г.) перешли в Россию часть джунгарских племен с некоторыми другими. Первое время своего пребывания в России калмыки находились в довольно тесной связи с своею родиной. Их вожди ездили в Джунгарию, получали там утверждение в своих

санах от Далай-Ламы. В сношениях с русскими они старались вести себя более или менее независимо. Поездки в Джунгарию, постоянный приток новых переселенцев весьма сильно пробуждали сознание национальной независимости, и всякий почти раз результатом этого пробуждения было нападение на русские поселки и города. Так, хан Хо-Орлюк, вернувшись с сейма джунгарских князей, бывшего в 1640 г., напал на Астрахань, разграбил и сжег дома жителей, осадил кремль, но это нападение было отбито русскими и сам Хё-Орлюк был убит во время бегства. Сын его Шукур-Дайчин также ездил в Монголию и, вернувшись из Тибета в 1654 г., тотчас напал на русские земли. То же проделывали и другие ханы. Конечно, русские не могли оставлять без внимания эти дерзкие нападения и стали принуждать калмыков к покорности. С 1655 г. начинается целый ряд присяг, даваемых калмыцкими вождями на подданство русскому царю. Но эти присяги постоянно нарушались каждым вождем по несколько раз. Калмыки вели свою врожденную восточную политику. Произносилась клятва, призывался Божий гнев за нарушение, лизался нож и приставлялся к горлу, давались многочисленные обещания не обижать русских, помогать им в войнах, не дружить с их врагами, — но едва только разъезжались помирившиеся стороны, как снова начинались грабежи и нападения. По смерти Шукур-Дайчина в 1672 г. ханом сделался его внук Тайша Аюка (Аю — медведь), который правил калмыками в продолжение 50 слишком лет. Аюка был умен, коварен и хитер. Он сумел легко подчинить своему влиянию других калмыцких нойонов и сделался могучим, почти единодержавным владыкою. Когда было полезно, он ревностно служил русским, воюя с живущими по окраинам народами: киргизкайсаками, туркменами, дагестанцами, кумыками, кабардинцами, кубанцами и др. Это был тогда сильный оплот русских на их пограничных владениях. По если было полезнее передаться на сторону врага или не исполнить договора, Аюка не останавливался и пред этим. Представлялась счастливая возможность пограбить русские земли, — Аюка не стеснялся прежними обещаниями. Такая политика при тяжелом положении русских, ведущих постоянные обременительные войны, служила только к прославлению и возвеличению Аюки в глазах собственных подданных и окружающих народов. Слава и могущество Аюки все росли и росли. В 1690 г. Далай-Лама пожаловал ему титул хана, печать и прочие знаки ханского достоинства.

Все это было принято Аюкой без всякого не только разрешения, но даже и уведомления русского царя.

Русские принуждены были так или иначе считаться со столь могучим ханом и иметь с ним официальные сношения, как с настоящим самостоятельным владельцем. К нему отправляются посольства, с ним заключаются договоры. Аюка, по-прежнему, иногда помогает русским, иногда грабит и поступает вопреки их интересам. С астраханскими воеводами Аюка ведет себя крайне надменно. Бумаги его носят форму указа. Аюка умер в 1724 г. Конечно, в будущем преемнике русские совсем не желали иметь такого же могучего хана, каким был Аюка. Поэтому с 1725 г. начинается период постепенного ограничения русскими власти калмыцких ханов.

По смерти Аюки астраханский губернатор получил от Петра I инструкцию принять участие в выборах нового хана и „стараться, чтобы владельцы не выбирали сами из себя хана, а просили бы об этом Его Императорское Величество“. Вполне, однако, эту инструкцию осуществить не удалось.

Вмешательство астраханского губернатора Вольнского со своим кандидатом чуть не вызвало среди калмыков похода против русских. Наместником ханства был провозглашен совершенно неспособный к управлению Цэрэн — Дондук, хотя был другой, сильно домогавшийся власти энергичный кандидат, любимец Аюки, — Дондук-Омба. Здесь же была дана по всем правилам калмыцкого вероучения присяга на подданство русским. Так как нападения и грабежи со стороны калмыков не прекращались и после, то русские по берегу

Волги стали заводить постоянные воинские дружины. Калмыки на это ответили сношениями с Джунгариею и не прочь были воевать с русскими. Китай отправил в 1730 г. к Дондук-Цэрэну посольство, жалуя ему ханский титул. Тогда русские, предупредив Китай, сами пожаловали Дондук-Цэрэну ханский титул. Но это повлекло за собою раздоры в калмыцких степях. Хан стал требовать себе подчинения и почета от своих нойонов. Те восстали. Русские стали защищать хана.

Этой враждой воспользовался прежний соперник Дондук-Омба II с 28.000 кибиток ушел в турецкое подданство. В 1735 г. он согласился вернуться, дал присягу и был объявлен главным правителем народа, а Дондук-Цэрэн был вызван в Петербург, где он спился и вскоре умер.

В 1737 г. Дондук-Омба получил ханский титул. Преемником его с 1741—1761 г. был назначенный русскими Дондук-Даши, а затем Убаши.

Ханская власть всегда среди влиятельных нойонов служила предметом вражды и междоусобий. Русские, чтобы несколько смягчить борьбу за эту власть, решили ограничить ее уничтожением ханского суда. „Зарго» (суд) должен был состояться из правителей не только ханского, но и всех других улусов и называться он стал „народным». Также русские намеревались ограничить и еще некоторые права хана. Это повлекло за собой всевозможные интриги среди влиятельных лиц. Убаши был сманен к побегу из России. В январе 1771 г. большая часть калмыков откочевала за Урал к границам Китая. В России осталось около 13.000 кибиток, кочевавших по правой стороне Волги и частью не желавших, благодаря интригам нойонов, частью не успевших присоединиться к бежавшим. Измена Убаши повлекла за собою уничтожение калмыцкого ханства. Каждый владелец был поставлен в независимость от другого. Если доселе калмыки были скорее союзниками русских, чем их подданными, то теперь с 1771 г. начинается период полного подчинения калмыков распоряжениям правительства, что и заканчивается подведением их под общую норму со всеми русскими подданными.

В 1771 г. при астраханской губернской канцелярии была открыта „Экспедиция калмыцких дел», где сосредоточились главное управление и надзор за калмыками. Сюда же был перенесен и главный суд (зарго).

При Павле I нойону Чучею Тундутову, хотя и было пожаловано звание наместника ханства, но это уже был последний нойон, обладающий таким высоким титулом. В 1803 г. Чучей умер, и после него во главу управления калмыками никто из нойонов поставлен не был.

В 1822 г. были утверждены так наз. „Зинзилинские постановления», представляющие собою бытовое калмыцкое право, с некоторыми, впрочем, изменениями. Русское правительство, таким образом, хотя и стало управлять калмыками по их же законам, но уже теперь все высшее правление сосредоточивалось в его руках. Нойонам было представлено участие во внутреннем управлении улусами, — калмыки простолюдины находились у них в крепостной зависимости. Это управление нойонам приходилось делить с назначаемыми правительством улусными попечителями, которые заведовали следственно-полицейскою частью и были членами улусного зарго (суда). Те улусы, в которых прекращался род наследственных нойонов, переходили в казну и в них назначались правительственные попечители. В 1891 г. Министр Государственных Имуществ, в главном ведении которого находились калмыки, лично посетил степь; результатом его Всеподданнейшего доклада были освобождение калмыков от крепостной зависимости нойонам и стремление русского правительства подвести управление калмыками под общее положение сельских обывателей России.

В настоящее время калмыцкая степь астраханской губ. разделяется на 8 административных участков или улусов. Управление калмыками, вверенное астраханскому губернатору, в лице которого соединены также и обязанности главного попечителя калмыцкого народа, состоит из 1) „управления калмыцким народом», 2) „улусных управлений». „Управление калмыцким

народом“ хотя и является особым учреждением, но в сущности представляет канцелярию губернатора по калмыцким делам. „Улусные управления“ состоят из попечителя или заведующего и их помощников.

Попечитель улуса совмещает в себе обязанности хозяйственные, административные, полиденские, следственные и судебные. Таким образом, высшею степенью общественной организации в степи является, как и прежде, „улус“, бывшее владение одного нойона. Следующею степенью является „аймак“, группа людей, подчиненных раньше одному „зайсангу“ (подобие помещика). Теперь представителем аймака является аймачный или — вернее — родовой старшина. Наконец, 3-ю низшую общественную единицу представляет „хотон“ (не менее 15 кибиток) с хотонным старостой.

В судебном отношении Калмыцкая степь имеет 3 инстанции: 1) улусное „зарго“, 2) астраханский окружной суд и 3) управление калмыцким народом, исполняющее обязанности второй инстанция по некоторым делам улусных зарго.

Для образования калмыков в астраханской губ. имеются: астраханское калмыцкое училище, 6 улусных школ и 7 школ грамоты.

Калмык — среднего роста, коренастого сложения, имеет относительно большую, широкую голову, с плоским, скуластым лицом, черные прямые волосы, жидкую поздно вырастающую бородку, узковатые глаза, приплюснутый нос, смуглый, желтовато-красноватый цвет кожи.

Астраханских калмыков в настоящее время насчитывают более 130 тысяч душ обоего пола. (По отчету 1905 г., нойонов 18+18 обоего пола; зайсангов бывших аймачных 574+531; безаймачных 888+783; духовенства 912; простолюдики 68.693+63.115; а всего 71.085 + 64.447 обоего пола). Небольшая часть их кочует в луговой стороне Волги, пользуясь землею в количестве 800.000 десятин. Большинство же кочует в нагорной стороне, занимая своими кочевьями более 7.000.000 дес. Администрация различает калмыков по улусам: Хошоутовский или Александровский, Мало-Дербетовский, Багацохуровский, Харахусовский (Эрдэниевский), Яндыко-Икицохуровский, Эркэтеневский и Мочажный.

По языку, обычаям, одежде можно отметить древнее племенное деление, хотя — надо заметить, — весьма сглаженное временем и русским влиянием. Наконец, по физическому строению, условиям жизни и занятиям калмыков можно делить на 3 типа: степных, приморских (черневые) и нагорных (эргэнские). Большинство калмыков живут степной жизнью и занимаются в обширных размерах скотоводством, держа скот весь год на подножном корму. Только за последние годы, потеряв от холодных зим и гололедицы много скота, калмыки стали запасать сено, но большая часть этих запасов за бесценок переходит в руки русских скупщиков. После уборки в русские поселки из калмыцких урочищ тянутся день и ночь нескончаемые обозы с громадными возами скошенного сена, — и калмыцкий скот в большинстве случаев получает еще худший корм, чем раньше.

В приморских областях калмыки занимаются рыболовством. Русское правительство всячески старалось приучить калмыков к земледелию и оседлой жизни, оказывало громадную поддержку каждой семье, переходящей к оседлой жизни, строило дома, обзаводило хозяйством, но эти старания не оправдались успехом. Земледелие привилось только в ставропольской губ., где калмыки заметно подпали русскому влиянию. Калмыку трудно расстаться с привольем степной, беспечной и ленивой жизни. Он предпочитает деревянному вместительному дому свою тесную кибитку. Это — сделанный из 6—8 деревянных решеток, обтянутый войлоками, цилиндр в сажень вышины и 3 саж. в диаметре. Крыша цилиндра представляет собой утверждённый на 40—80 (по большей части 72) длинных жердях, также обтянутый кошмами, усеченный или вернее закругленный, конус. С одной стороны — дверь кибитки, иногда резная и расписанная красками, — вот и весь дом калмыка. В полчаса такой дом можно собрать и снова

поставить. В центре кибитки очаг, против дверей несколько направо кровать с подушками, в виде цилиндров, украшенными по концам нашивками. Влево от кровати ящик с бурханами (изображениями калмыцких божеств). Тут же на столике всевозможные жертвоприношения: горит масло в металлических чашечках, лежат зерно, сушки, вода и проч. Несколько суюдуков с одеждой и пр. вещами, принадлежности домашнего хозяйства дополняют убранство кибитки. За последние 30, 40 лет калмыки на местах зимних кочевков стали мало-по-малу строить зимники из глины. Появляются и деревянные домики у зажиточных и особенно в хурулах.

В 1906 г. построенная высшая калмыцкая ламайская школа недалеко от урочища Амта-Бургуста представляет уже исключительно ряд деревянных строений.

Одежду калмыков составляют: рубаха (килик) из холста, похожая на ночную кофту с большим воротом и длинными рукавами, широкие штаны (шалбур) летние — из холста и синей нанки, зимние — из овчины, шерстью внутрь, „камзод“ — вид жилета, иногда с манчестеровым (бархатным), расшитым золотым и серебряным позументом, передом; „бишмит« — род казакина кавказских горцев с широко вырезанной грудью, часто также расшитый позументом; казакин подтягивается кожаным поясом с металлическими украшениями; с боку привешен нож; халат („лабшик“) — широкая и длинная одежда без талии, больше употребляемая стариками. Зимой носят шубы. На голове фуражки, киркизские шапки. В женском костюме сверх рубашки имеется: „терлик“ — род наглухо зашитого полукафтаныя, „цэгдык« — род длинной безрукавки, иногда „лабшик« или „бэрзэ« — род халата из цветной материи. На голове шапки различных видов, иногда очень красивые и дорогие. Большая часть одежд и украшений к ним шьется калмыцкими женщинами. Детишки лет до 6—8 бегают почти нагие.

Главною пищей калмыков является кирпичный чай, сваренный на воде с молоком, солью и маслом. Лучшим лакомством к нему служат сухие крендели (сушки), покупаемые у русских торговцев, иногда же испеченная просто в золе или между двумя сковородами пресная ржаная лепешка; затем молочные продукты в их разнообразных видах: масло, кумыс, род сыра из выжимков после гонки арьки, кислое коровье, овечье и верблюжье молоко. „Будан« — мучная болтушка с молоком, маслом и солью, а при бедности на одной воде. Рыбой питаются в приморских областях и возле больших рыбных озер. Мясо употребляется очень редко. Съедается всякая дохлая скотина. В свежем виде мясо употребляется только богатыми, да на больших праздниках. Особенно калмыки пристрастны к молочной водке „арьки“, приготовляемой самым примитивным способом в двух соединенных глиняной трубкой и наглухо замазанных котлах. Один котел с налитым в него молоком подогревается, а другой служит холодильником. Этою „арьки« спиваются чуть не 9/10 всех калмыков. Преобладающим материалом отопления служит „аргасун« — скотский помет; при недостатке его — бурьян, степная колючка, редко камыш.

Жизнь калмыцкой семьи довольно однообразна. Вставши до восхода солнца, женщины доят скот, отпускают его пастись и начинают готовить завтрак, обычно — чай. К этому времени встают мужчины. Первая чашка ставится бурханам, затем пьет хозяин и следующие за ним по старшенству. Детям даются остатки и доля бурханов. После завтрака мужчины отправляются по делу: очищать худуки (колодцы), копать новые, иногда куда-нибудь на сторону верхом, а чаще сидят дома и курят трубки. Женщины собирают свежий, около кибитки находящийся, аргасун, бьют масло, арьку, готовят одежду, прядут шерсть, плетут веревки, готовят обед. После обеда мужчины спят, а затем сгоняют скот на вечерний водопой. Женщины собирают по степи сухой аргасун и доят пригнанный на ночлег скот. После ужина в хотоне наступает мертвая тишина, прерываемая изредка лаем чем-нибудь встревоженных собак. Несколько оживляется жизнь, когда наступает время перекочевки, но и это оживление кратковременно: два или три дня не более. В промежутках между кочевками монотонная жизнь хотона нарушается

семейными празднествами по случаю свадеб, родин, приезда гостей, где в празднестве одной кибитки принимает участие весь хотон.

В устройстве Орака все делают родители брачующихся, сами же брачующиеся играют пассивную роль (кроме случая воровства невесты). Сватовство тянется очень долго. Оно начинается после того, когда зурхачи (гелюнг-астролог), посмотрев в свои книги, скажет, что брак между двумя предназначенными лицами возможен. Трижды посылаются сваты в дом избранной девушки, принимаются во внимание всевозможные приметы, и когда родители девушки примут все привезенные сватами угощения, то это служит знаком окончания сватовства. Затем опять спрашивают зурхачи о времени брачной церемонии. В назначенный день отправляется к невесте кортеж жениха с богатыми подарками и угощением. В эту поездку заключается окончательное условие. Время проводится в пирушке с танцами и песнями, иногда 2 и 3 ночи сряду. После 6-й поездки и пирушки невесту везут с разными церемониями в кибитку родителей жениха. Здесь до начала пирушки совершается много различных обрядов, молитвословий; По окончании угощения невеста из кибитки родителей жениха идет в кибитку старших родственников и потом в кибитку своего мужа. Зурхачи совершает молитвословия; женщины, оставшись одни, зачесывают молодой волосы в 2 косы и навешивают „шибирлик“ (чехлы на косы). После этого входят мужчины, один из них берет голову от свадебного жертвенного животного и выбрасывает через верх (харчи) кибитки. Потом гости удаляются, молодые остаются одни и начинают жить новым домом. В каждом племени брачные церемонии имеют свои различные особенности. Хотя разводы у калмыков сравнительно легки, но они бывают не часто, двоеженство (2 жены сразу) редко.

Рождение детей — особенно мальчика — составляет также праздничное событие в семье. Это рождение сопровождается различными обрядами с участием зурхачи и пирушкой. Имена калмыки дают редко национально-религиозного происхождения (первому сыну); чаще дети называются по имени рек, озер, урочищ, где они родились, или по имени первого попавшегося на глаза предмета. Иногда даются имена животных и бранные, чтобы этим ввести в заблуждение злых духов, действию которых приписывается смертность детей.

Любимым время препровождением калмыков также являются шахматные и азартные карточные игры.

При таких важных событиях, как день рождения нойона или его сына, устраиваются скачки, борьба; выражение восторга победителю на этих играх превращается в какое-то подобие дикого рева. Калмыки очень приветливы и гостеприимны. Их кибитка открыта всякому, — и редкий, войдя в нее, уходит без угощения: трубки или чего-нибудь съестного. Лечение при заболеваниях производят правительством учрежденные, но в крайне ограниченном количестве, врачи и фельдшера, чаще собственные „эмчи“ (калмыцкие врачи), знахари, гелюнги при помощи специальных молитв, иногда татарские знахари. Лечение это грубо и сопровождается бесчисленными обрядами. Смерть в семье калмыка производит потрясающее впечатление. Мертвецов калмыки очень боятся. Они думают, что мертвый все видит и слышит и может навредить. Раньше калмыки просто бросали труп умершего в степи и сами немедленно перекочевывали подальше от этого места. Теперь русское правительство всячески заботится о том, чтобы покойников зарывали. Знатных лиц сожигают. Омьтого и особо одетого покойника несут посаженного на скамью, как бурхана, на место сожжения в сопровождении духовенства и хурульной музыки. При пении определенных молитв происходит процесс сожжения. Пережженные кости толкут, хранят, как святыню, и в минимальных частях дают есть больным.

Вероучение калмыков — ламаизм с примесью шаманства и некоторых национальных отличий. По этому воззрению, теперешняя вселенная, — как говорит книга „Йэртунцуин толи“, — произошла из пустоты. Олределением судьбы всех живых существ из пустоты (хосун)

образовалась сначала воздушная сфера. Затем после обильного дождя образовался громадный океан, из которого вышла гора Сумэру (центр мира, с семью горами вокруг, окруженными железной решеткой) и все материки (тиб). Гора Сумэру имеет вид усеченной пирамиды. С каждой стороны ее расположено по одному материку с двумя малыми к ним прилегающими. Наш материк называется Замбутибом, имеет 16 больших государств с центральным индийским и 1.000 малых, 360 племен, говорящих на 720 языках. Описание Замбутиба сводится на искаженное до неузнаваемости описание Индии. На вершине Сумэру находится 21 небо, где живут добрые духи „тенгрии» и их владыка „Хормуста». У подошвы живут „ассуры» — злые духи, находящиеся в постоянной вражде с „тенгриями». На Замбутибе живут люди и животные. Подземный мир наполняют 7 горячих и 7 холодных адов и царство „биритов» — особенно тяжко мучащихся существ. В основе ламайского вероучения лежит (буддийская) мысль о невечности и неустойчивости всего существующего. Существа и миры находятся в постоянном круговращении, то разрушаясь, то снова возобновляясь. Полный мировой период называется „великою калпой“. Каждая „великая калпа» распадается на четыре малых. Первая калпа — калпа разрушения, вторая — пустоты, третья — зарождения и обновления жизни, четвертая — полноты жизни и проповеди совершенного закона. Сверх того, каждая малая калпа подразделяется еще на 20 промежуточных. Прежде люди жили бесконечно и получали готовым все, что хотели, с дерева „Калабарас», питались земляными плодами „салу». Они имели красивое лицо, светлое тело, не нуждались в солнце и луне. Но вот явилась на земле другая пища, „газариин шимэ». Один человек попробовал ее сам и научил есть других. Тогда жизнь стада изменяться и ухудшаться. Тело потеряло свет, жизни был положен период в 80.000 лет, каковой, постепенно уменьшаясь, должен дойти до 10-летнего возраста. Из земли стали появляться другие худшие виды пищи, явилось различие полов, возникли скупость, воровство и др. пороки. Чтобы прекратить неурядицы, был выбран царь. Отсюда явилось различие знатных, господ и рабов. Люди навькли 10 черным грехам (ложь, злословие, брань, пустословие, жадность, зложелание, отрицание религии, лишение жизни, воровство, сладострастие). С уменьшением возраста людей все более будут увеличиваться пороки и страдания. 10 белых добродетелей (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не жадничать, не зложелать, не порицать религии, не лгать, не злословит, не браниться, не пустословить) совершенно забудутся. Наконец, наступит время величайшего страдания („калпа» истощения). Бесчисленное множество существ умрет. Только некоторые добродетельные люди спасутся в расселинах гор. К ним явится „хубилган» Мандари, научит их истинной жизни, — и тогда снова начнутся улучшение жизни и увеличение возраста людей. Калмыки признают существование многочисленного сонма богов. Это — Сакья-Муни с прочими буддами: настоящими, прошедшими и будущими и их последователи, достигшие силою своей святости обожествления. Боги (бурханы) могут принимать разные формы не только людей, но даже и животных. Воплощения бурханов называются „хубилганами», и их — бесчисленное множество. Изображения этих бурханов („шутэн») глубоко почитаются и неизменно находятся в каждой кибитке. Сакья-Муни — главный бурхан нашей эры; до него и после него были и будут бесчисленное множество других главных бурханов. В награду за „белые дела» люди возрождаются в раю. Рай находится выше земли, владыка его Абидва, „хубилган» Сакья-Муни. По смерти душа добродетельного человека находит себя сидящею на лотосовом цветке. Этот цветок закрывается, и когда откроется, то душа оказывается перенесенною в рай. Если она не совсем очищена, то цветок остается в продолжение долгого времени закрытым, что служит как бы наказанием и очищением. Из рая, после окончательного усовершенствования в буддийской святости, душа погружается в „нирвану», делается нечувствительной ни к чему. За добро в земной жизни душа получает хорошее перерождение, возрождаясь человеком, царем,

„тенгрием», божком; за зло получает дурное перерождение, возрождаясь животным (вследствие чего нельзя убивать животных), или, попадая в ад, терпит там ужасные мучения, или возрождается „биритом». Возрождение человеком признается очень ценным, так как оно (благодаря сознательности индивидуума) дает возможность достигнуть не только высших перерождений, но и даже нирваны. Впрочем, надо заметить, стремления калмыков-ламаитов дальше какого-нибудь хорошего перерождения простираются редко, а о конечной нирване они вряд ли когда и думают. О каких-нибудь высших подвигах, — напр., созерцаниях, ведущих через заглушение чувств почти прямо в нирвану, — в калмыцкой степи почти совершенно утратилось и понятие. Самое высшее проявление благочестия заключается в возможно сострадательной жизни, в неупотреблении в пищу чего-либо обладающего жизнью, в частом перебирании четок с молитвой „Ом мани падь мэ хум“, повертывании курдэ (вращающийся цилиндр, наполненный молитвенными листами). Наряду с этим существует не мало шаманских понятий: поклонение огню, солнцу, вера в духов; проникают незаметно христианские предания. Все это соединяется настолько в беспорядочную смесь, что калмыку трудно дать отчет в своих верованиях, и он обычно довольствуется доставшимися ему от прадедов обрывками религиозных знаний. Вообще, в религиозном отношении калмыки являются крайне заброшенным народом. Духовенство ламайское о развитии и уяснении религиозных знаний в своем народе заботится очень мало. Калмык живет естественным каждой душе религиозным чувством, наследственной обрядностью и обрывками суеверий.

Во главе калмыцкого духовенства стоит лама, избираемый пожизненно и имеющий казенный оклад содержания. Духовенство безбрачно, живет монастырями („хурулами“). Старший в хуруле называется „бакшей“, остальные разделяются на „гэлюнов“, „гэцулей“, „манджиков“. Местом ежедневных богослужений (утром, в полдень и вечером) является кибитка или деревянное продолговатое здание, иногда выстроенное с претензией на подобие индийской погоды. Каждое богослужение начинается с питья чая, кумыса, или еды мяса. Затем следует сопровождаемое различными обрядами чтение вполголоса тибетских молитвословий, иногда переходящее в громкое пение. Все участники богослужения сидят внутри кибитки по краям. Народ во внутренность молитвенной кибитки не допускается. Подходя к ней, он трижды падает ниц, прикладывается к косяку дверей, получает в руку немного „аршана“ (освященной воды). Затем обходить кибитку несколько раз кругом с четками в руках. Этим и заканчивается все его пребывание за богослужением. Кроме ежедневной службы, калмыки имеют 4 годовых праздника и отличают богослужением 15-е и 30-е числа каждого месяца, как дни постов. Праздничные годовые моления совершаются на открытом воздухе в присутствии многочисленного собрания народа.

Калмыцкие „хурулы“ являются в то же время школами, где поступающие в „хурул“ получают религиозное образование. Сущность этого образования сводится к тому, чтобы изучить отправления различных богослужебных обязанностей, т. е. обрядовую сторону, научить тибетскому языку, на котором совершается ламайское богослужение. Это научение совершается чисто примитивным способом, путем механического заучивания наизусть тибетских слов. Затем, смотря по индивидуальным наклонностям, каждый может избрать себе какую-нибудь специальную область изучения, чтобы сделаться, напр., „зурхачи“ (астрологом), „эмчи“ (медиком) и пр. Калмыцкое духовенство мало образовано, фанатично, не отличается нравственным поведением. За последнее время Далай-Лама принимает некоторые меры к поднятию религиозно-нравственного развития среди калмыцкого духовенства. По его поручению в 1906 году выстроена особая (высшая) школа, где ведется приехавшими из Забайкалья учителями систематическое преподавание.

При успешном ходе дела эта школа, чрез несколько лет выпустивши поколение специально

воспитанного духовенства, создаст безусловно могучий оплот ламаизма. Частью под влиянием религиозного энтузиазма, связанного с громким делом постройки калмыцкого „чёрä“ (школы), частью под влиянием начавшейся повсюду широкой веротерпимости, в членах калмыцкого духовенства проявилось стремление к религиозной деятельности. Так, они издали печатно на калмыцком языке брошюрку нравственного содержания, чему раньше, кажется, не было примеров. Некоторые „бакши“ теперь приезжают в Петербург и хлопочут о разрешении построить новые „хурулы“ (раньше штат их был ограничен правительством).

Единичные случаи обращения калмыков в христианство стали замечаться еще в 70-х годах XVII стол. Из шеретных записей 1673 г., 1677 г. видно, что русское правительство стремится оградить крещеных калмыков от притеснений их соплеменниками. В 1700 году крещеные калмыки образовали уже целый поселок на р. Терешке, где существовала и церковь. Этот поселок с церковью были разрушены впоследствии Аюкою. Тогда правительство стало отсылать крещеных в Чугуев и к Киеву.

В 1723 г. Св. Синод занимается вопросом „о приискании таких учителей, которые могли бы калмыцкого народа людей к благочестию приводить“. Выли получены сведения, что желают креститься до 127 кибиток вместе с внуком Аюки. В 1724 г. 15 ноября этот внук Аюки Баксадай Дорджи, — не столько, впрочем, по внутреннему влечению, сколько по политическим расчетам, — принял св. крещение в Петербурге и был назван Петром Тайшиным. Обласканный и щедро награжденный, он поехал обратно в степь. В 1726 году была освещена и отправлена к нему походная церковь. Настоятелем и миссионером был назначен иеромонах Никодим Ленкевич, при нем: 2 дьячка, пономарь и 5 школьников в миссионерских целях. В данной по этому поводу инструкции, между прочим, говорилось, чтобы не налагать на калмыков постов с различием брашен, но учить всегдашнему воздержанию, собирать верному человеку подаяние в церкви и раздавать собранное неимущим и т. п.

Петр Тайшин не был ревностным христианином и не содействовал христианской проповеди. Но все-таки в 1729 г. о. Никодим Ленкевич доносил, что приняли св. крещение 220 человек и среди них один ученый „гелюнг“, просил наделить крещеных землей, деньгами и охранять от злобы некрещеных. В 1732 г. в Астрахани при Ивановском монастыре была устроена школа для обучения калмыцких детей. Вскоре в Петербурге было получено письмо жены Петра Тайшина о желании принять ею крещение. По смерти Тайшина в 1736 г., по ходатайству его жены Анны, ей и крещеным калмыкам была отведена крепостца Ставрополь на Волге. Сюда же в сане архимандрита был переведен Никодим, а на его место сначала назначен архимандрит Мефодий, а потом прот. Чубовский. Обращение калмыков в христианство было непрочным. Они часто снова возвращались к своей вере и не оставляли прежних обычаев. Часто также принимали христианство ради того, чтобы избавиться от власти нойона. В 1740 г. в Ставрополе открыта калмыцкая школа и начата переводческая деятельность, но мало успешно. При Елизавете Петровне приняла крещение вдова хана Дондука Омбо с детьми. В 1764 г. была учреждена специальная должность проповедника среди калмыков, уничтоженная в 1800 г.

После бегства большей части калмыков в пределы Китая распространение христианства среди оставшихся пошло еще хуже. Калмыки были отданы в крепостную зависимость своим нойонам и эти крепко держали их в узах ламаизма.

С 1800—1825 г. почти никакой православно-миссионерской деятельности, — кроме поручения правительством учителю Максимову составить переводы начальных оснований православной веры, — не было. За это время пробовало развить среди калмыков миссионерство известное „Британское Библейское Общество“. Явился перевод Евангелия на книжный калмыцкий язык Шмидта, были посланы миссионеры в степь, но вскоре, — благодаря частью русскому правительству, частью калмыкам, — все это дело рухнуло.

С 1825—1850 гг. принимались более внешние меры для успеха православной миссии: отвод земли, денежная помощь, сокращение „хурудов“.

В 1853 г. для нужд администрации улусов и крещеных калмыков, разбросанных в разных концах обширной степи, была устроена походная церковь и к ней назначен знаток калмыцкого языка священник Дилигентский. Следующим священником при ней был о. Пармен Смирнов, известный своими переводами на калмыцкий язык воскресных Евангелий, молитв, жития св. Николая и мн. др. Походно-улусная церковь была крайне неудобна для передвижения. С 1873 г. она стояла неподвижно в с. Яндыках, где была своя церковь, а в 1893 г. вся ее богослужбная утварь была отдана в Чилгирь для тамошней церкви. В 1871 г. учреждается в Астрахани „Епархиальный, миссионерский комитет“. Миссионерская деятельность несколько оживляется, но, не нося в себе внутреннего духа, она и доньше находится в жалком состоянии. В 1875 г. устроен приют для калмыцких детей в селении Четырех-Бугоринском, но в 1881 г. этот приют был закрыт. В 1876 г. приступлено к устройству миссионерского стана с церковью и школой в Улан Эргэ, Малодербетском улусе, где бы можно было селить и наделять землю крещеных калмыков, но в отчете за 1896—1897 гг. обер-прокурор Св. Синода доносил, что этот стан за откочевкой калмыков является простою приходскою церковью.

В настоящее время в астраханской епархии находятся следующие миссионерские станы и пункты: Ноин-Ширенский стан с церковью, школой, приемным покоем; крещеных калмыков до 120 кибигов. Улан-Эргэнский стан с церковью и школой; крещеных калмыков 26 душ обоего пола. Чилгирский стан с деревянною церковью и школой; крещеных калмыков около 160 человек. Миссионерская школа в Яшкуле с 1899 г. Болгун-Сальский пункт, русский поселок более 1000 душ, крещеных калмыков 26 душ. Кегультинский миссионерский пункт (с 1902 г.) со школою-приютом. Школа-приют в урочище Амта-Бургуста закрыты в 1906 году. Двухклассная школа на Калмыцком Базаре в 7—8 вер. от Астрахани.

В Донской епархии миссионерские обязанности в отношении калмыков уже с давних пор возложены на причт Кирилло-Мефодиевской церкви.

В ставропольской губернии с 1873 года было учреждено Андреевское братство, занявшееся миссионерством среди калмыков. Оно заботилось об устройстве школ, об издании книг на калмыцком яз. Но отчет за 1883-й год признает, что миссионерское дело здесь только в зачаточном состоянии, действие же ламаизма — во всей своей силе. В 1889-м году здесь учреждается Князе-Михайловский миссионерский стан, а в 1895 году открывается отделение этого стана в урочище „Чандута“. В Князе-Михайловском поселке крещено 160 слишком душ. Таково и ныне печальное состояние миссионерской деятельности среди калмыков.

Иеромонах Гурий (Степанов)

Калне или Халне

Калне или **Халне** — город, основанный Нимродом в земле Сennaар (т. е. в Вавилонии), о чем говорит Библия ([Быт. 10:10](#)). О Калне упоминает пр. Амос (6, 2), и из этого упоминания можно заключить, что Калне и область, к которой он принадлежал, находились, во времена пророка, в цветущем состоянии. О Калне говорит, далее, пр. Исаия (10, 9), но как о городе, уже разрушенном ассириянами. Учеными сделано несколько попыток определить местоположение библейского Калне. Так, по мнению Кнейкера (Kneucher), Калне находился на восточном (левом) берегу р. Тигра, на полуострове, образуемом течением этой реки, к югу от нынешнего Багдада, в расстоянии дня пути от него. Но все подобного рода попытки, за недостатком положительных данных, не идут далее малоосновательных предположений. Тоже следует о мнении Гуте (Guthe), который считает Калне (Халне) книги Бытия и Калне пророков различными городами и полагает, что Калне, упоминаемый Амосом и Исаиею — сирийский город (Куллани — Kullani — ассириовавилонских клинописей), который был разрушен Тиглат-Пилезером III, в 738 году до р. Х.

Прот. Н. Елеонский

Калов (Calovius, Kalau), Авраам — один из наиболее замечательных представителей лютеранского богословия в XVII в. Он родился (16 апреля) в 1612 г. в Морунгене (восточная Пруссия); образование получил в кенигсбергском университете и 21 года выступил ярким защитником интересов лютеранского богословия, внося в научно-религиозную полемику много оживленности, едкости и раздражения. Калов состоял профессором богословия в Кенигсберге (с 1637 г.), ректором семинарии в Данциге (с 1643 г.) и профессором в Виттенберге (с 1650 г.), где скоро сделался главным суперинтендентом. Он обнаруживал чрезвычайную деятельность против врагов лютеранства, и, — кроме чтения лекций, — всегда привлекавших массу слушателей-студентов, издавал и распространял в большом количестве опровержения, памфлеты и сочинения, в которых старался доказать истинность лютеранства. Семанная жизнь Калова была весьма бурною: он пережил 5 жен и 13 человек детей и 72 лет от роду женился в шестой раз на дочери богослова Квенштедта. Умер он в 1686 г. (25 февраля) 74-х-летним старцем.

Имя Калова, бывшего классическим представителем зилотического лютеранства XVII в., сделалось символом богословия отвлеченного, холодного, язвительного, которое питается исключительно абстрактными формулами и тонкою диалектикой и которое ничего не дает для услады религиозного чувства. Из сочинений Калова наиболее замечательны: I) *Consensus repetitus fidei vere lutheranae* (1655 г.); II) *Consideretio arminianismi*; III) *Tractatus de methodo docendi et disputandi* (Rostock 1637, in 8°); IV) *Biblia illustrata* (4-ре тома, Франкф. на М., 1672—1676 г.) — экзегетическое сочинение против Гроция (Hugo de Grot, род. 1583, ум. 1646); V) *Historia syncretistica* (1682 г.) против унионистских стремлений Г. Каликста, о чем еще *Synctetismus calixtinus* (1653 г.) и *Harmonia calixtino-haeretica* (1655 г.); но самым большим сочинением Авраама Калова является: *Systema locorum theologicorum* (Виттенберг, 1655—1677 г. в 12 томах). В этом сочинении впервые дается полная система лютеранской догматики.

Н. П-в

Калогер или Калугер

Калогер или **Калугер** (καλόγερος, от καλός и γέρων, т. е. добрый старец). В древнее время это название применялось в греческих монастырях младшими к старшим, более почетным лицам из монашествующих, и служило для последних обычным титулом, а впоследствии стало применяться и ко всем монахам. При переводе греческих прологов и патериков слово это оставлено без перевода и встречается во многих памятниках древнерусской литературы.

С. Троицкий

Калоиоанн (Καλοῖωάννης) — наименование византийского императора Иоанна II Комнина (1118—1143 г.), данное ему византийцами за его высокие внутренние качества. Сын замечательного императора Византии Алексея Комнина, Иоанн не менее отца был неутомим в своей царственной деятельности, умен и очень образован, проводил чистую и незапятнанную частную жизнь, был набожен без всякого ханжества, отличался мягкосердечием и великодушием даже в отношении к врагам. Он с успехом вел войны с турками, печенегами, сербами, мадьярами, восстановил добрые политические отношения с венецианцами и пизанцами. Твердо сплотил свою обширную разноплеменную монархию, обеспечив безопасность границам империи, создал благоприятные условия для внутреннего процветания государства в разных отношениях, особенно же для развития специфически византийской умственной культуры, которая в проявилась в расцвете литературы, науки и искусства, — покровительственно относился к деятельности византийских ученых и вообще, как государь, оставил по себе благословенную память среди своего народа. И отношение Иоанна II к византийской церкви, представляющее для нас наибольший интерес, вполне соответствует эпитету καλός — «прекрасный», который упрочился за ним в исторической литературе. Церковная политика Калоиоанна основывалась на двух принципах: равноправности государственной и церковной власти — каждой в своей сфере — и согласном их действовании. Об этом хорошо свидетельствует письмо Калоиоанна к римскому папе Гонорию II. „В продолжение моего царствования, — писал царь, — я признавал два предмета совершенно отличными один от другого: один есть власть духовная, данная, как благо неизменное, Великим Первосвященником, Владыкою мира, Христом Его апостолам и ученикам и сообщившая им, по божественному полномочию, власть вязать и решить всех людей; а другой предмет — это власть мирская, заведующая временными и обладающая, по божественному установлению, одинаковым правом в своей сфере, согласно заповеди Господа ([Мф. 22:21](#). [Мрк. 12:17](#). [Лк. 20:25](#)): *воздадите кесарева кесареву* — эти две, господствующие в мире, власти разделены и различны, но действуют к обоюдной пользе в гармоническом соединении, вспооществуя и восполняя одна другую. Их можно сравнить с двумя сестрами — Марией и Марфой, о которых повествуется в Евангелии. Из согласного действия этих двух властей проистекает общее благо, а из враждебных их отношений происходит великий вред“. В духе этого письма Калоиоанн издал (в апреле, индикт 2—1124 или 1139 г.) и новеллу о том, чтобы церкви, — в случае смерти епископа, — не подвергались никаким взысканиям и притеснениям со стороны гражданских чиновников. „Какое дело для царя может быть выше и важнее того, как охранять церкви от всякого беспокойства и вреда и не причинять им никакого лишения или убытка? — пишет царь. — И вот до нашего слуха дошло нечто несообразное: гражданские чиновники, в случае смерти епископа, берут в свою пользу все, что оказывается в епископии, — вещи и деньги, — а другие присваивают даже церковные предметы». Осудив такие поступки, император определил, чтобы впредь никто из архонтов, — по смерти митрополита, архиепископа или епископа, — не смел ничего брать в их помещениях и монастырях, „ни вещей, ни денег, ни животных, и никому из подчиненных им лиц не приказывали сюда являться. Всякий архонт, осмелившийся войти в церковь или монастырь, — пославший сюда своих слуг, подвергается денежному штрафу в их пользу и подлежит царскому гневу. Если же это сделает кто-либо из низших чиновников, то он, как нарушитель царского приказа, подвергается телесному наказанию и денежному штрафу. Клирик за похищение церковных или монастырских вещей: лишается священной степени, как святотатец. Если же на епископии, — по смерти епископа, — окажется долг в пользу казны, то

уплату его должны произвести клирики, без всякого посягательства на ее имущество со стороны светской власти. Вообще, Калоиоанн своею новеллой оградил неотчуждаемость церковного имущества. И фактическое отношение этого царя к византийской церкви было полною иллюстрацией к той типичной „симфонии“, которая ярко очерчена царем в его письме к папе Гонорию II. С патриархами Иоанном IX и Львом он находился в наилучших отношениях, оказывал им свое полное внимание, высоко чтит и уважал их, пользовался их советами в государственных делах. К церкви царь относился покровительственно, как истинный ее „еписимонарх“, ограждал ее права и привилегии при столкновении представителей духовенства с светскими властями, гарантировал неприкосновенность церковных имуществ при заключении договоров, напр., с венецианцами, сочувствовал идее единения между восточною и западною церквами, но когда увидел, что во время переговоров об унии в 1135 г. интересы православных отодвигались на последний план, то прекратил переговоры, — и попытка заключить унию не увенчалась успехом. Далее, Калоиоанн питал большое расположение к византийскому монашеству. Он не редко беседовал с монахами и просил у них молитв и благословения. Во время частых своих военных походов он имел в лагере монахов, с которыми и советовался даже в критические моменты военных обстоятельств. Своему расположению к монахам царь остался верен до конца жизни. Когда он лежал на смертном одре в одном местечке Киликии, вдали от столицы и родных, то приказал позвать к себе одного монаха, родом из Памфилии, мужа святого, и просил непрестанных его молитв перед Богом. Вместе со своею набожною и добродетельною супругой Ириной царь построил в Константинополе прекрасный мужской монастырь Пантократора или Вседержителя. В 1136 г. император написал для него устав, которым регулировалась вся его внутренняя жизнь. Монастырь был объявлен свободным и независимым от духовных и светских властей, наделен селами, виноградниками и усадьбами. В зависимости от него находились шесть столичных монастырей, доходы которых поступали в пользу Пантократора. По уставу в монастыре должно быть 80 монахов и 50 священно- и церковнослужителей, но в действительности их было гораздо больше (до 700, по свидетельству Анзельма, епископа гавельбергского). При монастыре были устроены больница и богадельня, содержавшиеся на его средства. Больница была замечательным в Византии учреждением. Она была устроена на 50 кроватей и назначена исключительно для бедных мирян. Здесь было пять врачебных отделений: хирургическое на 10 кроватей, отделение для страдающих острыми и тяжкими болезнями глазными, желудочными и т. п.; два отделения (в 20 кроватей) для обыкновенных больных, женское отделение на 12 кроватей. Во главе больницы стояли два врача, да на каждое отделение полагались по два врача, по пяти фельдшеров и по два служителя. При больнице была бесплатная амбулаторная лечебница с двумя хирургами, двумя врачами и 8 фельдшерами. Больные не только ничего не платили за содержание и лечение в монастырской больнице, которые отпускались даром, но и получали небольшие деньги от монастыря. Что касается богадельни, то здесь находили приют и пропитание 24 старца, которые бесплатно получали хлеб, вино, овощи, сыр, масло, дрова и деньги. Щедро благотворя в пользу монахов и духовенства, Калоиоанн был истинным благодетелем (ἡ εὐεργέτης) η для народа. Кроткий η νεζλοβηβый, стройный к самому себе η снисходительный к другим, этот царь отличался высокою религиозностию. Историк Νηκητα Χονηατ с умлением рассказывает об одной религиозной процессии, устроенной Калоиоанном при въезде в Константинополь после победы над персами. Столица была торжественно украшена. Для царя была приготовлена великолепная триумфальная колесница, которую вел шесть белых коней. Но царь не сел в колесницу, а поместил на нее икону Богоматери, которую имел в походах, стал впереди процессии с крестом в руках η направился в Софийский храм. Когда процессия прибыла к Св. Софии, царь вошел в храм η пред лицом всего народа воздал благодарение Богу за победу. Это произошло наилучшее

βπечατλєηє να βηζαντηϊцєβ. Βοοβщє, Καλοηανν, — πο οτζϑβυ ηστορηκα, — η царσтβομ υπραβляλ πρεβοσχοδνο, η жηλ βογουγοδνο. Εγο βσε προσλαβляλ η χβαλαμη, сηηταλ η κακ βϑι βєνцομ βηζανтηϊσκηχ царєй ηζ φαμηληη Κομνηνοβ. Δα η ηζ δρεβνηχ λυчшпηχ царєй ον с οδνημη сραβнялся, α δρυγηχ даже πρεβζοшеλ (Νηκητα Χοηηατ). Βηζανтηϊцϑϑ γοрько οπλακααλη εγο κονχηγυ να 55 γοδυ οτ ροждєνηя, προηсшедшϑю οт νεσчаσтνογο слυчая να οχοτε.

И. И. С-в

Калугер

Калугер см. „Калогер» выше.

Калугин Ф. Г. Калугин Ф. Г. — был сын крестьянина томской губернии. По окончании курса в 1886 г. в Томской духовной семинарии, он был назначен учителем русского языка и закона Божия в младших классах томского епархиального женского училища. В 1888 г. Ф. Г. Калугин уехал в Петербург и здесь он поступил в Духовную Академию, которую и окончил в 1892 г. со степенью кандидата богословия. В том же году 23 сентября был определен на должность помощника секретаря, а в 1894 г. назначен исправляющим должность секретаря совета и правления Духовной Академии. Занимая означенную должность, Калугин с успехом защитил диссертацию на степень магистра богословия (29 мая 1894 г.). В должности секретаря Калугин оставался недолго (до 6 ноября 1895 г.), ибо перешел преподавателем географии в учительскую семинарию в Новый Буг (херсонской губ. и уезда), где чрез несколько лет и скончался, не задолго до смерти начав страдать душевной болезнью.

Ф. Г. Калугину принадлежит, упомянутая выше, магистерская диссертация на тему: „Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения“. (Спб. 1894).

В названном сочинении автор дал отличную характеристику Зиновия, его богословско-полемических и проповеднических трудов и вместе с тем изложил историю и дал генезис еретического движения, связанного с именем Феодосия Косого и бывшего главным поводом к происхождению полемических трудов Зиновия. — Книга Ф. Г. имеет несомненное значение: он прежде всего сличил между собою много рукописей, заключавших в себе труды Зиновия, сличил с ними печатный текст и сделал немало существенных поправок, указал целый ряд пропусков, даль, таким образом, исправный и точный текст главного творения Зиновия: „Истины показание«. Не менее того Калугин изложил в системе и подробно разобрал все рассуждения Зиновия, сделал им оценку с богословской точки зрения, указал на то, что Зиновий впервые для доказательства религиозных вопросов не остановился на почве буквы и библейского документализма, но дал участие и доводам рассудка, воспользовался сведениями

из области внешнего, не церковного знания. Калугин подробно разобрал, приписываемые Зиновию, похвальные слова на открытие мощей епископов Никиты и Ионы, новгородских святителей, доказал авторство Зиновия, дал обстоятельные биографии названных святых. Последняя глава была напечатана и отдельно в „Журнале Министерства Народного Просвещения“ 1893 г. в февральской и майской книжках.

Кроме диссертации Ф. Г. Калугину принадлежит статья: „Первый русский миссионер среди сибирских язычников-инородцев» (в „Страннике“ 1892 г. № 12), рисующая деятельность архимандрита Макария, основателя алтайской миссии, по поводу столетия со дня его рождения, — и некоторые другие мелкие статьи.

Б. Груздев

I. Исторический очерк. Район нынешней калужской епархии со времени просвещения его христианством (см. о „Начале христианства в пределах нынешней калужской епархии“ в „Калуж. Е. В.“ 1864 г. № 13) входил в состав, разными своими частями, епархий: черниговской, смоленской, суздальской, потом частью — московской митрополии, частью — киевской, затем епархии крутицкой (сарской) и патриаршей, потом синодальной области, наконец, епархий московской, севской и переславль-залесской. Мысль об учреждении самостоятельной калужской епархии принадлежит известному проекту об учреждении новых епархий царя Феодора Иоанновича и обсуждалась на соборе 1681—1682 гг., но не получила тогда осуществления главным образом из-за финансовых затруднений. Мысль эта вторично обсуждалась в синоде в 1781 г., в зависимости от (недавнего) открытия, в 1777 г., калужско-тульского наместничества и стремления правительства распределить границы епархий соответственно границам губерний. В 1798 г. все церкви калужской губернии подчинении были ведению учрежденного в 1788 г. дмитровского викариатства московской губернии (см. И. Цветков, К истории Церкви калужского края до учреждения самостоятельной калужской епархии в „Калужск. Е. В.“ 1899 г. №№ 15—19, 23 и 24; 1900 г. №№ 1 и 3). Наконец, Высочайшим утверждением в 16 дел октября 1799 г. всеподданнейшего доклада синода от 27 сентября положено было начало самостоятельной калужской епархии. (См. М. Чельцов, К истории открытия калужской епархии — в „Калужск. Е. В.“ 1897 г. №№ 19 и 20 и статьи по поводу столетия епархии — в „Калужск. Е. В.“ 1899 г. №№ 20 и 21). Епархия учреждалась в составе 689 церквей. Первым епископом „калужским и боровским» был назначен викарий дмитровский 1) *Серпион* (Александровский), бывший епископом дмитровским с 11 июня 1788 г., из архимандритов московского богоявленскаго монастыря; впрочем, фактически он не был калужским епископом, так как уже 21 октября был перемещен в Казань с возведением во архиепископа; впоследствии он был митрополитом киевским и скончался на покое 14 сентября 1824 г. (о нем см. „Владим. Е. В.“ 1886 г. № 11 и „Энци.“ VII, 713—714). Его место занял 2) *Феофилакт* (Русанов), хиротонисанный 30 октября 1799 г. из архимандритов новгородского иверского монастыря и создавший впоследствии себе историческое имя деятельностью в комиссии духовных училищ и на грузинском экзархате (о нем см. в очерке грузинского экзархата — „Энци.“ IV, 722—727; „Калуж. Е. В.“ 1901 г. №№ 11—18, 21—24; „Русск. Старина“ 1895 г. III и V); калужскую епархию он оставил в 1809 г., когда, 5 марта, переведен был в Рязань; с 1808 г. Феофилакт возведен в архиепископа, скончался митрополитом. За ним следовали: 3) *Евламий* (Введенский), бывший ранее префектом (с 1788 г.) и ректором (с 1795 г.) московской академии, а затем (с 1798 г.) архимандритом московского донского монастыря; в Калугу он был переведен с архангельской кафедры (см. „Энци.“ 1,1090) 16 апреля 1809 г., вынес разорение своей епархии при нашествии французов в 1812 г. и скончался 22 мая 1813 г.; погребен в кафедральном соборе. Оставил по себе память, как об архипастыре, отличавшемся благочестием и святостью жизни; у его могилы, по отзыву епархиального бытописателя, совершаются панихиды; при нем установлен в 1813 г. крестный ход в Калуге в память избавления города от нашествия Наполеона после битвы под Малоярославцем (см. „Калужск. Е. В.“ 1887 г. № 21; 1896 г. № 5—6; 1897 г. № 24; 1898 г. №№ 2, 4, 6, 8, 9). — 4) *Евгений* (Болховитинов), переведенный с вологодской кафедры 19 июля 1813 г. и 7 февраля 1816 г. переведенный во Псков; скончался он митрополитом киевским, приобретши почетное имя в исторической науке (о нем см. особый очерк в „Энци.“ III, 712 и V, 188—191). — 5) *Антоний* (Соколов), перемещенный 7 февраля 1816 г. из Воронежа и 15 марта 1819 г. назначенный

архиепископом подольским (о нем см. в „Энци.“ III, 844); в калужской епархии он оставил по себе память своею кротостию и доступностию и устройением архиерейского хора (в “Кал. К. В.” 1897 г. № 17 напечатан один его указ). — 6) *Филарет* (Федор Амфитеатров), он был родом из орловской губернии (род. 1778 г.), пострижен в монашество в 1798 г., с 1802 г. был ректором орловской семинарии, с 1804 г. — оренбургской, с 1810 г. — тобольской, с 1814 г. — инспектором петербургской академии, потом московской, с 1816 г. — ректором, с 1817 г. — архимандритом новоиерусалимского монастыря; хиротонисан во епископа калужского 1 июня 1819 г.; с 1814 г. был доктором богословия; 12 января 1825 г. переведен в Рязань; скончался митрополитом киевским в 1857 г., незадолго до смерти принял схиму (см. ниже очерк киевской епархии). Подвижнически настроенный, преосвященный Филарет оставил по себе в епархии память устройением монастырей, в особенности оптиной пустыни (о нем см. „Калуж. Е. В.“ 1884 г. №№ 6—11, 14, 17—19; 1885 г. №№ 4, 18—21; 1886 г. №№ 5, 7, 8, 12—14; 1865 г. № 6). — 7) *Григорий* (Постников), с 4 января 1826 г. по 3 марта 1828 г., когда был переведен в Рязань; скончался митрополитом с.-петербургским в 1860 г. (о нем см. „Энци.“ IV, 690—692 и V, 127); в калужской епархии оставил по себе память деятельностию по развитию проповедничества и противораскольнического миссионерства (см. „Калужск. Е. В.“ 1897 г. №№ 1, 2, 6, 7). — 8) *Гавриил* (Городков), магистр 1—го курса петербургской академии, в 1815 г. был пострижен в монашество, с 1817 г. был ректором орловской семинарии, с 1819 г. — нижегородской; 20 мая 1828 г. — епископ калужский; 26 августа 1831 г. переведен в Могилев, потом. был рязанским, скончался в сане архиепископа на покое в рязанском ольгином монастыре 7 апреля 1862 г. (о нем см. „Странник“ 1863 г., 2. 3; 1864 г., 4). 9) *Диканор* (Клементьевский), с 5 сентября 1831 года по 5 сентября 1834 года, когда был переведен на минскую кафедру; скончался он митрополитом с.-петербургским 17 сентября 1856 года (о нем см. „Энци.“ III, 774—775; „Христ. Чт.“ 1883 г., 5; 1890 г., 2; 1899 г., 8; „Вольнск. Е. В.“ 1871 г., в приложении — в истории Почаевской лавры); в Калуге сохранил память о себе, как о проповеднике и искусном администраторе. — 10) *Николай* (Иван Поликарпович Соколов), сын священника калужской епархии, по окончании московской славяно-греко-латинской академии был учителем калужской семинарии, смотрителем боровского духовного училища, префектом смоленской семинарии, законоучителем тамбовского кадетского корпуса, ректором семинарии иркутской и тамбовской; хиротонисан во епископа дмитровского в 1831 г.; 20 октября 1834 г. назначен в Калугу; скончался 16 сентября 1851 г.; оставил в епархии по себе память своим добросердечием; погребен в кафедральном соборе (см. „Калужск. Е. В.“ 1887 г. № 17; 1898 г. №№ 17 и 22; 1900 г. № 11). — 11) *Григорий II* (Миткевич), с 9 декабря 1851 г. по день кончины — 13 апреля 1881 г.; с 1869 г. имел титул архиепископа. Человек строгой правды, не поддававшийся так называемым веяниям времени, он сохранил свой нравственный образ неизменным в различные до противоположности периоды за время своего долгого служения. Частная его жизнь напоминала собою жизнь древних отшельников. Он почивал на голых досках, которые позволил покрыть суконным войлоком только уже в смертной болезни. Большую часть дня проводил в подвиге и бдении. Питался одним, редко двумя блюдами растительной пищи, рыбу вкушал только по праздникам. Любил церковную службу, свое достояние употреблял на дела милосердия, любил свою паству и паства любила его и в кончине его в светлый день Пасхи видела залог милости к нему Божией. Память его свято чтится в епархии (о нем см. „Энци.“ IV, 692—693 и „Калуж. Е. В.“ 1870 г. 10—16 и 18; 1876 г. №№ 23 и 24; 1877 г. 1 и 2; 1881 г. 8—10; 1883 г. 1, 3—5; 1897 г. №№ 1, 3, 6, 7; 1906 г. №№ 8—10, где помещен портрет и снимок преосв. Григория в гробу; в № 12 напечатано его посмертное послание пастве). — 12) *Владимир* (Василий Степанович Никольский), сын священника курской епархии, по окончании родной семинарии в 1851 г. был священником бобринецкого уездного училища херсонской епархии, в 1857 г., вдовый, принял

монашество, в 1859 г. поступил в петербургскую духовную академию, которую и окончил магистром; затем был профессором и инспектором казанской семинарии, инспектором казанской академии (1867—1869 гг.), ректором самарской семинарии; 16 марта 1875 г. хиротонисан во епископа брестского, викария литовской епархии, в 1877 г. переименован в епископа ковенского, 14 мая 1881 г. назначен калужским, 21 мая 1888 г. переведен в Пермь, скончался на нижегородской кафедре в 1900 г.; известен своею административною епархиальною деятельностью, особенно по благоустройству духовно-учебных заведений и церковных школ (о нем см. „Калуж. Е. В.“ 1881 г. № 13; 1888 г. №№ 12 и 13; 1900 г. № 8; 1901 г. № 3). 13) *Анастасий* (Добрадин), с 21 мая 1888 г.; 3 июня 1890 г. переведен в Воронеж, где и святительствует доньне (см. „Энци.“ III, 847 и „Калуж. Е. В.“ 1888 г. №№ 11—13 и 1890 г. 12—13). 14) *Виталий* (Василий Александрович Иосифов), сын священника воронежской епархии, по окончании в 1854 г. воронежской семинарии был народным учителем и священником, в 1861 г. поступил в киевскую академию, по окончании курса принял пострижение, затем был учителем, инспектором и ректором киевской семинарии, с 1866 г. имел степень магистра; 20 февраля 1883 г. хиротонисан во епископа чигиринского, викария киевской митрополии, в 1885 г. назначен тамбовским, 3 июня 1890 г. переведен в Калугу, скончался 15 сентября 1892 г. в Киеве и погребен в киевском троицком монастыре (см. „Калуж. Е. В.“ 1890 г. №№ 15 и 16. 1892 г. №№ 13, 17, 24; „Ворон. Е. В.“ 1892 г. № 21; „Донск. Е. В.“ 1892 г. № 24). 15) *Анатолий* (Станкевич), с 29 сентября 1892 г.; 29 января 1894 г. назначен членом московской синодальной конторы и управляющим заиконоспасским монастырем; скончался в 1903 г. (см. „Калужск. Е. В.“ 1894 г. № 4; 1903 г. и „Энци.“ III, 850—851). 16) *Александр* (Светланов), с 29 января 1894 г.; скончался 8 октября 1895 г. от рака в шее, погребен в лаврентиевом монастыре в нижнем приделе на южной стороне; известен, как автор многих духовно-литературных произведений (о нем см. „Энци. 1, 500—503 и „Калуж. Е. В.“ 1894 г. №№ 3—6, 9; 1895 г. 19 и 20; „Донск. Е. В.“ 1895 г. № 21). 17) *Макарий* (Троицкий), переведенный с оренбургской кафедры 22 октября 1895 г.; 10 июня 1901 г. вышел на покой в киевопечерскую лавру; ранее он был епископом острогожским (см. „Энци.“ III, 850); известен был заботами о церковно-народном образовании и своими стихосложениями, которые он писал по всякому поводу и которыми наполнял страницы местных „Епархиальных Ведомостей“. С 1902 г. он управлял белевским монастырем тульской епархии, где и скончался 3 июля 1906 г.; погребен в Преображенском храме монастыря позади правого клироса (см. „Кал. Е. В.“ 1895 г. 21—24; 1896 г. №№ 1—4; 1901 г. №№ 13, 14; 1906 г. №№ 14 и 16). Ныне святительствующий на калужской кафедре преосвященный 18) *Вениамин* (Василий Муратовский), уроженец казанской епархии, по окончании курса в казанской семинарии в 1877 г. был священником, в 1892 г. поступил в казанскую духовную академию; по окончании академического курса принял монашество и был назначен настоятелем черемецкого монастыря с.-петербургской епархии, 6 октября 1897 г. хиротонисан во епископа ямбургского, викария петербургской епархии, в 1898 г. переименован гдовским и в 1901 г. назначен в Калугу (см. „Калуж. Е. В.“ 1901 г. № 15; 1903 г. № 24).

Епархия чтит память 12-и подвижников, просиявших в ней. Из них 3 причислены к лику святых нашей Церкви: преп. Пафнутий боровский чудотворец (пам. 1 мая; см. „Калуж. Е. В.“ 1863 г. № 9 и 1883 г. № 9), преп. Тихон Калужский — медынский чудотворец (пам. 16 июня; о чудесах его см. „Калуж. Е. В.“ 1864 г. №№ 2; 1867 г. №№ 20 и 21; 1871 г. №№ 7, 8, 11; 1872 г. №№ 18, 19; 1874 г. № 2; 1881 г. № 13; 1889 г. №№ 3—5, 8, 9, 11; 1892 г. № 12; 1893 г. №№ 18—20; 1894 г. №№ 1, 5, 7, 11; 1898 г. № 4; 1899 г. № 4) и праведный Лаврентий калужский чудотворец (пам. 10 августа). Не канонизованные: 1) преп. Никифор, ученик преп. Тихона, — изображался на старинных иконах вместе с другими калужскими подвижниками; 2) преп. Никифор, боровский чудотворец; 3) Иоанн юродивый († 1589 г.); 4) старец Феогност Шаровка,

основатель перемышльского шаровкина успенского монастыря († 1545 г.); над его могилой у южной алтарной стены соборного храма (ныне приходская церковь) вставлена в стену изнутри плита из белого камня с надписью; 5) препод. Ферапонт, основатель б. мосальского боровенского успенского монастыря, из учеников преп. Сергия (о нем см. „Калуж. Е. В.“ 1880 г. № 21); 6) старец Илия, брат преп. Пафнутия; 7) старец Иннокентий; 8) старец Исаия и 9) старец Евфимий, имевший дар слез (см. „Древние подвижники благочестия Калужского края“... в „Калуж. Е. В.“ 1906 г. № 6—7, где указана и литература о каждом из них). Кроме того, известен молчальник Тит, подвизавшийся в г. Козельске в начале XIX столетия (см. „Калуж. Е. В.“ 1871 г. № 14).

Из **святынь** калужской епархии достопримечательны: *мощи* преподобного Пафнутия боровского, почивающие под спудом в рождествобогородичном храме боровского Пафнутьева монастыря, Тихона калужского, почивающие также под спудом в Успенском храме Тихоновой пустыни, и Лаврентия юродивого, почивающие также под спудом в храме Рождества Христова в Лаврентьевом монастыре; чудотворные *иконы*: калуженская Божией Матери, явленная в 1748 г. в с. Калужне (о ней см. „Калуж. Е. В.“ 1863 г. № 13; 1892 г. № 14; 1893 г. № 16; 1894 г. №№ 22 и 23; 1900 г. № 1); казанская Божией Матери в калужской Преображенско-казанской церкви, открывшаяся около 1627 г. (о ней см. „Калуж. Е. В.“ 1863 г. № 18; 1870 г. № 2; 1876 г. № 11; 1905 г. №№ 19—21); боголюбская Божией Матери в с. Юрьевском, боровского у., открывшаяся в 1771 г. во время моровой язвы (о ней см. „Калуж. Е. В.“ 1865 г. № 20; 1876 г. № 19); „Взыскание погибших“, в с. Боре, тарусского у., открывшаяся в начале XVIII ст. (о ней см. „Калуж. Е. В.“ 1893 г. №№ 5—7). Кроме того, особенно чтимыми в епархии являются иконы: святителя Николая: в калужском Никольском соборе, в церкви с. Никольского, лихвинского у., в перемышльском Успенском соборе, в церкви с. Недоходова, мещовского у., в церкви с. Николо-Гостуня, лихвинского у., в церкви с. Батищева, мосальского у., в церкви с. Железцева, перемышльского у., в с. Ближней Боршовке, калужского у., в никольской церкви с. Чижовки, калужского у. и в калужской остроженской церкви; Успения Пресвятыя Богородицы в церкви с. Рышкова, боровского у. (о ней см. „Калуж. Е. В.“ 1867 г. № 19; 1901 г. № 6—7 и по поводу четырехсотлетия со дня ее явления — „Калуж. Е. В.“ 1905 г. № 11), Покрова Божией Матери в лихвинском покровском добром монастыре (о ней см. „Калуж. Е. В.“ 1887 г. № 3), „Утоли болезни“ (Божией Матери) в калужской Георгиевской за верхом церкви, боголюбская Божией Матери в Воскресенской церкви г. Тарусы, владимирская Божией Матери в с. Шемелинках, мосальского у., Божией Матери Скоропослушницы в перемышльском лютиковом монастыре, ахтырская Божией Матери в козельской вознесенской церкви (о ней см. „Калуж. Е. В.“ 1895 г. №№ 8—10), ломовская Божией Матери — в с. Рождестве при Угре, медынского у., владимирская Божией Матери — в с. Бышковичах, мещовского у., Одигитрии — в Людемске, перемышльского у., „Живоносного Источника“ — в церкви с. Копори, мещовского у., „Всех Скорбящих Радости“ — в калужской Христорождественской церкви, Цареградская Божией Матери — в с. Мокром, жиздринского у., „Всех скорбящих радости“ — в мещовском Георгиевском монастыре, св. Иоанна Предтечи — в калужской Предтеченской церкви, Всемиловейшего Спаса — в с. Субботниках, боровского у., Тихвинская Божией Матери — в с. Захаровском, медынского у., Живоначальной Троицы — в той же церкви а также копия петровской иконы Божией Матери в калужской покровской на рву церкви (см. „Калуж. Е. В.“ 1870 г. №№ 20 и 21). (См. иеремонах *Леонид*, История церкви в пределах нынешней калужской губернии и калужские иерархи, Калуга, 1876, с интересными воспоминаниями старожилов о первых калужских архиереях и портретами важнейших из них. Историческая записка об учреждении и состоянии калужской епархии за столетний период ее существования, Калуга, 1900; редактированная прот. *Д. Лужецким*. „Калужские епископы“ — в „Калуж. Е. В.“ 1864 г. №

13. — М. Извеков, „О некоторых древних иконах, местночтимых в калужской епархии» — „Калуж. Е. В.“ 1900 г. № 16).

II. *Статистический обзор* (к 1904 году). Православного населения в епархии к 1902 г. числилось 1.187.929 душ; в 1902 г. прирост православного населения выразился в цифре 24.448 душ и присоединилось 220. Церквей в епархии 729, в том числе соборных и приходских 609, монастырских 26, домовых 42 и приписных 52. Монастырей 8 мужских и 3 женских; женских общин 3 и 1 общежитие. Духовенства: священников 723, диаконов 226, псаломщиков 712; жалованье из казны получает лишь около половины всего числа, причтов (167.000 р.). Церковных школ: второклассных 9, двухклассных 7, воскресных 2, одноклассных 360 и грамоты 235; учащихся 27.361, в том числе свыше 7.000 девочек. Церковных библиотек 343, окружных-благочиннических 30, и 1 епархиальная. Богаделен при церквях 7. Братств 31, церковно-приходских попечительств 406, обществ трезвости 15. В пределах епархии проживает до 25.000 раскольников, а сектантов до 500; епархиальная миссия: 2 миссионера епархиальных, окружноблагочиннические миссионеры и 5 миссионерских братств; при братстве св. Иоанна Богослова в 1902 г. учрежден миссионерский комитет для объединения миссионерских учреждений.

III. *Епархиальное управление*. Во главе епархии стоит епархиальный архиерей. Консистория имеет 5 членов. Благочинных над церквями 30, над монастырями 2; кроме того, учреждена должность „благочинного над благочинными» — для церквей, при которых состоять благочинные. При благочинных существуют благочиннические советы из 4-х или 5-и членов каждый; в числе членов обыкновенно 2 духовные следователя, 1 духовник и 1 заведывающий делопроизводством совета. Ведению советов подлежат между прочим маловажные судебные дела, возникающие по взаимным жалобам членов причтов относительно раздела церковных доходов и пользования церковною землей; постановления советов по этим делам представляются на утверждение епархиального начальства. Кроме того, на предварительное рассмотрение советов передаются из консистории некоторые дела, требующие ближайшего знакомства с местными условиями (открытие новых штатов, изменение в составе приходов, о наградах членов причтов). В епархии заведены благочиннические съезды, т. е. собрания священников благочиннического округа; они совещаются о недоразумениях по вопросам собственно пастырской практики, производят выборы должностных лиц округа (духовников, депутатов, следователей и др.), разрешают вопросы о назначении денежных пособий вдовам и сиротам, о мероприятиях к усилению проповеди, о церковно-приходских попечительствах, библиотеках. Епархиальное попечительство о бедных духовного звания имеет 6 членов. Церковными школами заведывает епархиальный училищный совет с уездными отделениями.

IV. *Духовно-учебные заведения и церковные школы*. Духовная семинария образована вместе с началом епархии из основанного в Калуге в 1775 г. духовного училища (в 1776 г. оно было переведено в Лаврентиев монастырь, а при учреждении епархии возвратилось в Калугу).

3 декабря 1906 г. при семинарии открыто общество вспомоществования бедным воспитанникам, во имя преп. Тихона калужского (см. „Калуж. Е. В.“ 1906 г. № 24).

Калужское духовное училище открыто 23 декабря 1814 г. При училище в 1903 г. учреждено попечительство св. Гурия для вспомоществования недостаточным ученикам (устав в № 2 „Калужск. Еп. Вед.“ за 1904 г. и дополнение — 1906 г. № 2), имевшее за 1905 г. оборот прихода-расхода до 600 р. и в остатке к 1906 г. свыше 1,600 р. („Кал. Е. В.“ 1906 г. № 5).

Мещовское духовное училище открыто 24 сентября 1816 г. при Георгиевском монастыре; при училище с 1902 г. открыто общество вспомоществования недостаточным ученикам, состоящее в ведении министерства внутренних дел. В 1905 г. оно имело в расходе до 200 р. и в остатке до 1.800 р. (см. „Калуж. Е. В.“ 1906 г. № 11; 1903 г. №№ 20 и 24; 1902 г. № 1).

Боровское духовное училище, открыто еще в 1810 г., но считающееся формально открытым в сентябре 1820 г. при Пафнутиевском монастыре, в 1867 г. было соединено с калужским (см. „Калуж. Е. В.“ 1867 г. № 17).

Епархиальное женское училище. Начало его относится к 30-м годам XIX в., когда диакон Благовещенской ц. г. Козельска *Фед. Вас. Вырский* устроил в своем доме небольшую начальную школу для детей духовенства обоего пола. С 1850 г. ему стада помогать в школьных трудах его дочь Александра; около 1860 г. в школе обучалось до 250 детей, в том числе до 120 девочек. Знавший эту школу член хозяйственного управления при Св. Синоде *Александр Дим. Ушинский* в 1863 г. убедил бывшего в Петербурге преосвящ. Григория воспользоваться школою Вырских для преобразования ее в епархиальное женское училище и указал источник содержания из доходов огорской лесной дачи. Указом консистории 26 мая 1863 г. духовенство уже извещалось об открытии в Козельске училища для девиц духовного звания в доме Вырского; начальницею оставлена была *А. Ф. Вырская*; торжественное открытие училища состоялось 6 июня 1863 г. Затем 10 ноября 1879 г. открыто было епархиальное женское училище в Калуге, а Вырская осталась в своем доме народною учительницей и в 1902 г., за свыше 50-летнюю педагогическую деятельность, награждена золотою медалью. В 1905 г. воспитанниц в училищном общежитии было 350; содержание училища обошлось в 62.000 р. С 1906 г. открыт 7-й, дополнительный класс. С 1880 г. при училище открыто общество вспомоществования нуждающимся воспитанницам (см. „Калуж. Е. В.“ 1905 г. №№ 2—5; 1906 г. № 17; 1903 г. №№ 5—8; 1876 г. №№ 20, 23 и 24; 1878 г. № 11; 1879 г. №№ 19 и 20; 1880 г. № 22-устав общества вспомоществования; 1883 г. № 3; 1893 г. № 18).

V. Духовно-просветительные, благотворительные и взаимно-вспомогательные епархиальные учреждения. Из братств более значительные следующие:

1) *Георгиевское братство* в Калуге основано в 1863 г.; в 1903 г. имело на приходе около 1.000 р., в остатке 15 р. Братство имеет школу, для которой выстроило в 1903 г. каменное здание. В течение 40 лет своей деятельности братство израсходовало до 37.000 р. (см. „Калужск. Е. В.“ 1893 г. № 1; 1904 г. №№ 4 и 22).

2) *Калужское братство св. Ап. и Евангелиста Иоанна Богослова*, открытое 25 февраля 1879 г., имеет своею задачей утверждение в вере чад православной Церкви и приведение в лоно ее старообрядцев; задача эта достигается религиозным воздействием пастырей на пасомых чрез духовную проповедь и внебогослужебные беседы, а также чрез публичные собеседования со старообрядцами. Братство простирает свою деятельность на уезды калужский, медынский, мещовский, мосальский и козельский и имеет в уездах 13 отделений. Братство имеет свою библиотеку (см. „Калуж. Е. В.“ 1879 г. №№ 5—7 и 1905 г. №№ 1 и 2; устав — см. „Калуж. Е. В.“ 1879 г. № 4 и 1892 г. № 2).

3) *Лихвинское благовещенское братство* открыто в 1895 г., в 1903 г. имело 39 членов, на приходе свыше 400 р., в расходе свыше 200 р., в остатке свыше 700 р. Цель братства — благотворение нуждающимся (см. „Калужск. Е. В.“ 1904 г. № 20).

4) *Боровское пафнутиевское братство* — открыто 11 сентября 1883 г. с целью борьбы с сильным в городе Боровске расколом (см. „Калуж. Е. В.“ 1883 г. №№ 19 и 22).

5) *Калужское богоявленское братство*, открытое в 1873 г., оказывает пособие нуждающимся прихожанам; в 1904/5 г. приход братства выразился в сумме 189 р., остаток — 1.715 р. (см. „Калуж. Е. В.“ 1905 г. № 20).

6) *Александро-невское братство при перемышльском Успенском соборе* в 1903 г. имело 76 членов, на приходе до 1.400 р., в расходе свыше 1.000 р., в остатке свыше 1.500 р. Цели братства — просветительная и благотворительная — осуществлялись путем устройства чтений и раздачею пособий бедным (см. „Калужск. Е. В.“ 1904 г. № 17).

7) *Жиздринское александро-невское братство* открыто в 1893 г. с целью противодействия расколу и религиозно-нравственного просвещения народа в жиздринском уезде — путем публичных чтений и бесед, устройством библиотеки и распространением книг и листов. В 1903 г. имело на приходе до 400 р., в остатке до 300 р. У братства есть отделения: *брынское*, с особым бюджетом, на половину меньшим, *фоминичское*, *плохинское*, *уколицкое*, *кондрыкинское* (см. „Калужск. Е. В.“ 1902 г. № 14 и 1904 г. № 9).

8) *Братство святые живоначальные Троицы в с. Запрудном*, жиздринского у., имеет задачу „разъяснение истин веры и правил благочестия и особенно греха тунеядства и помощь нуждающимся“. Основано в 1898 г. В 1903 г. имело на приходе до 300 р., в остатке 12 руб. (см. „Калужск. Е. В.“ 1904 г. № 8).

9) *Николаевское братство в с. Озерске*, перемышльского у., кроме денежных пособий приходским бедным и: *трем школам*, содержит на свой счет *богадельню*, *чайную* и *читальню*, имеет *библиотеку* и устраивает *народные чтения*, оказывает пособие церкви в содержании хора; расход в 1905 г. был до 1.100 р. („Кал. Е. В.“ 1906 г. № 12).

Епархиальный отдел Императорского православного палестинского общества учрежден в 1894 г., за 10 лет собрал до 37.000 р., в том числе кружечного сбора свыше 22.000 р. (см. „Калуж. Е. В.“ 1904 г. № 17).

Церковно-приходские попечительства и братства израсходовали в 1902 г. на благотворительные и просветительные свои задачи до 90.000 р., в том числе на благоуукрашение храмов около 70.000 р.

Епархиальный свечной завод в 1903 г. имел поступлений 288.000 р.

VI. *Монастыри*. Епархия издавна известна развитием в ее районе иноческой жизни.

Калужский Лаврентьев монастырь, основанный в половине XVI в. на месте погребения препод. Лаврентия, Христа ради юродивого, калужского чудотворца, с учреждения епархии стал архиерейским домом; в ведении монастыря состоит, как бы его *киновия*, крестовская в Калуге церковь с *богадельней* для священнослужителей. При монастыре имеются *странноприимный дом*, *церковно-приходская школа*. В нижней церкви соборного храма, у левого клироса, почивают под спудом мощи преп. Лаврентия. († 1515 г.). На монастырском кладбище чтутся могилы Ермила-юродивого и игуменьи Агнии (см. „Калуж. Е. В.“ 1891 г. № 12; 1896 г. № 24; 1899 г. № 13).

Боровский Пафнутьев первоклассный мужской монастырь, основанный преподобным Пафнутием около половины XV в., в 3-х вер. от гор. Боровска, имеет в Москве *подворье*, приносящее дохода 14.000 р. в год. В монастырском соборе подле иконостаса у южной стороны почивают мощи преп. Пафнутия († 1477 г.) под спудом (см. „Калуж. Е. В.“ 1893 г. №№ 1, 2, 14; 1895 г. №№ 5—6).

Малоярославецкий Николаевский черноострожский третьеклассный мужской монастырь, основанный в XIV в. и упраздненный в 1775 г. с обращением церкви в приходскую, восстановлен с 1800 г. иноками оптиной пустыни и главным образом третьим своим настоятелем о. Макарием (1809—1839 гг.), из иноков оптинских. При монастыре имеется *странноприимный дом*. Монастырь имеет в Москве *подворье*, устроенное вдовою д. с. с. Ляминой, стоящее 100.000 и приносящее ежегодного дохода 8.000 р.

Перемышльский Святотроицкий лютиков третьеклассный мужской монастырь, в 5 вер. от гор. Перемышля, существовавший уже в половине XVI в., по разорении литовцами в 1611 г. оставался в запустении, восстановлен в том же столетии; оправился от упадка лишь после прославления в нем *иконы Божией Матери Скоропослушницы* (в 1872 г.) и устройства в Петербурге, в Лесном, монастырского *подворья* (в 1897 г.).

Лихвинский Покровский добрый третьеклассный мужской монастырь, в 10 вер. от гор.

Лихвина, существовал уже в XV стол. В монастыре особенно чтится *икона* Покрова Богородицы. При монастыре состоит церковно-приходская *школа* (см. „Калужск. Е. В.“ 1898 г. №№ 11 и 12).

Мещовский Георгиевский заштатный мужской монастырь, основанный в конце XVII в., имеет чудотворную *икону* Скорбящей Божией Матери, *странноприимный дом*, *богадельню* на 8 человек. При монастыре помещается *духовное училище*.

Козельская Введенская оптина пустынь, в 3 вер. от гор. Козельска, существовала уже в XV в., в 1724 г. была упразднена, по в 1726 г. восстановлена. В числе своих виднейших благотворителей считает генерала Дмитрия Андреевича Шепелева и его дочь Елизавету. Ко времени открытия епархии имела только одну келлию и трех человек братии; восстановлена была своими игуменами Авраамием (1796—1817 гг.), Даниилом, устроившим *скит* во имя Иоанна Предтечи (1821 г.), Моисеем (1825—1862 гг., — см. „Калуж. Е. В.“ 1863 г. № 12; 1874 г. №№ 1, 2; 1890 г. № 24; 1891 г. № 1) и Исаакием (1862—1893 гг., — о нем см. „Калуж. Е. В.“ 1893 г. № 19). Наиболее известна оптина пустынь своим *старчеством*. Первым оптинским старцем был о. Леонид (1829—1841 гг.), в схиме Лев, утвердивший старчество в пустыни и выдержавший сильную борьбу с господствовавшим в ней направлением отшельничества; его ученик и преемник, иеросхимонах Макарий (1841—1860 гг.) создал славу оптинского старчества и начал *издание* пустынью *аскетических творений*; „великий старец“ оптинский Амвросий (1860—1891 гг.) еще жив в памяти боголюбивого христианского мира. Пустынь имеет *больницу* на 20 кроватей, *странноприимные дома* — мужской и женский (Святые Горы и Оптина Пустынь, Спб. 1852, — „Калужск. Е. В.“ 1898 г. №№ 2, 5, 7, 8, 10: Значение оптинской пустыни).

Калужская Тихонова пустынь обязана нынешним благоустройством своим настоятелям из оптинских иноков Геронтию (1837—1857 гг.) и Моисею (1858—1895 гг.). Пустынь привлекает к себе паломников славою о чудесных исцелениях по молитвам преп. основателя своего Тихона († 1492 г.), мощи которого под спудом почивают в успенском храме пустыни; паломники обыкновенно разбирают „святую воду“ из *колодца*, вырытого, по преданию, угодником. При пустыни имеются *школа*, *странноприимный дом*, *больница* на 10 кроватей. Строй монашеской жизни регулируется, как и в оптинской пустыни, *старчеством*. Это самая богатая обитель епархии; она имеет денежного капитала свыше 350.000 руб. Пустынь имеет сретенский *скит* со *странноприимным домом* (см. «Калуж. Е. В.» 1898 г. № 4; 1899 г. № 4; 1886 г. № 18; 1891 г. №№ 7, 18; 1892 г. № 12).

КАРТА КАЛУЖСКОЙ ЕПАРХІИ

Масштабъ 20 верстъ дюйма или 250000



Условные знаки

- ⊕ Епархиальный кафедральный городъ.
- ⊖ Уездный городъ.
- Приходское село съ храминомъ.
- ⊞ Духовная семинарія.
- ⊕ Мужск. Дух. Училище.
- ⊞ Мужской } монастыри.
- ⊞ Женскій }
- ⊕ Братство.

Калужскій казанскій женскій монастырь основан в XVII в. При монастыре имеется больница (см. „Калужск. Е. В.“ 1896 г. № 17; 1899 г. № 14).

Казанскій мосальскій боголюбивый женскій монастырь преобразован в 1892 г. из общины, основанной в 1868 г. под влиянием оптинских старцев вдовою помещика А. Е. Белокопытовою (см. „Калуж. Е. В.“ 1893 г. № 4).

Казанская Амвросиевская женская пустынь в перемышльском уезде имеет странноприимный дом, пріют для девочек-сирот, обеспеченный капиталом в 25.000 р. купца

Перлова, больничный приемный покой, богадельню. Пустынь образовалась из известной духовному миру *Шамординской женской общины*, основанной А. Н. Ключаевой под руководством оптинского старца о. Амвросия в 1884 г. В последнее время на средства торгового дома Перловых создан здесь великолепный храм (см. „Калуж. Е. В.“ 1884 г. № 20; 1891 г. № 20; 1892 г. №№ 15, 16).

Святотроицкая тарусская женская община при д. Костомаровке, тарусского у., основанная А. З. Знаменского по благословению о. Иоанна кронштадтского в 1894 г., имеет *богадельню*, *приют* для девочек, *приемный больничный покой* и *второклассную школу* (см. „Калуж. Е. В.“ 1895 г. №№ 9, 10).

Скорбященская медынская община, при сельце Булгакове, медынского уезда, устроена в 1902 г. на пожертвованной крестьянкою Анастасиею Кудряшевою земле.

Николопечерская женская община при д. Муковинной, в медынском у., устроена иеросхимонахом старцем Герасимом († 1898 г.) (см. „Калужск. Е. В.“ 1899 г. №№ 14 и 15).

Кроме того в ведении епархиального начальства состоит *общежитие* под названием „*Отрада и Утешение*» с приютом для детей, в калужском у., при селении Дугненский Завод.

С. Рункевич

Калужские Епархиальные Ведомости начали выходить в 1863 г., по два раза в месяц, в двух частях — официальной и неофициальной, которая до 1895 г. называлась „Прибавлениями“ к „Епархиальным Ведомостям“, по цене 3 р. 70 к. с пересылкой. В 1901 г. цена возвышена до 4 р., а в 1902 г. — до 5 р. Хадатайствуя о разрешении издания, преосвященный Григорин (Миткевич) писал синоду: „семинарии учителя кандидаты Михаил Скворцов и Феодор Покровский, на предложение мое об издании Епархиальных Ведомостей, выразили готовность свою на это и представили программу; затем на постоянное участие в сказанном издании изъявили желание калужские священники магистр Иоанн Любимов и кандидат Яков Извеков и секретарь консистории Алексей Воронцов“ (дело Архива Св. Синода 1862 г. № 3854). В течение семи лет Ведомости влачили свое существование, ничем не выделяясь из ряда или в ряду других; редакторской подписи не было.

В № 1 за 1870 г. редакция обратилась с просьбою к духовенству способствовать оживлению епархиального органа; редакторами впервые подписались священники Д. Рождественский и И. Любимов. Священник, потом протоиерей *Димитрий Егорович Рождественский* был сын священника; два его дяди и тетка по отцу подвизались в монашестве и один дядя скончался архимандритом, другой архиереем. По окончании академического курса в 1852 г. он поступил учителем Свящ. Писания в калужскую семинарию, потом преподавал практическое руководство для пастырей. Будучи еще учителем, он принял священство и состоял потом настоятелем калужской Никитской церкви. Учителем он прослужил 15 лет и священником 18 лет. Скончался в полдень 25 декабря 1880 г. В „Еп. Вед.“, кроме многих мелких статей, им напечатаны крупное исследование об усердии древних христиан к посещению и украшению храмов (1872—1875, 1878—1880 гг.) и статья о социально-коммунистических учениях (1876 г. №№ 9, 10, 14, 18, 21). Надгробное слово о нем с характеристикой его и биографическими чертами напечатано в „Калуж. Е. В.“ 1881 г. № 1. После его смерти редактором остался один — к этому времени уже протоиерей — *Иоанн Дмитриевич Любимов*; он родился в 1830 г., сын священника калужского уезда; старший брат его скончался архиереем на каменец-подольской кафедре. По окончании курса московской Дух. Академии в 1854 г. со степенью магистра, он служил год преподавателем вологодской семинарии, в 1855 г. перешел в калужскую семинарию, в 1859 г. оставил семинарскую службу и был рукоположен к калужской Иоаннопредтеченской церкви, при которой и оставался до кончины, состоя в то же время законоучителем женской гимназии и реального училища. За 20 лет редакторства он поместил в „Ведомостях» не мало своих

поучений и статей. Скончался 31 января 1890 г. Пользовался исключительным уважением города и всей епархии (см. „Калуж. Е. В.“ 1890 г. № 4). С № 3 за 1890 г. редактором стал протоиерей *Димитрий Егорович Лужецкий*; сын протоиерея калужской Одигитриевской церкви, он, по окончании курса петербургской Дух. Академии в 1861 г., поступил учителем в калужскую семинарию и был затем в ней инспектором и с 1881 г. ректором. Оставив службу в семинарии, он переехал в Петербург, сопровождаемый теплыми проводами и сожалениями об его уходе (см. „Калуж. Е. В.“ 1886 г. №№ 21—24; 1901 г. № 17). С № 16 за 1901 г. редактором стал инспектор семинарии *Алексей Александрович Преображенский*; сын священника нижегородской епархии, по окончании петербургской Дух. Академии в 1881 г. был преподавателем богословия в калужской семинарии, в 1901 г. назначен инспектором и с 4 сентября редактором (см. „Калуж. Е. В.“ 1906 г. № 17). „К. Е. В.“ за все время своего существования не выдавались чем-либо из среды своих собратий и в полной мере носили на себе характер, обычный для изданий подобного типа.

В 1881 г. духовенство возбудило на съезде вопрос о закрытии неофициального отдела („Калуж. Е. В.“ 1881 г. №№ 5 14 и 21), в виду малого его интереса и неудовлетворения с его стороны запросам современности. Редакция ответила духовенству, что от него самого зависит сделать свой журнал интереснее, так как страницы „Е. В.“ вполне открыты для разработки всевозможных вопросов из сферы желаний, нужд и местных потребностей духовенства; но никто не присылает статей.

За 40 с лишним лет в „К. Е. В.“ помещено не малое число разнообразных статей по разным отраслям богословского знания.

По *библейской и евангельской истории*: очерки библейских древностей (1865 г. №№ 15, 19, 21; 1869 г. №№ 7, 17), св. пр. Илия (1902 г., 14), Иоанн Креститель (1893 г. 16; 1901 г., 5), перепись кесаря Августа (1896 г., 23), избиение младенцев (1902 г., 1), о братьях и сестрах Иисуса Христа по плоти (1905 г., 15, 16), искушение Иисуса Христа (1893 г., 4, 5; 1894 г., 1; 1895 г., 5—7), Иуда предатель (1894 г., 7), суд у первосвященников (1887 г., 7—9. 11—13), на Голгофе (1893 г., 5—6).

Из *истории Церкви*: Ап. Иаков и иерусалимская Церковь (1892 г., 18, 120), архидиакон Стефан (1894 г., 3; 1899 г., 1, 5, 6, 9), обряды погребения у древних христиан 1882 г., 16; 1883 г., 21; 1884 г., 3—5), о благотворительности древних христиан (1882 г., 5, 6; 1892 г., 11, 12, 14, 15), суд в древнехристианской Церкви (1880 г., 20, 23, 24), усердие древних христиан к посещению и украшению храмов (1872—1880 гг.), христианство в Абиссинии (1887 г., 9), св. Григорий Богослов (1891 г., 4—6), св. Василий в. (1906 г., 8) свв. Кирилл и Мефодий (1885 г., 5, 6, 8, 13, 14); за все время помещены четыре святоотеческих слова: Андрея иерусалимского (1903 г. 10), Прокла константинопольского (1903 г., 5).

Из *истории русской Церкви*: 900-летие крещения России (1888 г., 11, 14, 15) и св. кн. Владимир (1889 г., 10), очерки из истории духовного просвещения в России (1879 г., 16, 18; 1880 г., 9, 10. 12), епархиальные женские училища (1893 г., 15—16), отношение монастырей к Церкви и обществу до XVIII в. (1878 г., 18. 21), русские монахини великокняжеского и царского города (1872 г., 10), соловецкий мятеж (1888 г., 22—24; 1889 г., 2. 3. 5. 9. 12. 22—24; 1890 г., 6), о церковных имуществах до Петра I (1889 г., 8. 9. 18. 20), об улучшении быта духовенства при Павле I (1897 г., 16), родословие Петра в. (1872 г., 23), Двенадцатый год (1868 г., 22), Пасха в древней Руси (1884 г., 7—8), убиение царевича Димитрия (1891 г., 11. 15); по поводу юбилеев — исторические сведения о преп. Агапите печерском (1895 г., 17), преп. Андронике московском (1895 г., 17), преп. Афанасии высотском (1895 г., 24), свв. Гурии и Варсанофии казанских (1896 г., 2), Иоанне устюжском юродивом (1894 г., 22), преп. Савве крыпецком (1895 г., 24), преп. Стефане владимировольнском (1894 г., 14), преп. Феодосие углицком (1895 г., 16), преп.

Ферапонте боровенском (1880 г., 21), иконах: Одигитрии в Вильне (1895 г., 16), владимирской (1895 г., 24), Знамения (1895 г., 24). Статьи из *местной истории* в большей части указаны в очерке епархии — в цитатах. Сверх тех, более значительны следующие: упраздненные монастыри калужской епархии (1863 г., 8—10), боровский Рождественский девичий монастырь (1890 г., 18. 20—22), воротынский Спасский монастырь (1891 г., 8), лихвинский Афанасьевский женский монастырь (1890 г., 1), малоярославецкий монастырь (1864 г., 21), медынская Благовещенская пустынь (1891 г., 18, 23, 24), число церквей в калужской епархии (1863 г., 11), соборные церкви г. Лихвина (1894 г., 21), перемышльский Успенский собор (1874 г., 23; 1875 г., 3, 7, 8, 11, 12, 15, 16, 19, 20), церкви калужские — Георгиевская (1891 г., 13, 14, 16, 22—24), Духосошестввенская (1863 г., 12), Илиинская (1900 г., 11, 13, 14; 1901 г., 2. 4), Предтеченская (1900 г., 13), козельская Вознесенская (1876 г., 15. 16), перемышльская Рождественская (1888 г., 6, 9, 10, 12), с. Лисино (1874 г., 3, 4, 7, 8), с. Сергиевское (1882 г., 22; 1883 г., 4, 5, 16, 17), с. Черкизово (1882 г., 14), Калуга в XVI в. (1897 г., 12), калужская ученая архивная комиссия (1892 г., 15), разного рода исторические материалы для истории епархии и историко-статистического описания церквей и приходов (1889 г., 1. 2; 1893 г., 9. 19. 23. 24; 1894 г., 19; 1895 г., 2. 3, 15—17, 19; 1897 г., 12, 17, 19—21, 24; 1898 г., 4—7. 9—24; 1899 г.; 1900 г.; 1901 г., 4, 8—10, 19), напечатана одна грамота патриарха Адриана (1900 г., 11), две благословительные грамоты XVIII в. (1893 г., 7). О множестве лиц сообщены *биографические сведения* — как из среды местных деятелей — духовных и мирян, так и из среды деятелей иностранных или всероссийских, по поводу назначения, кончины, юбилеев; более значительные статьи вызваны следующими именами: императоры Александр I (1877 г., 24; 1878 г., 1—4), Александр II (1881 г., 5. 6. 11. 12), Александр III (1894 г., 21), иеросхимонах Амвросий (1891 г., 20; 1892 г., 15. 16)), И. И. Антипин (1873 г., 22; 1877 г., 9, 10), архим. Асинкрит (1878 г., 11), Е. Ф. Астреев (1871 г., 1. 3), А. П. и З. Е. Блистановы (1875 г., 22; 1876 г., 2. 10; 1888 г., 18), П. И. Богословский (1904 г., 3. 4), В. В. Болотов (1905 г., 7—9), А. В. Вадковский (1906 г., 1. 4. 5), иеромонах Варсонофий (1877 г., 19), еп. Викторин Любимов (1882 г., 19), прот. А. Р. Воронцов (1893 г., 9; 1896 г., 21; 1899 г., 20), В. П. и С. В. Всесвятские (1872 г., 21, 1878 г., 6; 1891 г., 23, 24; 1893 г., 12; 1906 г., 6—7), псаломщик С. Г. Гречанинов (1898 г., 13), крестьянин сборщик Гуров (1876 г., 2), иером. Даниил Мусатов (1880 г., 14. 18), прот. Н. С. Демидов (1903 г., 14. 15), архим. боровский Дионисий (1891 г., 22; 1895 г., 5. 6), игуменья калужская Евгения (1896 г., 17), прот. А. П. Елеонский (1901 г., 1. 4. 5), В. А. Жуковский (1902 г., 7—10), священ. В. Л. Извеков (1891 г., 12—14), О. В. Измайлов (1891 г., 17. 18), арх. Иннокентий Орлов (1870 г., 6), митрополит Исидор Никольский (1875 г., 18; 1884 г., 22; 1892 г., 17), митрополит Иоанникий Руднев (1882 г., 14. 17; 1887 г., 15), митрополит Иона (1865 г., 8; 1869 г., 24), митрополит белокриницкий Кирилл (1865 г., 22. 24), прот. А. П. Колоколов (1906 г., 6—7), прот. А. М. Колыбелин (1903 г., 22—24; 1904 г., 3), священ. М. М. Колыбелин (1891 г., 20, 21), прот. П. Ф. Комаров (1890 г., 19, 21), священ. А. И. Лебединский (1875 г., 5; 1877 г., 11), прот. А. К. Лебедев (1904 г., 11—13), митрополит Макарий Булгаков (1882 г., 11, 12), священ. А. И. Малинин (1906 г., 11. 12), М. и П. Малютины (1870 г., 9), И. и Н. Ф. Мамонтовы (1865 г., 17. 24), священ. М. Д. Милованов (1884 г., 20. 21), архимандрит Мисаил, ректор семинарии (1904 г., 21), архим. Моисей оптинский (1863 г., 12), Н. Н. Молочковский (1893 г., 12—15), император Николай I (1889 г., 18; 1896 г., 13), прот. С. И. Никольский (1900 г., 18. 19), И. П. Пестриков (1877 г., 4; 1878 г., 7), митрополит Платон Городецкий (1889 г., 14; 1891 г., 18; 1905 г., 22), А. П. Победоносцев (1890 г., 11), К. П. Победоносцев (1881 г., 1882 г. — с описанием посещения духовных семинарий), С. П. Покровский (1885 г., 2—4), прот. М. С. Потемкин (1876 г., 12. 13), прот. И. Т. Нушквн (1896 г., 9. 11. 12), прот. А. И. Ростиславов (1889 г., 5. 6), преп. Серафим саровский (1902 г., 16; 1903 г., 12 и след.), прот. Н. Я. Смирнов (1887 г., 17, 18), А. И. Соколов (1882 г., 11—15), В. С. Сорокин (1898

г., 4. 6), свящ. И. М. Субботин (1899 г., 18. 19), прот. И. Н. Февралев (1892 г., 6; 1902 г., 12—14), митрополит Филарет Дроздов (1865 г., 17; 1867 г., 15. 16. 22. 24; 1868 г., 1—4; 1883 г., 2), свящ. Ф. И. Флоров (1880 г., 16, 17), В. А. Храповицкая (1889 г., 9), прот. Е. И. Чертков (1888 г., 23; 1890 г., 1. 2), Я. А. Чистович (1885 г., 25), прот. И. Ф. Чупров (1869 г., 5; 1874 г., 5), протопресвитер И. Л. Яньшев (1883 г., 24; 1900 г., 20; 1901 г., 23; 1902 г., 1; 1906 г.), святит. Феодосий углицкий (1896 г., 19. 20), еп. Феофилакт Губин (1873 г., 4—6. 10, 17, 18).

Из статей, имеющих отношение к местному *миссионерству*, отметим: исторический очерк австрийского священства (1885 г., 5—11. 13—19), о причинах отделения старообрядцев (1897 г., 17), раскол в калужской епархии — исторический очерк (1874 г., 15. 16. 20), раскол в Калуге в XVII и XVIII вв. (1872 г., 19, 20), беглопоповщина (1886 г., 19—21, 24; 1887 г., 1, 6, 7. 9, 11, 12, 15, 17, 18), протопоп Аввакум в боровском пафнутиевом монастыре (1882 г., 23. 24), О. А. Беляев (1887 г., 6, 7, 9, 11, 12, 15, 17, 18), поп Павел тульский (1886 г., 19—21. 24; 1887 г., 1), беглые священники (1863 г., 17; 1865 г., 11), брак раскольников (1887 г., 4), из жизни старообрядцев (1869 г., 2, 6), воспоминание о жизни в расколе (1873 г., 7—10. 12), беседы и поездки миссионеров (1883, 1888—1892 гг.), разные сообщения и сведения о расколе (1884 г., 14; 1885 г., 18; 1892 г., 14; 1896 г., 18, 22, 24; 1897 г., 4, 5; 1898 г., 16; 1899 г., 2, 5, 10, 12; 1900 г., 10—12, 15, 17, 18; 1901 г., 21, 22; 1902 г., 12, 13), сказание Мартина (1886 г., 7, 8, 10, 11), рецензия на учебник по расколу И. Стрельбицкого (1890 г., 10—12), калужские сектанты — воздыхающие (1902 г., 15), демовские молоканы (1872 г., 12—17), скопцы (1871 г., 2, 13, 17; 1872 г., 1. 2; 1888 г., 19—22; 1898 г., 19), хлысты (1893 г., 23, 24; 1894 г., 1—4, 20—23; 1895 г., 6. 8. 9; 1896 г., 11, 12, 14, 15, 17, 19, 20; 1897 г., 1. 2. 4—7, 9—11).

Богословские статьи: догматические вопросы в русской литературе 1886—1890 гг. (1892 г., 4—6, 9, 10, 14, 15, 21, 23; 1893 г., 1), тайна воплощения (1893 г., 5, 6), Церковь Христова на земле (1890 г., 7—10), о Церкви, как хранительнице истины и добра (1902 г., 20—23), учение о Св. Духе (1869 г., 18, 20, 21), о почитании Божией Матери (1895 г., 15, 16), учение о пастырстве в посланиях и поучениях древних русских иерархов (1887 г., 3, 6, 15, 24), пастырь Церкви по Иоанну Златоусту (1895 г., 12, 13), естественная гармония между человеческою душою и христианским духом (1886 г., 9—14), отношение между умственным и нравственным развитием (1869 г., 13 и сл.), здоровая и больная душа (1904 г.), откуда зло и страдания (1890 г., 24; 1891 г., 1), Декартовы доказательства бытия Божия (1896 г., 23. 24), социально-коммунистическое учение в отношении к христианству (1876 г., 9. 10. 14. 18. 21), разбор сочинений Вл. С. Соловьева (1882 г., 8—11) и Л. Н. Толстого (1886 г., 9—15), как можем уподобиться Распятому (1877 г., 5, 6), грех и крест (1901 г., 8. 10), мир с вами 1892 г., 7—9), дохристианский и христианский взгляд на взаимоотношение слуг и господ (1894 г., 10. 11), назидательные статейки о посте (1882 г., 15. 16; 1900 г., 4), молитве (1893 г., 7; 1901 г., 2; 1891 г., 4), благотворительности (1891 г., 20), о заповедях блаженства (1900 г., 10), о притче о плевелах (1901 г., 10), [псалме 50](#) (1901 г., 2), [псалме 38](#) (1887 г., 9), катехизические поучения (1868 г., 14, 16, 17); 1870 г., 2, 5, 14, 19, 20; 1871 г., 2. 7), статьи о крестном знамении (1864 г., 18), восьмиконечном кресте (1865 г., 13) и обычае носить крест (1884 г., 21), об анафеме (1882 г., 18. 20—22; 1883 г., 6), о воскресном дне и его проведении (1884 г., 19; 1892 г., 16—20; 1894 г., 8. 9), о праздниках Пасхи (1891 г., 8; 1875 г., 8; 1883 г., 8), Рождества Христова (1883 г., 1; 1892 г., 23; 1894 г., 24; 1900 г., 21—24; 1901 г., 23—24; 1905 г., 24), Преображения (1897 г., 15), Успения (1886 г., 16), Св. Духа (1870 г., 14. 15), Петра и Павла (1898 г., 14), 1 августа (1894 г., 15), нового года (1887 г., 1; 1888 г., 1; 1894 г., 24; 1899 г., 2; 1901 г., 24; 1902 г., 23), о крестопоклонной неделе (1870 г., 5), „Чертог Твой“ (1887 г., 5), масляница (1893 г., 2), о символах в богослужении (1892 г., 4), о благовесте, звоне и колоколах (1883 г., 18; 1885 г., 23; 1894 г., 2; 1896 г., 8. 15), о погребении умерших (1870 г., 21. 22), о разрешительной молитве (1883 г., 17), о

голосниках в старинных церквях (1895 г., 17) , о старообрядческих малиницах (1892 г., 7. 8), оставленных грамотах (1884 г., 21), древние правила о пресвитерах (1881 г., 15, 16, 20, 24), о проступках, подлежащих духовному суду (1868 г., 20), исторический очерк богослужебного пения в древнехристианской церкви (1879 г., 1. 2. 10—12).

Так называемые *современные вопросы* в жизни духовенства, выступавшие в то или другое время на первый план, также нашли себе отражение в „Е. В.» Об улучшении постановки церковного чтения (1863 г., 23; 1893 г., 21; 1894 г., 1—4; 1902 г., 18) и пения (1863 г., 23; 1864 г., 13; 1882 г., 19; 1889 г., 14; 1892 г., 1. 5. 7), иконописании (1863 г., 19—21), о браке — гражданском (1876 г., 11—13), вдовых священников (1863 г., 16), в духовном звании (1863 г., 8) и между близкими родственниками (1863 г., 4), о содержании духовенства вознаграждением за требы (1863 г., 14), об улучшении быта духовенства (1877 г., 16—19; 1878 г., 8), нужна ли церковная земля духовенству? (1863 г., 6), страхование церковных зданий (1879 г., 24), о выборах в церковной среде (1864 г., 12) и о съездах духовенства (1864 г., 3), о наградах и правах священников (1864 г., 10, 11), о правах и обязанностях псаломщиков (1903 г., 9—11), о просветительной деятельности диакона (1869 г., 12, 9, 23), о сложении священного сана (1863 г., 15), о народном образовании (1869 г., 9, 23), о книгах для народа (1868 г., 3, 4).

И з *пастырской практики*: заметки новопоставленного священника (1867 г., 3, 13), служение священников без диакона (1874 г., 13. 14, 23), освящение храмов (1895 г., 18), причащение младенцев за преждеосвященной литургией (1876 г., 8), духовные следователи (1874 г., 19. 23), приходские (1878 г., 1) и похоронные обеды (1885 г., 24).

По вопросам *воспитания и обучения*: попечительность древних христиан о воспитании детей (1870 г., 1. 2. 6. 9. 17. 19. 22; 1871 г., 6, 9, 10, 14, 18), о воспитании детей духовенства (1870 г.), о воспитании детей (1867 г., 23), о религиозном воспитании (1893 г., 22), о воспитательном значении семьи (1902 г., 15) , заметки школьного учителя (1888 г., 10. 15), школьная дисциплина (1867 г., 2, 7—9; 1890 г., 10, 12, 13), содержание духовно-учебных заведений (1864 г., 19), духовная бурса (1864 г., 7), общежития в духовно-учебных заведениях (1882 г., 15, 20, 21), воскресная школа при калужской семинарии (1873—1874 гг.).

Из статей так называемого *смешанного содержания* можно отметить: об удовольствиях (1876 г., 1), о картежной игре (1875 г., 13; 1876 г., 1), о древних банях (1876 г., 22), о нищих в калужской губернии (1899 г., 3), о восковых свечах (1887 г., 11, 12, 18) и пчелином воске (1891 г., 21—24; 1892 г., 1. 3, 11; 1894 г., 9), о садах в народных школах (1892 г., 15) и садоводстве в калужской губернии (1892 г., 1) , большая рецензия на очерки аскетической литературы архимандрита Никодима (1905 г., 12—18), об уходе за зубами (1901 г., 9), о воде и тепловых свойствах ее, как свидетелях премудрости и благости Творца (1897 г., 9, 10), большое число духовных стихотворений, в особенности в годы пребывания на калужской кафедре епископа Макария, слагавшего стихи по всякому поводу (1888 г., 10; 1889 г., 21; 1891 г., 6. 7. 10. 23; 1892 г., 2. 24; 1893 г., 3; 1895—1901 гг. — почти в каждом №; 1905 г., 7—8).

С. Рункевич

Калуф

Калуф см. ниже «Колуф».

Калчеданский монастырь, екатеринб. епархия, ср. „Энци.“ V, 353.

Каль (Kahl), Ахатий Иоган, — шведский богослов и ученый писатель (1794—1888 г.). Сын пробста, образование получил в лундском унив., магистр философии в 1814 г., доцент римской словесности в 1815 г., адъюнкт по восточным языкам в 1821 г., принял духовный сан в 1825 г., доктор богословия в 1844 г., юбилейный доктор философии в 1865 г. — К. в свое время занимал видное место среди шведских ученых богословов и филологов, зарекомендовав себя многостороннею литературною деятельностью. Помимо сочинений по римской словесности, греческому и арабскому языкам, им изданы след. богословские труды: „De Aarone summisque Iudaeorum pontificibus, Messiae typis» (1821); „De vaticiniis messianis eorumque justa aestimatione», р. I-III (1825); „De allegoria Bibliorum interpretatione ex mente Originis», р. I-II (1830). Его многочисленные статьи богословского, филологического и церковно-исторического содержания рассеяны в различных шведских и иностранных журналах. Более всего однако К. приобрел себе известность в качестве „самого ревностного последователя Е. Сведенборга“, которому он посвятил несколько специальных трудов, каковы: „Em. Svedenborgii Itenarium, sect. II“ (1844); „Em. Svedenborgii Diarii spiritualis partis VII, sect. III“ (1859): „Братья в Огио или новопротестантская церковь в Северо-Америк. штатах“ (1853) и „Новая церковь и ее влияние на богословскую науку в Швеции“. I-IV (1852—64). В своих сочинениях К. рисует Сведенборга, „как непреборимого противника вольтерианской школы, натурализма и материализма, ученейшего и наиболее глубокомысленного апологета христианства“. К. оставил после себя также несколько сборников проповедей.

П. Р-в

Кальваристки

Кальваристки (от Calvaire — Голгофа) или голгофянки, или еще „дочери Кальвера“ (filles du Calvaire, Religieuses или Benedictines de Notre-Dame du Calvaire), — женская монашеская конгрегация во Франции, основанная в Пуатье дочерью герцога Лонгевиля, Антуанеттою орлеанской (вдова убитого в 1595 г. Карла Гонди, умерла в 1618 г.) и утвержденная в 1617 г. Людовиком XIII и папою Павлом V. В Париже было два монастыря этого ордена, устроенные знаменитым сотрудником Ришелье монахом Иосифом Леклерком (род. 1577 г., † 1638): один — в 1620 г. на улице Вожирар, который в 1790 г. был обращен в каретный сарай при Люксембургском дворце; другой, в котором жила начальница всего ордена, — в 1633 г.; он находился на месте нынешних парижских улиц Нев-де-Бретань и Нев-де-Менильмонтан. В уставе ордена объединяются предписания Бенидикта нурсинского и Франциска Ассизского.

Н. В. П-в

Кальваристы

Кальваристы или „голгофяне» — священники Кальвера (Calvaire — Голгофа), французское религиозное общество, основанное Губертом Шарпантье в 1633 г. на горе Бетарам (теперь в диоцезе Байоны, недалеко от г. По) и при церкви Божией Матери в Гарезоне, — в диоцезе Ош, — куда стекалась масса богомольцев. Цель этого общества — ввести, как можно, более торжественное чествование страстей Иисуса Христа² и чрез это возвратить в католичество жителей бывшего королевства Беарнского (на юго-западе Франции). Когда Людовик XIII позволил Губерту Шарпантье поселиться на горе Валериан (около Парижа), — „общество распространения веры“, основанное для обращения протестантов, примкнуло к конгрегации „голгофян“, которая официально была разрешена грамотою короля в 1650 г. Позже священники-кальваристы Бетарама и горы Валериан соединились вместе и в общество их были допущены священники Парижа. Следствием этого было установление особых торжественных процессий, каковые совершались во дни „рогаций“ или *публичных молений* и крестных ходов (3 дня пред Вознесением) из церквей Парижа на гору Валериан, получившую название горы Голгофской.

Н. Н-в

Кальвария

Кальвария (виленская). Так называется костел (Кальварийский) со многими часовнями в память страданий Спасителя, находящийся в окрестностях Вильны, в нескольких верстах от города. Кальвария получила свое начало следующим образом. Вскоре после освобождения Вильны из-под русского владычества, продолжавшегося около семи лет (1654—1661 г.), у католиков явилась мысль ознаменовать избавление литовской столицы каким-либо богоугодным делом; епископ Велозор решил основать „Кальварию» и построить часовни в воспоминание страданий Спасителя в своем епископском имении „Верки», в окрестностях которого в 1659 г. одержана была русскими победа над поляками. Постройка часовен и костела, на которую виленский капитул ежегодно (начиная с 2 ноября 1662 г.) отчислял известную сумму, была закончена в 1669 г. преемником Велозора епископом Александром Сапегою. В этом же году Кальвария перешла в заведывание виленских доминиканцев, которые, впрочем, вскоре (именно — в 1675 г.) были выгнаны из нее епископом Михаилом Пацом, пригласившим на их место варшавских доминикан. Процесс, возникший между виденскими и варшавскими доминиканами, кончился только в 1755 г. в пользу первых. Виленские доминиканцы с усердием принялись за украшение монастыря; в 1772 г. освящен был епископом Фомою Зенковичем нынешний каменный костел (до этого времени был деревянный) во имя „Обретения св. Креста“. В 1812 г. костел и постройки при нем сильно пострадали от французов, устроивших в них госпиталь и казармы. На восстановление Кальварии много стараний и усилий употребил настоятель монастыря кс. Матфеи Магнушевский, составивший в 1838 г. и первый путеводитель по Кальварии. В 1850 г. Кальварийский монастырь был закрыт, — и доминиканцы были переведены в Трокский монастырь, а Кальварийский костел был обращен в приходский для 38 окрестных деревень и поселков.

Прилегая непосредственно к Тринополю (Тринополь — загородная дача виленских православных архиереев), Кальвария расположена в сосновом лесу, принадлежащем теперь виленскому православному Свято-Духову монастырю. Местность холмистая, очень живописная. Она покрыта дремучим лесом, который тянется на далекое расстояние по правому, очень высокому берегу реки Вилии. В этом-то лесу, — по-видимому, без определенного порядка, на самом же деле по строго выработанному в свое время плану (расстояния и дороги были точно вымеряны на подобие иерусалимских), — разбросаны небольшие каменные часовни, носящие названия „станций“; всех их 35 (I: Тайная вечеря; II: Под Масличной горой; III: В Гефсиманском саду; IV: Целование Иудино; V: У потока Кедронского; VI: У первых водных, врат; VII: У первых Сионских врат; VIII: У Анны; IX: У Каиафы; X: В темнице; XI: У Каиафы второй раз; XII: У вторых Сионских врат; XIII: У Пилата 1-ый раз; XIV: У железных врат; XV: У Ирода; XVI: У железных врат вторично; XVII: У первых врат Старого города; XVIII: У вторых врат Нового города; XIX: У третьих врат Нового города; XX: У четвертых врат Старого города; XXI: У Пилата 2 раз; XXII: При возложении креста; XXIII: При первом падении с крестом; XXIV: При встрече с Печистою Матерью; XXV: У Симона киринейского; XXVI: У Вероники; XXVII: При 2-м падении с крестом у Судовых врат; XXVIII: У плачущих дев; XXIX: При 3-м падении с крестом под самою горой; XXX: При снятии одежд; XXXI: На месте пригвождения ко кресту и поднятия на крест; XXXII: На самой Голгофе; XXXIII: На месте снятия со креста; XXXIV: У гроба; XXXV: У места обретения креста). Порядок и план расположения „станций» изображает собою тот крестный иерусалимский путь, по которому Спаситель шел на вольную смерть. В каждой часовне, на противоположной от входа стене, находятся изображения разных моментов страданий Спасителя, — напр., Тайная вечеря,

моление о чаше, несение креста, суд Пилата и т. п. Не все часовни одинаковой архитектуры; большинство из них в один этаж, но имеются и в два этажа; есть станции в виде деревянных триумфальных ворот. Общее протяжение всего крестного пути свыше двух верст. От одной станции к другой проложены и протоптаны дорожки и тропинки, красиво извивающиеся между вековыми соснами. В одном месте дорожка спускается в глубокий овраг, на дне которого протекает ручеек „Кедрон“, с деревянным мостиком через него. Поклонники считают священною обязанностью напиться воды из этого ручейка, смочить глаза или умыться лицо. В конце крестного пути, на высокой горе, находится костел, к которому ведет широкая каменная лестница. В костеле устроен гроб Спасителя, что и составляет одну из последних „станций“. Весною и летом, а особенно в праздник Св. Троицы в Кальварию стекаются десятки тысяч богомольцев со всего западного края, среди которых бывает не малое число и православных. Разбившись на отдельные группы под руководством особых знающих людей „проводников“, в строгом порядке и благоговейном настроении, переходят они от одной „станции» к другой, с громким пением священных песней и молитв, приуроченных к значению каждой станции.

А. В. П.

Кальвин и кальвинизм.

Кальвин и кальвинизм. Иоанн Кальвин, по французскому произношению Жан Ковен или Кольвен, родился в 1509 г. на севере Франции, в провинции Пикардии, в городе Нойоне. Его предки были городские простолюдины: дед был бондарь, а отец Жерар Ковен — чиновник, занимавший должности поверенного по казенным сборам в нойонском округе, епископского секретаря и члена совета при кафедральном соборе в Нойоне. Средства Жерара Ковена были не велики, но ему посчастливилось дать сыну хорошее воспитание и образование, хотя и не в своей семье. Кальвин очень рано лишился своей матери. Отсутствие матери почти всегда бывает неблагоприятно для воспитания и первоначального обучения детей полусирот. Но для развития Кальвина смерть его матери сопровождалась тем благоприятным обстоятельством, что отец отдал его на воспитание в дружественную семью Моммор. Момморы были одною из первых дворянских фамилий в округе, и Кальвин получил наравне с детьми Моммора воспитание и первоначальное обучение гораздо лучшее, нежели какое могли дать ему дома. Однако жизнь хотя и среди дружественной, но все-таки чужой семьи и, в особенности, отсутствие в юные годы ласк и нежной попечительности матери, думаем, способствовали развитию в Кальвине суровости, чрезмерной нравственной строгости (ригоризма) и мрачного характера. Уже с юного возраста стали обнаруживаться в нем нравственная строгость и сильное религиозное чувство. Отец его, заметивши это настроение, да и сам вращаясь среди духовных лиц, прочил сына на духовную службу и доставил ему место капеллана при кафедральном соборе в Нойоне. В 1523 г. для дальнейшего образования Кальвин отправился в Париж и жил там в коллегиях сначала Марше, а потом Монтегю. В 1527 г. по ходатайству отца он получил место патера в Мартвиле, а в 1529 г. перешел на такое же место в Пон-Левек. При злоупотреблениях в клире латинской церкви Кальвин будто бы был священником без хиротонии, получивши только тонсуру. При своем уме, трудолюбии, твердом характере, выдержанности и нравственной строгости, Кальвин, без сомнения, достиг бы высокого положения в клире латинской церкви. Но обстоятельства сложились так, что он очень скоро стал на другую дорогу. Толкнул его на другой путь, — хотя совсем не тот, какой выпал впоследствии Кальвину на долю, — его отец, родительской власти которого Кальвин вполне подчинялся. Потому ли, что Жерар сильно рассорился с нойонским соборным капитулом, так что и умер, находясь под отлучением с запрещением хоронить его по церковному обряду, или ему казалось, что подававший большие надежды сын достигнет более блестящего положения на другом поприще, только Кальвин начал изучать юридические науки в университетах в Орлеане, а потом в Бурже. В первом он слушал лекции знаменитого юриста Петра Этуалья, а во втором лекции не менее известного Андрея Алсиа и по окончании курсов был удостоен степени доктора юриспруденции. Кроме юридических наук в Бурже Кальвин занимался словесными науками, изучению которых он предался с особенным рвением после смерти отца, последовавшей в мае 1531 г. Один из преподавателей этих наук, профессор греческого языка немец Мельхиор Вольмар, приверженец Лютера, заронил семена протестантизма в душу Кальвина, в занятиях богословием указал ему его настоящее призвание и будто бы даже предугадал в нем будущего реформатора. Плодом изучения гуманитарных наук был первый, единственный небогословский, ученый труд Кальвина, вышедший в свет в апреле 1532 г. в Париже, куда Кальвин прибыл летом 1531 г. Именно, он издал сочинение Сенеки в двух книгах: „О милосердии к кесарю Нерону», снабдивши его своим Комментарием. Из классиков избрал он Сенеку по внушению товарища по юридическим курсам Коннана, да и сам он считал Сенеку первым стилистом после Цицерона и высоким авторитетом в нравственных вопросах. Следуя взглядам своих учителей юристов, Кальвин в Комментариях на сочинение

Сенеки, в разрез со взглядами самого Сенеки, осуждает неограниченную власть и тиранию. Протестантских взглядов в этом сочинении Кальвина еще не заметно. Тем не менее Лефран и некоторые другие биографы Кальвина полагают, что именно в 1532 г. произошел религиозный переворот в душе Кальвина. Может быть, это и правда, но нет документов, в которых обнаружилась бы наличность переворота. В следующем 1533 г. 1-го ноября, в праздник всех святых, друг Кальвина ректор университета Николай Коп произнес в Париже в торжественном годовичном собрании университета речь, обращенную к французскому королю Франциску I.

По мнению одних, основная идея речи внушена была Копу Кальвином, а другие считают Кальвина даже автором речи. Эта речь по духу была протестантскою. Впрочем, иные отрицают участие Кальвина в этом деле. Как бы то ни было, Кальвин после этого события вынужден был удалиться из Парижа переодетым, из опасения преследования. Он бежал в южную Францию и жил там в Сантонже и Ангулеме под чужим именем. В Ангулеме он нашел убежище и радушный прием у молодого каноника Людовика Дю-Тиллэ, склонявшегося к протестантизму. Пользуясь обширною библиотекой Дю-Тиллэ, Кальвин, как полагают, в это время уже задумал составить систему богословия.

На юге Франции Кальвин, однако, жил не безвыездно: он ездил отсюда в Париж и в Нойон. В Нойоне он отказался от должности патера, а по мнению Лефрана будто бы вызвал раздражение в местном духовенстве своими протестантскими взглядами, так что был якобы подвергнут аресту по случаю беспорядка, произведенного в церкви под Троицын день в 1534 г. Но было ли вызвано раздражение Нойонского духовенства против Кальвина неприязнью, которую оно уже питало к семье Ковенов, или же проповеданием со стороны Кальвина его протестантских воззрений, сказать трудно. В Нойоне Кальвин провел в 1534 г. несколько месяцев, а это показывает, что серьезной опасности для себя в это время он не видел. Весьма возможно, что Кальвин сначала считал нужными только умеренные церковные реформы в духе эразмовского гуманизма, которым в то время увлекались многие и в частности королева наваррская Маргарита и ее двор в Ангулеме, а не был еще настоящим протестантом по своим внутренним убеждениям, но высказывал их осторожно и не публично. Как известно, Кальвин вообще отличался сдержанностию. Лефран утверждает, что Кальвин в 1534 г. в Нойоне решительно примкнул к протестантскому движению и открыто провозглашал свои чисто протестантские воззрения. Провозглашал ли он эти воззрения публично, это неизвестно; но в письме его к страсбургскому реформатору Буцеру, посланном из Нойона в начале сентября, Кальвин выступает настоящим протестантом: в отличие от прежних писем, оно начинается обычным у протестантов евангельским приветствием; нойонские протестанты названы в нем братьями; положение приверженцев протестантизма во Франции представляется Кальвину невыносимым. В это время, очевидно, он уже далеко ушел от умеренных требований гуманистов. По свидетельству биографа Кальвинова, Безы, на развитие его реформационных идей оказал значительное влияние ученик Буцера, приятель и родственник Кальвина Пьер Робер Оливетан. Сам Кальвин считал 1534 г. временем своего истинного обращения, и притом происшедшего будто бы внезапно. Эту внезапность нужно понимать так, что под влиянием какого-нибудь события или гуманистические воззрения Кальвина изменились в чисто протестантские, или колебания и сомнения в истинности новых идей разрешились в пользу этих последних. Таким образом документально известно, что к сентябрю 1534 г. Кальвин был протестантом, а за сколько времени до сентября совершился в нем разрыв с католицизмом и окончательный переход к протестантизму, сказать трудно. В том же 1534 г. Кальвин был в Орлеане и посетил своих друзей в Париже. Но не позже октября этого года он покинул отечество. В то время протестанты во Франции подверглись преследованию за распространение листка: „Об отвратительных и великих злоупотреблениях папской миссы“, и многие

представители протестантства во Франции уезжали из нее, каковы: Оливетан, Коп, Каstellион; за ними последовал и Кальвин. Они полагали, что во Франции пока еще не возможно вести дело реформации. В обращении к французскому королю Франциску I Кальвин высказал мысль, что как ни жаль ему родины, но при теперешнем положении вещей он не очень огорчен разлукой с нею. Кальвин выехал из Франции вместе с своим другом Людовиком Дю-Тиллэ чрез Страсбург в Базель, куда он прибыл в начале 1535 г. В последние дни своего пребывания в отечестве Кальвин написал или по крайней мере начал писать свое первое богословское сочинение: „Psychopannychia«. Первое предисловие к этому сочинению помечено: „1534 г., Орлеан“. Замечательно, что в нем Кальвин борется не против католицизма и его злоупотреблений, не против своего главного врага, а опровергает учение об одном частном пункте протестантской же секты — анабаптистов, а именно, доказывает вопреки им, что по смерти до всеобщего воскресения души людей не пребывают в сонном, похожем на смерть, состоянии. Но друзья Кальвина Капитон и Буцер посоветовали ему не печатать это сочинение, чтобы не разжигать раздора между протестантами в тяжелое для них время; и оно вышло в свет только уже в 1542 г. В Базеле на свободе Кальвин предался ученым занятиям, именно, изготовлению главного своего сочинения: „Institutiones religionis christianae“ (Наставления в христианской вере). Он намерен был дать в нем сумму, систематический свод всего протестантского учения. В обращении к королю, предпосланном сочинению в виде предисловия, он говорит, что оно должно придти на помощь тем его соотечественникам, которые исполнены стремления ко Христу, но далеки от познания Его, т. е., оно должно служить руководством к усвоению системы нового учения. Другая задача сочинения состояла в том, чтобы возбудить в иных народах сочувствие к французским протестантам, которых в отечестве преследовали, и чтобы разоблачить клевету гонителей, будто они преследовали только анабаптистов и мятежников, которые своими сумасбродными учениями старались ниспровергнуть не только веру, но и государственный порядок. Сочинение было написано и издано на латинском языке, так как предназначалось для ученых и образованных людей, к какому бы народу они ни принадлежали; и только позже, в 1541 г., в интересах французских читателей, Кальвин перевел его на свой отечественный язык. Первые четыре главы чисто догматического содержания были написаны Кальвином, по-видимому, еще во Франции; все же произведение окончено в Базеле к зиме 1535 г., чрез год после выезда из Франции, а вышло оно в свет весною 1536 г. Сочинение было разделено на шесть глав: 1) о десятословии, 2) о вере, 3) о молитве, 4) о таинствах — крещении и евхаристии, 5) о прочих пяти таинствах, не признанных Кальвином за таинства, 6) о церковной свободе, о церковной власти и политическом управлении. Во втором издании, вышедшем в 1539 г. в Страсбурге, книга была значительно увеличена и имела двадцать одну главу. Второе издание представляет основательную переработку первого. Первое издание в догматической части было и общедоступным руководством, и серьезным введением в изучение Писания с протестантской точки зрения. Новое издание должно было преимущественно выполнить вторую из этих задач. Книга была предназначена главным образом для студентов-богословов, вообще для начинающих ученых. В ней догматы раскрыты подробнее; цитат из Писания, из классических писателей и отцов Церкви гораздо большее; система сложнее. Первая часть расширена по крайней мере втрое; но вторая, апологетическая и практическая часть, осталась почти без перемены. Второе издание учение первого. В частности, вследствие столкновения с светской властью и борьбы против католицизма, анабаптизма и церковного анархизма, Кальвин во втором издании расширил учение о церкви, признавши авторитет за отдельными церквами, как частями всемирной Церкви и как обладающими проповедью Евангелия и правильным совершением таинств, и отвергнувши поднятие о церкви анабаптистов, как обществе одних святых людей. Третье издание „Наставлений“ вышло также в Страсбурге в 1543 г. с следующим пополнением

заглавия: „Наставления в христианской вере, наконец действительно отвечающие своему заглавию». Особенность этого издания составляет обширная восьмая глава об устройстве церкви, ее управлении, власти и церковной дисциплине. Эта новая вставка увеличила книгу чуть не на четвертую часть. Кальвин учит, что священники (между которыми Кальвин различает проповедников и богослов-учителей), старейшины, надзирающие за нравами, и диаконы, ухаживающие за сиротами и бедными, избираются народом под исключительным руководством церковной власти; что церкви принадлежит суд над проступками ее членов, дополняющий мирской суд; что церковь от светской власти независима и даже может судить ее; что для решения вопросов веры должно созывать соборы священников; что церковь не должна употреблять меча. В общем, взгляд Кальвина на устройство церкви демократический и на отношение ее к государству теократический. Эти теоретические принципы устройства церкви были осуществлены более или менее и на практике в женеvской и других кальвиновских общинах. Следующие издания „Наставлений в христианской вере“ — четвертое в 1545 г., пятое в 1550 г., шестое в 1553 и седьмое в 1554 годах отличались от третьего только мелкими дополнениями. Восьмое, последнее при жизни Кальвина, издание этой книги вышло в свет в 1559 г. Его и стали перепечатывать после смерти Кальвина, как окончательную и самую полную редакцию книги, превышающую объемом первое издание почти в пять раз. Это восьмое издание разделяется на четыре книги, и во всех них 80 глав (18+17+25+20): 1) О познании Бога творца; 2) О познании Бога Искупителя во Христе...; 3) О способе восприятия благодати Христовой, о плодах ее и действиях; 4) О внешних средствах, которыми Бог призывает нас в общество Христово и в нем удерживает (о Церкви и таинствах). Извлечение из „Наставлений христианской веры“ образовало Катехизис, изданный на французском языке в 1536 г., а на латинском в 1538 г. В этом Катехизисе нет вопросов и ответов и его нужно отличать от Малого женеvского Катехизиса, составленного в вопросах и ответах.

Ко времени приезда Кальвина в Базель реформация уже широко распространилась по Швейцарии: в иных местах протестантизм стал господствующим вероисповеданием, в других он боролся с католицизмом за преобладание и был на пути к нему. Как известно, отцом реформатского исповедания, распространившегося первоначально в Швейцарии, был Цвингли. В те же годы, как Лютер в Виттенберге, Цвингли начал провозглашать протестантские идеи в Цюрихе, и уже в начале двадцатых годов XVI ст. Цюрих стал городом протестантским. Хотя армия католических кантонов: Люцерна, Ури, Швица, Унтервальдена и Цуга, разбила цюрихское войско при Капеле в 1531 г., и сам Цвингли был убит в этом сражении, и хотя после этого католичество было восстановлено в некоторой части немецкой Швейцарии, однако реформатское исповедание продолжало распространяться в этой стране. В частности, во французской Швейцарии предшественником и соратником Кальвина в проповедании реформатства был француз Фарель, изгнанный из Франции и приехавший в Базель в 1523 г. Он распространил реформатство во многих городах юго-западной Швейцарии в двадцатых и тридцатых годах шестнадцатого века. В Женеве не было благоприятной почвы для реформации, и Фарель был даже изгнан из нее в 1532 г., пробывши только несколько дней. В это время Женева стала вольным городом, освободившись от подчинения Савойскому герцогу. Это освобождение было достигнуто союзом Женевы с Фрейбургом и могущественным Берном. В Берне тогда уже господствовало учение Цвингли, и Берн стал оказывать влияние на Женеву. Фроман несколько месяцев распространял в Женеве реформатство. Явился опять сюда и Фарель. Женевцы разделились на две партии: католическую и реформатскую; последняя усиливалась более и более, и в 1535 г. Женева стала реформатским городом. Хотя Фарель был покинут наиболее деятельными своими помощниками, Вире уехал в Неуенбург, Фроман отказался от общественной деятельности; но утрата этих людей для реформатства в Женеве

была вознаграждена деятельностью здесь Кальвина. Окончивши „Наставления в христианской вере“, он в 1536 г. отправился из Базеля в Италию к герцогине Ренате феррарской, дочери французского короля Людовика XII, расположенной к протестантству; однако пробыл там не долго. Уехавши из Италии, он посетил свой родной город и был намерен веселиться в Страсбурге или Базеле. Во время путешествия он заехал на несколько дней в Женеву в августе 1536 г. Но последствием этого случайного проезда Кальвина чрез Женеву было то, что здесь он остался жить и действовать, и Женевы стала для него вторым отечеством. Друг Кальвина Людовик Дю-Тиллэ, рассорившийся с Кальвином после его возвращения из Италии и проживавший теперь в Женеве, рассказал своим друзьям о приезде Кальвина в Женеву. Слухи дошли и до Фареля. Он стал убеждать Кальвина остаться в Женеве, а когда убеждения не помогли, то принудил его к этому угрозами суда Божия, чтобы иметь в нем помощника в церковном реформировании Женевы. Отправившись для устройства своих дел на короткое время в Базель, Кальвин возвратился в Женеву. Теперь началась разнообразная, ученая и практическая, деятельность Кальвина в Женеве и для Женевы. По предложению Фареля Совет (городской) разрешил Кальвину читать в соборе св. Петра объяснения Свящ. Писания, имевшие характер богословских лекций. Кальвин одержал победу над авабаптистами в публичном состязании в присутствии Совета и народа. В 1537 г. Фарель и Кальвин представили Совету составленный, по-видимому, Кальвином проект правил церковного устройства Женевы. В проекте две стороны: полемическая, против католицизма, который еще глубоко коренился в сердцах женеvцев, и положительная, излагавшая план протестантского обучения, правила нравственной дисциплины и особенности богослужения. Основная мысль проекта — чуждое швейцарским общинам обособление церковной власти от гражданской и главенство первой над последнею. Проект правил имел много пробелов, не имел определенности и законченности и обнаруживал неопытность составителя. Вместе с правилами были предложены „Исповедание» и Катехизис, или возвещалось, что они скоро будут представлены. Исповедание, по-видимому, составлено Фарелем, но не без участия Кальвина. Его нужно отличать от „Исповедания Швейцарского“. Катехизис был конспектом „Наставлений в христианской вере“, о чем мы упомянули раньше. Совет принял правила, но с большими урезками, а с другой стороны значительно дополнил их. „Исповедание“ было принято, а также было принято и предложение, сделанное, по-видимому, Кальвином, чтобы правительственные делегаты и проповедники опросили каждого жителя, принимает ли он „Исповедание“, и отбирали присягу. Этим путем можно было узнать, кто принадлежит к протестантской церкви. Не присягнувших стали изгонять из города. Но эта крутая мера вызвала сильное противодействие правительству, которым многие были не довольны и за его самовластие. В ноябре 1537 г. собралось очередное народное вече. Оно восстало против управления города немногими лицами, потребовало демократического строя правления. На выборах в 1538 г. многие из членов Совета были забаллотированы и выбраны лица из оппозиций. Новое правительство не сочувствовало Фарелю в Кальвину, тем более, что оно угождало Верну, а некоторые бернские пасторы, особенно Кунц, не сочувствовали Фарелю и Кальвину. В марте 1538 г. было приказано проповедникам, т. е. Фарелю и Кальвину, не вмешиваться в политику и дела магистрата, а только проповедовать Евангелие. Совет принял бернский регламент о церковных обрядах, не спросившись проповедников. Берн в посланиях к правительству и к проповедникам Женевы просил их в силу дружеского и братского чувства выразить согласие на три пункта: введение баптистериев, четырех больших праздников и опресноков в причащении. Проповедники не хотели принять предложения Берна, резко осуждали действия правительства с кафедры, не подчинились приказу правительства прекратить проповедование, а Кальвин назвал собрание Совета „диавольским сборищем“. Вообще, проповедники, признавая себя посланниками Божиими,

выказали надменность и неуступчивость в отношении светского правительства, власти которого над собой они, по-видимому, не признавали. Тогда вече постановило изгнать их из города. Кальвин подал жалобу в Берн с программой условий, на которых могло бы состояться примирение проповедника с Женевой. Но эта попытка не достигла цели. В апреле 1538 г. Кальвин выехал из Женевы в Страсбург, к своему приятелю Будеру, который уже лет десять как ввел реформацию в этом городе. В Страсбург стекались французские, нидерландские и английские протестанты и отсюда расходились в разные страны. Страсбургская протестантская община держалась примирительного направления, она принимала к сердцу интересы протестантских общин в других странах и была посредницею между лютеранами и цвинглианами. Под влиянием этого направления Кальвин во втором издании „Наставлений в христианской веры“ выставил идею всемирной Церкви. Он отдает явное предпочтение Лютеру пред кумиром швейцарцев Цвингли и жалуется на крайнюю несговорчивость цвинглиан. Занятый прежде вопросами отвлеченными и интересами местными, Кальвин теперь впервые знакомится с общеевропейским, а в особенности германским реформационным движением, принимает деятельное участие в нем и вступает в сношения с германскими реформаторами. Желая под влиянием Буцера соглашения и примирения между различными партиями и направлениями протестантства, Кальвин в отношении католиков по-прежнему остается непримиримым, резко осуждает всякие уступки им и провозглашает воинственную политику. Поэтому он не мог слишком близко сойтись с Меланхтоном, с которым он познакомился, как участник франкфуртского рейстага в 1539 г., и виделся во время вероисповедного совещания в Ворсме в 1540 г. и в Регенсбурге в 1541 г. В 1540 г. он присутствовал еще на совещании в Гагенау. При первом знакомстве с германскою реформацией она показалась ему способной к быстрому росту и решительному успеху; но скоро он заметил недостаток строгой дисциплины в протестантстве и его стали раздражать примирительные приемы Меланхтона и Буцера. В Страсбурге Кальвин был проповедником у протестантских выходцев из Франции и предлагал богословские чтения. Осенью 1540 г. он женился на вдове Иделетте Буре. Она умерла в 1549 г., а единственный сын их скончался в детском возрасте. Кальвин переписывался и с женевскими своими друзьями. Когда в 1539 г. ученый епископ и кардинал Садолет отправил послание в Женеву, убеждая жителей вернуться к прежней вере, Кальвин написал опровержение послания, и это опровержение оказало действие, так что даже некоторые из его противников склонились на его сторону. Между тем столкновения Женевы с Берном привели к падению тех членов женевского правительства, известных под именем „Артишо“, при которых состоялось изгнание Кальвина из Женевы, и власть перешла к так называемым „Гиллерменам“, приверженцам Вильгельма (Guillaume) Фареля и Кальвина. Осенью 1540 г. женевцы уже просили Кальвина вернуться к ним. Но он, занятый устройством страсбургской общины, в которой ввел строгую дисциплину, и питая еще нерасположение к Женеве, согласился не сразу. Только когда просьбы возобновились настойчиво и после того как народное постановление об изгнании проповедников было формально отменено вечем 1-го мая 1541 года, он возвратился в Женеву 11 сентября 1541 г. Немедленно по приезде своем Кальвин внес в Совет проект церковного устройства. Получивши в Совете существенные поправки, этот проект стал церковным законом под названием „Церковные ордонансы 1541 г.“. Этот проект гораздо полнее и совершеннее правил 1537 г.

В проекте три отдела: 1) О выборе, положении и обязанностях церковных чинов и о нравственном надзоре среди них и над ними, при чем проект различает четыре церковные чина, „установленных Самим Господом: пасторов, докторов или ученых богословов, старейшин и диаконов“; 2) О церковной и общественной деятельности церковных чинов; 3) О строе нравственной дисциплины. Члены церковной общины привлекаются в собрание пасторов и

старейшин за мнения, не согласные с церковным учением, за нехождение в церковь и пренебрежение к церковному порядку и за безнравственный образ жизни. Виновных положено увещевать, а в случае упорства не допускать до причащения и отделять от общины до исправления.

Главные тенденции проекта — выдвинуть, на первый план нравственную дисциплину, провести во все области жизни церковное влияние и обеспечить независимость церковной общины, не сливая ее с гражданской, между тем как цвинглианство допустило такое слияние. Но Совет не пожелал предоставить церковной власти, названной им Консисторией, всех административных и судебных прав, заявленных в проекте, и предоставил церковным чинам почти только нравственное и религиозное воздействие, лишивши их гражданской власти. Таким образом проект Кальвина хотя и был принят, но существенно измененный. — Кальвин принимал участие и в выработке „эдиктов 1543 года“, составивших первую политическую конституцию независимой Женевы и благоприятствовавших олигархическому образу правления. В письмах этого времени к разным лицам Кальвин горячо отстаивает права церкви и независимость ее от светского правительства. Он доказывает, что церкви, а не правительству должны принадлежать имущества, принадлежавшие ей, когда она была еще церковью папистической, причем одна часть церковных доходов должна идти на содержание пасторов, другая на помощь бедным, третья на пособие школам, а остатки откладываться на чрезвычайные расходы. Установление догматов и обрядов, по мнению Кальвина, должно быть исключительным правом церкви, именно церковных соборов. Кальвин сознается, что дисциплина среди самих пасторов слаба, но до времени лучше терпеть плохих пасторов, чем прибегать к воздействию на них светской власти. В этих идеях Кальвин нашел сочувствие со стороны бернских, базельских и страсбургских пасторов. Эти идеи выражены и в третьем издании „Наставлений в христианской вере“. Однако светское правительство в Женеве часто вмешивалось в церковные дела, и Кальвин иногда делал ему уступки. Вообще же он был полновластным главою женевской церковной общины, а также принимал живое участие в гражданском управлении и имел значительное влияние на дела его. Но подавляющее личное влияние Кальвина на дела отчасти мешало успеху его начинаний, напр., ослабляло корпоративную силу пасторов, которая могла дать опору независимости церкви от светского правительства. Огромно было личное влияние Кальвина на дела и жизнь Женевы, но он подчинял своей власти граждан и косвенно, чрез Консистирию, учрежденную ордонасами 1541 г. и состоявшую из духовных и светских членов. На первых порах деятельность и влияние Консистории на дела были незначительны. Консистория преимущественно испытывала граждан в знании вероучения. Права ее на отлучение граждан Кальвину пришлось усиленно оспаривать у Совета, который было присвоил их себе. Кальвин и Консистория вооружались также против поползновений Совета смещать и поставлять пасторов. Кальвин настаивал на праве пасторов обсуждать и осуждать действия правительства в проповедях, и сам осуществлял это право. Из личного уважения ему это спускали, но не прощали подобной всенародной критики прочим пасторам. Постепенно Консистория расширяла пределы своего надзора и воздействия. Суеверные обычаи, обряды, мнения, иногда и невинные, рассматриваются Консисторией. Еще более Консистория следит за правами. На суд ее привлекают замеченных в пьянстве, азартной игре, танцах, за домашние ссоры, непочтение детей к родителям, за брань, леность, не говоря уже о прелюбодеянии, богохульстве и других важных проступках против веры и нравственности. Пасторы в Консистории являлись обвинителями, свидетелями и судьями. Консистория становилась учреждением следственным и полицейско-судебным. Она отыскивала виновных, допрашивала их и судила, или же в иных случаях препровождала на суд светской власти. Она имела силу подвергать частную жизнь разнообразным, иногда очень мелочным и

придирчивым, дисциплинарным стеснениям. Она превышала права, предоставленные ей ордонами; напр., она стала не только церковным судилищем, не только делала внушения и предостережения и налагала наказание в виде отлучения, но и вела следственный процесс о проступках, подлежавших не одному церковному, а и гражданскому суду, и представляла подробные доклады о подсудимых светскому правительству. Какую силу имела Консистория, показывает случай, когда за участие в танцах на семейном празднике пред суд консисторский предстали председатель ее синдик Корн и генеральный капитан, т. е., главнокомандующий войском, Ами Перрэн с женою. Им поставили на вид, что духовный суд одинаково строг как с высоко поставленным, так и с последним человеком в городе. Сознавая свою вину, Корн сам отказался от должности председателя Консистории. Решения Консистории были почти безапелляционны. Имея такую огромную власть, действуя настойчиво, проникая своим неослабным и строгим надзором не только в общественную, но и семейную и личную жизнь граждан, Консистория скоро изменила характер жизни Женевы. А главным действующим лицом в Консистории, фактическим хозяином ее был не светский синдик, а Кальвин. Это он преобразовал нравы и характер жизни Женевы. Он признавал необходимым постоянно и сильно сдерживать людей, а „иначе они способны обратиться в дьяволов“. Молва о строгости Кальвинова управления распространилась и по другим землям. Страсбургский ученый Севен, отправляя в Женеву студента, пишет Кальвину в 1546 г., что выбрал этот город потому, что он выдается учреждениями Кальвина и очень строгой дисциплиной. Не одна Консистория, а и светские учреждения в Женеве прониклись духом нравственного ригоризма и подвергли жизнь граждан надзору и опеке. Так, в 1541 г. Совет запрещает азартные игры, а в 1543 г. воспретил готовить предметы для католического богослужения; в 1546 г. запрещено петь неприличные песни. В этом же году, отчасти по совету Кальвина, правительство решило закрыть все трактиры в городе и устроить правительственные по кварталам харчевни, в которых гости находились бы под непосредственным надзором синдиков и других сановников, еду и питье начинали бы молитвою и там совершалось бы чтение Библии. Впрочем, эти харчевни существовали только один месяц. В том же году светское правительство сделало распоряжение, направленное против католицизма, чтобы при крещении были даваемы имена только библейские и преимущественно ветхозаветные, но не имена святых небиблейских. Строгость правительственного суда в Женеве в эту эпоху обнаружилась в смертных приговорах, которых нужно считать десятками. Конечно, смертные казни в то время не были редкостью и в других странах, но, по-видимому, в Женеве в век Кальвина их было больше, нежели в прочих швейцарских городах, напр., в Берне или Базеле. Но напор вызывает отпор, одна крайность вызывает другую крайность. Излишний ригоризм в нравственных требованиях, строгость и мелочность надзора, соединенного со шпионством, невозможность укрыться от соглядатайства агентов Консистории, требование подробного изложения мелочей семейной и личной жизни пред Консисторией, публичное раскаяние в проступках, а еще нерасположение к пасторам, вследствие того, что большинство их были выходцы из Франции, — вызвали раздражение против Консистории, особенно в той части населения, преимущественно в богатой молодежи, которая не прониклась идеями Кальвина и тяготилась слишком строгими нравственными и дисциплинарными требованиями его и Консистории и тираническим духом надзора и правления. К этому присоединилась борьба светской власти против Консистории из-за преобладания. Теократический, нравственно-дисциплинарный, религиозный, а отчасти и политический деспотизм Кальвина вызвал противодействие во многих гражданах Женевы, причем во главе его оказались некоторые из ревностных приверженцев реформации и бывших сторонников Кальвина. Эта борьба против представителей и учреждения церкви в Женеве особенно была сильна с 1547 по 1555 годы, но обнаружилась она раньше, так как еще в 1545 г. Кальвин издал

сочинение „Против сумасбродной секты Либертинов, названных духовными». В действительности, партия противников Кальвина и церковного строя Женевы вовсе не была какою-то сектой людей в роде гностиков-антиномистов, а к недовольным принадлежали люди различного образа мыслей, и в числе их были люди, желавшие жить вольно и весело, стеснявшиеся надзором, строгою дисциплиной и ригоризмом нравственных требований со стороны церковного и светского правительства; были среди недовольных и люди рационалистического образа мыслей, а также защитники гражданской и политической свободы, боровшиеся против теократического и государственного деспотизма Кальвина. Партия противников Кальвина позже получила название „перрэнистов», по имени упомянутого Ами Перрэна. Иные нападали и на догматические воззрения Кальвина, напр., Бользек и Троллие отвергали учение его о предопределении и были за это осуждены Советом Женевы. Особенно сильны были нападения на Кальвина и его систему в течение первой половины пятидесятих годов XVI в. Противники церковного устройства в Женеве замыслили даже упразднить Консисторию и отменить отлучение от причащения. Правительство дружественного Женеве Берна объявило учение Кальвина о предопределении вредным и запретило говорить и писать о нем, да и в самой Женеве распространилось пущенное в ход Бользеком меткое изречение, что Кальвин делает Бога виновником греха. В это же время германские лютеранские богословы нападают на Кальвина по вопросу об Евхаристии, в котором лютеране разошлись с цвинглианами. По поводу процесса Сервета протестанты — гуманисты во главе с Кастеллионом выступают в защиту веротерпимости против наказания еретиков мечем и нападают на Кальвина, как виновника первой протестантской смертной казни еретика и автора первой систематической апологии преследований из-за религии. В самой Женеве авторитет Кальвина несколько поколебался. В 1552 г. была принесена жалоба Совету на резкость проповеди Кальвина, и Совет постановил сделать ему выговор. Вопреки распоряжению „Малого Совета», чтобы пасторы не препятствовали давать имена, употребительные в Женеве, нарушавшему эдикт 1546 г. об именах, Кальвин ссылаясь на суеверия, связанные со многими именами, доказав, что подобное решение не может быть принято без согласия пасторов, и требовал для обсуждения дела сознания „Совета Двухсот“; но ему ответили, что на ближайшем собрании Совета Двухсот (— в Женеве были Советы Двухсот, Шестидесяти и Малый —) этот вопрос не будет поставлен, а затем его и совсем не обсуждали. Совет переместил пастора Бургуэна из города в село, не спросившись пасторов, протест их оставил без внимания и даже формулировал расходившееся с практикою постановление, что Совет и не обязан при перемещении пастора справляться с мнением пасторов. Рукопись сочинения Кальвина „О вечном предопределении Божиим...“, написанного в 1552 г. вслед за спором с Бользеком, Совет отдал на просмотр своему юрисконсульту Троллие, противнику Кальвина, и Бельжаке. Кальвина раздражал даже установившийся обычай, чтобы сочинения его и пасторов были просматриваемы синдиками „Малого Совета». Троллие и Бельжаке нашли в сочинении Кальвина формальные недостатки, а содержание его хотя официально одобрили, но частным образом Троллие его критиковал, и это несмотря на то, что коллегия или „конгрегация“ пасторов утвердила Кальвиново учение о предопределении. Этим, а также и запрещением Кальвину говорить о предопределении в проповедях, чтобы никого не вводить в соблазн, Совет в сущности уничтожил решение „конгрегации“ пасторов и чрез то сильно подрывал авторитет ее. Очевидно, светское правительство не только старалось удержать и расширить свои права вопреки стремлению Кальвина подчинить светскую власть церкви, но и усиливало господствовать над церковью в делах церковных. Впрочем, благодаря воздействию на Совет приглашенных со стороны друзей Кальвина проповедников Фореля и Вире, спор Кальвина с Троллие был решен в пользу Кальвина. Совет постановил считать Кальвина „истинным и добрым пастырем города», а его

„Наставления в христианской вере» и его учение о предопределении „святыми и истинными“ и произнес угрозу тем, кто осмелился бы впредь восставать против этой книги и этого учения Кальвина. Совет долго препирался с Кальвином и Консistorией из-за права отлучения провинившихся граждан от причащения, усиливаясь присвоить себе часть этого права, власть контролировать и перерешать постановления Консistorии; но и этот спор окончился в пользу Консistorии. Еще более сила и влияние Кальвина в Женеве обнаружилось в процессе пантеиста и антитринитария испанца Михаила Сервета. Спасаясь от преследований инквизиции за свое сочинение „Восстановление христианства“³, Сервет прибыл на короткое время в Женеву в августе 1553 г. Кальвину сообщили об этом приезде, и Кальвин предложил Совету немедленно схватить и посадить Сервета в тюрьму, что и было исполнено. Замечательно, что во время суда над ним, продолжавшегося два с половиною месяца, противники Кальвина или не желали, или не считали удобным и возможным заступиться за Сервета, чтобы смягчить его участь, а Кальвину наделать хлопот. По приговору Совета Сервет был сожжен на костре 26 октября за ереси и богохульство. Что Кальвин был главных виновником этой казни и в этом деле оказался не лучше католических инквизиторов, это несомненно. Он еще задолго до приезда в Женеву Сервета писал Фарелю: „если он придет, то отсюда уже не выйдет живым, поскольку мое мнение что-нибудь еще значит“. Кальвин забыл слова Христа Апостолам, хотевшим низвести огонь с неба на самарян, не принявших Его: *не знаете, какого вы духа*. В своем сочинении: „Защита православной веры о Св. Троице против ужасных заблуждений испанца Михаила Сорвета«, Кальвин, ссылаясь на некоторые изречения Ветхого Завета и с натяжками изъясняя места Нового Завета, доказывает право церкви бороться с врагами своими и врагами веры мечем, или же просить светское правительство наказывать мечем отступников от истинной веры и совращающих в свое заблуждение членов церкви. Прерванная процессом Сервета борьба партии Кальвина с его противниками опять возобновилась. До процесса обе партии были приблизительно равносильны, а после него перевес стал склоняться на сторону Кальвина. Вопрос об отлучении был решен в том смысле, что в деле отлучения нужно руководствоваться существующими правилами, т. е. вопрос решен в пользу Консistorии. Выборы на вече прошли очень благоприятно для партии Кальвина. Большую поддержку партия Кальвина нашла в лице чужеземцев, которые, будучи гонимы за протестантство в своем отечестве, стекались в Женеву из разных стран, преимущественно из Франции. С 1549 по 1554 г. их прибыло в Женеву 1.376 человек, а в конце пятидесятых годов их прибывало по тысяче и почти по две тысячи человек в год. В 1555 г. партия Кальвина сделала предложение дать этим пришельцам права гражданства. Этим способом Кальвин, сам француз, приобретал много сторонников своей партии на вече. Перрэнисты протестовали, напоминая неотмененное правило не допускать иноземцев, даже и принятых в число граждан, в течение десяти лет на вече. Мало этого: ночью 16-го мая 1555 г. они произвели бунт против французов, сопровождавшийся драками. Бунтовщиков предали суду, при чем из них 14 человек казнили, прочих изгнали из Женевы, а иные сами бежали. Партия Перрэна была разгромлена, руки Кальвина были развязаны. Бунт перрэнистов был чисто гражданский или политический, но он имел значительные последствия для церковной деятельности Кальвина. С этого времени влияние Кальвина и церкви на светское правительство и на жизнь Женевы чрезвычайно усилилось, теократическое начало и церковно-нравственная дисциплина приобрели решительное преобладание и в светском правительстве находили не противодействие, а поддержку. Так, на подобие взаимного нравственного контроля пасторов был установлен в 1557 г. взаимный нравственный надзор между членами „Малого Совета“. В протоколы Совета начали вносить целые проповеди. Важные гражданские меры предваряются уже не одною молитвой, а и проповедями. Проповеди на вече и в собраниях Совета имеют иногда вид политических программ. Мнением пасторов дорожат не меньше, чем голосом

юристов и профессоров, и не в одних только церковных вопросах. Усиливаются и нравственная дисциплина, и ригоризм. В 1555 г. Кальвин от имени Консistorии вносит в Совет предложение за прелюбодеяние и богохульство сажать в тюрьму. Однако хотя это предложение прошло в Малом Совете, но на вече оно не было принято, так как эта мера есть возвращение к еврейскому закону и противоречит евангельскому закону милосердия и прощения. В 1557 г. постановлено отлученных за нераскаянность и упорство изгонять из города. В 1558 г. по докладу Консistorии было постановлено противодействовать роскоши в одежде и излишествам в пище. Но, с другой стороны, Кальвин осуждает предложение шотландского реформатора Нокса запрещать крестить детей отлученных и упрекает его за чрезмерную суровость в истреблении обрядов. Одному слишком суровому пастору Кальвин пишет, что не должно отлучать родителей за их пренебрежение к обучению детей, и что в деле подаяния не должно быть принуждения. В 1559 г. Кальвин учредил в Женеве академию. Ближайшею целию ее было готовить образованных духовных лиц для романских земель и первые шесть лет она была только богословским факультетом. Но уже при самом основании задачею ее было поставлено готовить государственных людей для Женевы, и чрез год по смерти Кальвина в академии была учреждена юридическая кафедра, В 1560 г. Кальвин предложил Совету ряд мер, направленных к тому, чтобы церковь была независима от правительства и была церковью чисто народной: светские члены Консistorии должны быть избираемы из всех классов населения, лишь бы они были истинными христианами; при выборе членов Консistorии должны участвовать все пасторы; синдик уравнивается с прочими членами Консistorии; кандидаты в пасторы должны быть представляемы народу и каждый житель в течение трех воскресений имел право указать и доказать непригодность того или иного кандидата; нераскаянные из отлученных должны подвергаться публичному наказанию в церкви, а не изгнанию. Почти все эти меры были приняты и вошли в ордонансы, изданные в 1561 г. В этих ордонансах упомянуто о совершаемых пасторами и старейшинами генеральных обходах домов с целию опроса жителей об их религиозных понятиях, чтобы недостойные не могли подойти к причастию. Эти визитации в Женеве уже существовали на практике и раньше и вместе с отлучением составляли главную особенность романских реформатских общин от цвинглианских швейцарских общин. Теперь круг дел, подлежащих ведению Консistorии, расширился и придирчивость и строгость ее суда усилились. Она стала судилищем церковно-мирским. Она судит не только ростовщиков, но и торговцев, продававших свои товары выше установленной цены, домовладельцев, берущих слишком высокие цены за квартиры, врачей за высокий гонорар и т. п., и наказывает отлучением от причащения. Она наблюдает, чтобы не прокрались в город изгнанные из него. Она наблюдает, чтобы не были печатаемы и читаемы книги недозволенные или подозрительные. Цензуре ее подлежат все книги, предназначенные к печати. Консistorия просит Совет о том, чтобы в речах адвокатов не было слов соблазнительных и обидных, чтобы музыканты не играли по ночам пред домами видных людей, чтобы похоронной прислуге был сделан особый костюм; излагает правила о коммерческих сделках и т. п. Консistorия постановляет приговоры и по некоторым мирским делам, хотя и в интересах церкви. Она преследует за противодействие светскому правительству. Она проявляет свою власть даже за пределами Женевы: в 1562 г., узнав, что женевцы дурно ведут себя в Лионе, она просит тамошнего пастора составить список их, чтобы выгнать их из Лиона. Кальвин, конечно, был доволен таким возвеличением церковной власти. Но он не мог не заметить, что хотя государство более и более проникалось церковным духом, однако и церковь в лице своего главного учреждения, т. е. Консistorии, слишком далеко зашла в область мирских дел и являлась как бы обмирщенной. Это противоречило требованию (прямо выставленному в „Наставлениях“ 1543 г.) о разграничении власти и дел церковных от светских. Сознание этого противоречия в идее

церкви внесло колебания в планы Кальвина в последние годы его жизни. Но вообще церковное устройство Женевы было признано образцовым; Женева стала называться „священным городом“, „святою республикой“. Незначительный до Кальвина город стал теперь оказывать влияние на протестантские общины во Франции и в Швейцарии. Сила его влияния заключалась и в личности Кальвина, и в своеобразном строгом государственном, гражданском и церковном строе и Женевы, заведенном Кальвином. Личное влияние Кальвина в гражданской и церковной жизни Женевы было очень велико. Он был почти диктатором города. Но сила и влияние Кальвина простирались далеко за пределы Женевы. Во внешней политике Совет не только выслушивает его мнения и поручает редактировать важные и трудные дипломатические ответы, но и пользуется доставляемыми Кальвином сведениями, извлекает выгоду из его обширных заграничных знакомств, опирается на его авторитет в других городах. Так, в 1542 и 1543 гг. Кальвин принимает деятельное участие в переговорах Женевы с Берном о совместных владениях. Несколько позже Совет, опасаясь, что в договоре между германским императором и французским королем Берн и Женева не получат обеспечения против покушений Савойи, поручает Кальвину снестись со своими немецкими друзьями, чтобы на основании полученных сведений завязать переговоры с Берном о союзе. По просьбе Буцера Кальвин написал горячее обращение к германскому императору и чинам империи, созванным в Шпейер в 1544 г., приглашая их немедленно приступить к преобразованию церкви. При этом, опровергая возражения и нападки противников протестантства на недостатки последнего, Кальвин считает эти недостатки наследием от прошлого состояния церкви и указывает на следующие достигнутые улучшения: приняты меры для возвышения умственного и нравственного уровня пасторов; мирянам предоставлено надлежащее участие в церковной жизни; введены дисциплинарные законы; устранены идолослужение, суеверия и грубые внешние недостатки; разъяснено учение и многие обращены на путь истины. В 1546 г. Кальвин сообщает Совету тревожную весть, что в Швейцарии подозревают сближение Женевы с Францией и готовятся к войне против Женевы. Совет немедленно поручил Кальвину составить опровержение этого слуха и препроводить его в Берн. Сам Кальвин желал поддерживать мирные отношения как с сильным Берном, так и с Францией, но с тем, чтобы церковная и политическая независимость Женевы была неприкосновенна. Переписывался Кальвин и с главою Цюриха Генрихом Буллингером, почитателем и преемником Цвингли. В 1549 г. Кальвин отправился в Цюрих, там в публичном собрании вел беседу о таинствах и, благодаря осторожным, умно подобранным выражениям своих взглядов, ему удалось склонить к ним своих слушателей. Результатом этой беседы был *Consensus Tigutinus* или „взаимное соглашение в деле таинств предстоятелей Тигуриной (Цюрихской) церкви и Иоанна Кальвина“, сочинение, обсуждающее в 26 членах только учение об евхаристии и скоро одобренное всеми реформатскими кантонами. Вообще, ставши твердою ногой в Женеве, Кальвин домогался на основе своей системы соединить в одно вероисповедное общество всех реформаторов Швейцарии. Но эти домогательства не всегда увенчивались успехом. Так, в конце пятидесятых годов по его почину и при его содействии пасторы подчиненного Берну города Лозанны представили Бернскому правительству программу церковного управления, по которой Консистория в Лозанне должна была получить полную независимость от светского правительства и большую власть, нежели в Женеве (председательствует в Консистории пастор; право отлучения безапелляционное; снятие отлучения сопровождается публичным покаянием). По-видимому, эта программа была идеалом церковного устройства, который Кальвин желал, но не имел силы вполне осуществить в Женеве, равно как и в других реформатских общинах. Кальвин убеждал своего друга в Лозанне Вире крепко стоять в столкновении с Берном из-за этой программы. Но Берн не только не принял ее, а даже отрешил от должности пасторов. Да и в самой Женеве влияние Кальвина в иные годы,

особенно во время борьбы с перрэннистами, значительно падало, так что ему иногда приходилось жаловаться, что он слишком мало знает о сношениях правительства с Берном и другими швейцарскими городами. В своих отношениях к людям Кальвин сам вредил себе раздражительностью, резкостью тона и страстностью в столкновениях. Кроме швейцарских городов Кальвин оказывал значительное влияние на протестантов во Франции. Это влияние началось в половине сороковых годов. Из письма Кальвина к Лютеру в 1545 г. видно, что в это время французские протестанты колебались в выборе между Лютером и Кальвином. Но в половине пятидесятых годов хотя французские протестанты еще продолжают официально называться лютеранами, однако они уже вполне подчиняются авторитету Кальвина. Послания Кальвина ко вновь возникающим общинам протестантов во Франции имеют характер предписаний от имени женевской церкви. Руководителями французских общин становятся присылаемые из Женевы пасторы, которых не просто рекомендуют, но выбирают и ставят во французские общины. Эти пасторы представляют обстоятельные отчеты в Женеву, просят советов и указаний, и, по-видимому, они были снабжены широкими и определенными инструкциями, которые в случае надобности дополнялись или изменялись по указаниям из Женевы. Кроме того Кальвин своими советами и указаниями в письмах направлял церковную и гражданскую жизнь французских общин. Обращение бордосской церкви к Кальвину в 1558 г. показывает, как высоко ценили французские протестанты духовную власть Кальвина. Но с конца пятидесятых годов Кальвин разошелся с значительной частью французских протестантов в политических взглядах: они одобряли восстание с оружием в руках против Гизов; а он советовал обратиться к генеральным штатам, чтобы они назначили регентство, и добиться суда над Гизами. Он развил программу как религиозной, так и государственной политики очень умеренную. Хотя в принципе Кальвин и признает за протестантами право и обязанность сопротивления, но в начале шестидесятых годов в письмах к разным протестантским общинам он твердит одно: надо терпеть насилия, воздерживаться от крайностей, как захваты церквей или зажигательные публичные проповеди, располагать врагов в свою пользу уступчивостью и даже принижением и не подавать им ни малейшего повода к раздражению и насилиям, вообще рекомендует французским протестантам и их пасторам полное внешнее повиновение. А высокопоставленным вождям движения, напр. королю наваррскому Антуану Бурбону и (по смерти последнего) его вдове, он дает грозные наставления, резко осуждает их образ действия и предвещает разрушение всякому царству, не служащему Христу. В письме к адмиралу Колиньи он повторяет слова, сказанные им участникам амбуазского восстания: „стоит пролить одну каплю крови и прольются целые потоки ее по всей Европе“. Припомнивши кровавые события, совершившиеся в Западной Европе после смерти Кальвина: Варфоломеевскую ночь во Франции, крестьянские войны и тридцатилетнюю войну в Германии, нельзя не признать, какой широкий и проницательный взгляд имел Кальвин и каким высоким чисто государственным умом он обладал, как благоразумны были его советы и указания французским протестантам, и как жестоко последние поплатились за свое непослушание ему. Широта влияния Кальвина как церковного реформатора, а отчасти и как политического деятеля, обнаруживается в его переписке. Он вел переписку с коронованными особами, с выдающимися церковными и политическими деятелями, с пасторами и друзьями. Шли от него послания и к церковным общинам. В Швейцарии, во Франции и в Германии было много людей, которым он посылал письма по разным церковным, общественным и политическим вопросам и обстоятельствам. Как в письмах, так и в сочинениях отразились не одни только его богословские учения и мнения, не одни только взгляды на церковное устройство и на разнообразные церковные события и на церковных деятелей его времени, но и гражданские и политические его убеждения. Это и понятно: ведь Женева была не только церковною общиной, но и государством, политически

самостоятельной страной, хотя и маленькой по размерам, и Кальвин был душою не только женевской церковной общины, но и устроителем и первым лицом, почти главой женевского гражданства, а вместе с тем и международным деятелем. По своим политическим убеждениям Кальвин был республиканец, склонный к демократии, но не чуждавшийся и аристократии. Монархического образа правления он не любил, и в „Наставлениях“, а также в некоторых комментариях на ветхозаветные книги Свящ. Писания он изображает недостатки, свойственные монархам и деспотам. Полной демократии он тоже не сочувствует, так как и она ведет к деспотизму. Деспотизм и несдержанный произвол лица и деспотическая сила массы не могли найти одобрения в его духе, любившем свободу и независимость. Но Кальвин был политическим деятелем в малой мере и как бы по необходимости; главная сфера его деятельности была богословская и церковная; он был не государственный деятель, а церковный реформатор. Уже по этой причине для него церковь важнее государства, и государственный строй должен зависеть от церкви. Идеальная церковно-государственная программа Кальвина состояла в том, чтобы церковь, пользуясь полною самостоятельностью в своей области и владея постоянно поддержкой и охраной со стороны светского правительства, могла направлять и вдохновлять представителей последнего согласно требованиям закона Божия и свободно критиковать, порицать и карать их в случае нарушения ими правил этого закона, Идеалом государства для Кальвина служило царство или общество теократическое, на подобие ветхозаветного еврейского царства. Но на практике в Женеве, в церковном и государственном устройстве этой республики, ему удалось осуществить этот идеал только отчасти. Кстати заметим, что Кальвин и как богослов, и как церковный реформатор, и как государственный деятель больше тяготел к Ветхому, нежели к Новому Завету, больше был провозвестником закона Божия, нежели благодати Христовой. А это верный признак, что самый идеал его вероисповедный, церковный и государственный ниже идеала, открытого людям Христом в Евангелии и осуществленного в первенствующей Церкви в высокой степени. Кальвин, как и прочие протестантские реформаторы, отвергая извращения, излишние прибавки и злоупотребления, вкравшиеся в католичество в вероучение, в богословие, в церковное устройство, в обычаи и нравы Христиан, домогался восстановить христианство, проповеданное Христом и Апостолами, христианство библейское, и церковь первых веков; но никому из них не удалось выполнить эту задачу надлежащим образом. В вероучении и богословии протестантов получился совершенно чуждый библейскому христианству рационализм, и та же односторонняя рассудочность и связанное с нею пренебрежение ко многим потребностям религиозного чувства обнаружили в церковном устройстве и в богослужении их. Направленное против обрядовых излишеств католицизма упрощение богослужения у протестантов не похоже на безыскусственную простоту церковного устройства, церковной жизни и церковного богослужения древней Церкви. В отрицании церковной обрядности Кальвин пошел дальше Лютера. Однажды, заметивши значительное число собравшихся в храме в праздник Рождества Христова, Кальвин в проповеди упрекнул их, что он видит в этом проявление их прежних суеверий. В реформатских храмах нет ни алтаря, ни престола и никаких священных изображений, ни даже распятия, допущенного лютеранами. Но хотя в отрицании католицизма как в области вероучения, так и в обрядах и в церковном устройстве Кальвин превзошел в некоторых пунктах даже Лютера, однако, в своих сочинениях он относится к папе и к католическому духовенству и к католической церкви гораздо сдержаннее, деликатнее и хладнокровнее, нежели Лютер. Издевательств, насмешек, грубой и резкой брани, которыми Лютер постоянно осыпает папу и католическое духовенство в своих сочинениях, нет в сочинениях Кальвина, и это несмотря на горячность и раздражительность его характера и реформаторскую суровость и даже фанатизм. Лютер подчинялся порывам чувства, а Кальвин

руководился принципами. Выдержанность характера, нравственная суровость, строгость мысли, постоянство взглядов, государственный ум Кальвина были чужды Лютеру. Отличительные свойства ума Кальвина — ясность, твердость, логичность. Устойчивость и выработанность его характера обнаружались уже в том, что, не взирая на слабость здоровья, он еще со школьной скамьи усвоил привычку к постоянству в труде. До конца жизни Кальвин вставал около 5 ч. утра и трудился, будто бы, до полуночи. Кальвин проповедовал почти ежедневно; руководил деятельностью общества проповедников, не пропускал ни одного заседания Консistorии, участвовал в еженедельных заседаниях конгрегации пасторов, обсуждавшей богословские вопросы и церковные дела, вел важнейшие политические дела, писал сочинения, вел обширную переписку и проч. Кроме напечатанных сочинений о его трудолюбии свидетельствуют его различные рукописные произведения, хранящиеся в библиотеках Женевы и Цюриха. Большое количество его сочинений и высокие достоинства многих из них говорят также о сильном уме его, который отражался в его высоком и чистом лбе, в строгом и пронизательном взоре. Но тело его было не крепко, как показывали бледность и худощавость его лица, с длинной гладкой бородой. Несмотря на строгость и воздержность жизни, излишек умственного труда в сидячем (большею частью) положении истощил его силы. Удушье, лихорадка, ревматизм, подагра, мигрень, геморрой, болезнь почек — эти болезни почти все обнаружались в конце жизни, но некоторые из них уже давно гнездились в нем и постепенно его подтачивали. Он умер 27-го мая 1564 г.

Главнейшую особенность догматического учения Кальвина, отличающую кальвинизм от всех других христианских исповеданий, составляет его учение о безусловном предопределении. Предопределение Кальвин определяет, как вечное решение Божие касательно участи отдельных людей, и допускает, что одни единственно по благоволению Божию и без внимания к их делам (— так как не добрые дела составляют основание избрания, а наоборот, избрание есть основа добрых дел, однако без ущерба для правды, ибо все праведно, чего желает Бог —) предопределены к жизни, а другие к осуждению. В древности это учение было высказано блаж. Августином, но не было проведено им с такою последовательностью, как Кальвином. *Другая догматическая особенность заключается в учении Кальвина об евхаристии.* Его учение об евхаристии занимает средину между учением Цвингли и Лютера: с одной стороны он, как и Цвингли, исповедует, что хлеб и вино суть только видимые знаки, символы, которые представляют тело и кровь Христа; но с другой стороны он утверждает, что верующие по обетованию Христа действительно приобщаются Его тела и крови. На вопрос, как же в евхаристии предлагаются тело и кровь Христа, Кальвин в издании „Наставлений“ 1539 г. ответа не дает и даже сознается, что это слишком высокая тайна, чтобы ее можно было понять и высказать. Так как реальное присутствие Христа в таинстве было отринуто, а между тем действительное причащение тела и крови Его в евхаристии принималось, то на поставленный вопрос возможен только один ответ: Христос сообщается вкушающему хлеб и вино Своим духом или Своею силой. Действительно, в последнем пожизненном издании „Наставлений“ 1559 г. Кальвин говорит, что духом Своим Господь дает нам, чтобы мы были едино с Ним телом, духом и душою; посему дух Христов есть и связь, посредством которой мы соединяемся со Христом, и как бы некоторый канал, чрез который вводится в нас то, что Сам Христос есть и что Он имеет. Во „Второй защите“ против Вестфаля Кальвин упраздняет пространственное расстояние между телом Господа, находящимся на небе, и нашею душою тем, что Христос сходит к нам Своею силой. Учение Кальвина об евхаристии вызвало ученую полемику об этом предмете между Кальвином и лютеранами Вестфалем и Гессгусом. Кальвин и Лютер питали взаимное глубокое уважение друг к другу, выразившееся в похвальных отзывах Лютера о некоторых сочинениях Кальвина и о личности последнего, как человека ученого,

благочестивого и способного нанести смертный удар папству, и в наименовании Кальвином Лютера выдающимся апостолом Христовым, который своим служением и деятельностью более кого бы то ни было может восстановить чистоту Евангелия. Единственное письмо Кальвина к Лютеру в 1545 г., не дошедшее, однако, до последнего, живо выражает преклонение первого пред последним. Не в плохих отношениях был Кальвин и с Меланхтоном, которому он посвятил свое сочинение против Пигия и который высказал по этому поводу свое удовольствие. Напротив, о Цвингли Кальвин отзывался не благосклонно. Сочинение Цвингли „О провидении“, где изложено учение о предопределении, показалось Кальвину наполненным парадоксами. А учение Цвингли об евхаристии он прямо признал ложным и вредным и оспаривал его еще во время своего пребывания во Франции, где многие приняли это учение с большою охотой. По взгляду Кальвина, высказанному в письме к Зеведею в 1539 г., Цвингли чрезмерно был проникнут желанием искоренить заблуждение о телесном присутствии Христа в евхаристии и чрез это упустил из вида или, по крайней мере, затемнил положительную сторону — идею общения со Христом. В письме к Фарелю в 1540 г. Кальвин жалуется, что жители Цюриха дурно поступили, отдавши предпочтение Цвингли пред Лютером. В письме к Вире в 1542 г. он называет взгляд Цвингли на таинства нечестивым. При этом Кальвин высказал предположение, что может быть в позднейших сочинениях Цвингли видоизменил свое учение, сознавая, что он читал не все произведения Цвингли. Из сказанного видно, что по вопросу об евхаристии Кальвину скорее можно было ожидать нападений со стороны цвинглиан, а не лютеран. Но случилось обратное. Желая, чтобы протестантские церкви жили в единении, полагая, что ученые и благочестивые люди могли бы соединиться, чтобы выработать одно вероисповедание христианского учения, мечтая даже о созвании вселенского протестантского собора с целью осуществить святое общение членов Христовых и разделяя, быть может, взгляд Лютера, что в учении об евхаристии спорящие: партии могли бы примириться и соединиться, Кальвин в 1549 г. в Цюрихе устроил по вопросу о причащении соглашение своего учения с учением цвинглиан. Это соглашение было выражено в членах, напечатанных в 1551 г. и изданных под именем „Тигуринского Соглашения“. Так как оно очень скоро было принято всеми реформатскими общинами в Швейцарии и в других странах, то учение об евхаристии но отделяло уже цвинглианских общин от кальвиновых. Но за то это согласительное „Исповедание“ и самый факт соглашения Кальвина и его последователей с цвинглианами вооружили против Кальвина и кальвинистов лютеран. Лютер и Цвингли резко разошлись именно из-за учения Цвингли об евхаристии. Из-за него же продолжалось разъединение и между цвинглианами и лютеранами. Соглашение в этом учении Кальвина с цвинглианами подало лютеранам основание полагать, что Кальвин и его последователи в учении об евхаристии — те же цвинглиане. Лютера в это время уже не было в живых, но против Кальвина и „Тигуринского Соглашения“ выступили соратники и последователи Лютера. Меланхтон, не взирая на свое расположение к Кальвину и на свою мягкость и уступчивость, не одобрил „Тигуринского Соглашения“, отчасти и потому, что в нем есть учение о предопределении. Вестфаль начал в 1552 г. борьбу маленьким сочинением, в котором он призывал лютеран к оружию. Борьба со стороны лютеран скоро сделалась яростной и проявилась не в одних только сочинениях, но и в неприязненных действиях. Лондонская реформатская община, выселившаяся из отечества, ставшего негостеприимным для нее после вступления на престол католички Марии, не была принята ни в Германии, ни в Дании. Вестфаль назвал этих переселенцев мучениками дьявола; а Бугенгаген объявил, что протестанты скорее будут терпеть папистов, нежели их.

Только в Данциге и Эмдене переселенцы нашли прием. Возмущенный этим, Кальвин начал борьбу и написал много полемических сочинений против Вестфаля и Гессгуса.

В этой борьбе принимали участие и другие лица; однако Меланхтон, несмотря на

настойчивую просьбу Кальвина, хранил во время этого спора необъяснимое молчание. Но и после этого столкновения, в котором отчуждение лютеран от кальвинистов обнаружилось не менее резко, чем их неприязнь к цвинглианам, Кальвин не терял еще надежды на примирение и единение с лютеранами, так как в 1556 г. он желал для достижения этой цели устроить съезд. При всем том соглашение и соединение реформатов (как цвинглиан, так и кальвинистов) с лютеранами не состоялась. Должно заметить, что в „Тигуринском Соглашении“ Кальвин выразил свой взгляд на евхаристию не так отчетливо, как в „Наставлении“ и в специальном сочинении об евхаристии. Часто встречающиеся в „Тигуринском Соглашении“ отрицания чисто лютеранского и католического понимания евхаристии суть приспособления Кальвина к цюрихским цвинглианам, сильно возмущенным лютеранами. Но это не значит, чтобы Кальвин при этом отвергнул свое прежнее учение и принял цвинглианское.

Центром кальвинизма при жизни Кальвина была Женева. Таким же центром кальвинизма вместе со всею французской Швейцарией остался этот город и после Кальвина. Кроме Швейцарии кальвинизм распространился в Голландии, а позже в бывших южно-африканских республиках — Трансваале и Оранжевой, населенных выходцами из Голландии, бурами.

Затем кальвинисты были издавна и существуют доселе в Англии и во Франции. Есть они и в Соединенных Северо-Американских штатах. В Польшу и Литву кальвинизм проник еще при жизни Кальвина в царствование Сигизмунда Августа (1548—1572 г.), сочувствовавшего протестантизму. Лютер посвятил ему свой перевод Библии, а Кальвин — толкование на послание к Евреям и прислал ему в дар свою догматическую систему. Кроме короля кальвинизм широким и быстрым распространением в Польше и Литве был обязан князю Николаю Радзивиллу Черному. Потомок знаменитых православных князей, — он во время пребывания своего за границей заразился учением Кальвина и Цвингли в 1553 г. Владелец многочисленных имений и богатейших староств, первый в государстве вельможа, великий маршал и канцлер литовский, родственник и друг короля, второй король и правитель королевства, — Радзивилл все свои связи, силы, средства и власть употребил на обращение литовцев в кальвинизм. Он вызвал из-за границы и Польши выдающихся проповедников, которые разъезжали по всей стране, поучали народ и своею образованностью и вкрадчивостью затмили ксендзов, так что даже иные из этих последних стали кальвинистами. Во многих городах он основал школы, устроил типографии для печатания кальвинистических сочинений, построил много кирок или же обратил в кирки православные храмы и католические костелы, помогал и покровительствовал принимавшим кальвинизм, вообще употреблял все возможные средства для распространения этого исповедания. Кроме того, кальвинисты привлекали к себе строгою нравственностью. Скоро огромное большинство католиков, а также и множество православных сделались кальвинистами. В столице Литвы, Вильне, кальвинизм стал господствующим исповеданием, а также чрезвычайно усилился и в других городах, местечках и селениях Литвы. Но после смерти Радзивилла Черного в 1565 г. и Сигизмунда Августа в 1572 г. кальвинизм уже не имел столь сильных покровителей в Литве и Польше. Началась продолжительная и упорная борьба против него католиков и особенно иезуитов, и с течением времени он ослабел.

В России кальвинисты в то время были в Архангельске и в Москве, но было их там мало. В настоящее время в России реформатские общины, достаточно численные, чтобы иметь храмы, есть только в больших городах. Вообще в России их немного.

А. Беляев

Калькар (Kalkar), Христиан Андреас Герман, — датский богослов и церковный историк (1803—1886г.). Сын стокгольмского раввина Симона К.; первые годы провел в Касселе, по смерти отца (1812 г.) переселился на жительство в Копенгаген, где в 1823 г., под влиянием епископа Munster'a, принял лютеранство; в копенгагенском университете, куда поступил студентом в 1819 г., первоначально занимался юриспруденцией, с переменою же религии посвятил себя богословским наукам; по окончании курса (1826 г.) в течение долгого времени (1827—1843 г.) занимал должность сначала адъюнкта, а потом старшего учителя в кафедральной школе г. Одензе, где преподавал языки (латинский и еврейский) и Закон Божий, зарекомендовав себя здесь усиленною литературною деятельностью и организацией „библейских чтений»; в 1833 г. в Киле удостоен степени доктора философии, в 1836 г. в Копенгагене — доктора богословия; в 1842 г. был командирован на королевский счет за границу для разысканий в архивах и библиотеках материалов по истории реформации в Дании; с этою целию посетил Голландию, Бельгию, Англию, Францию, Испанию и Германию и возвратился домой с ценными приобретениями; в 1843 г. получил место приходского пастора и приступил к разработке добытых им во время командировки богатых материалов; но опустошительный пожар (в 1849 г.) истребил вместе с обширною библиотекой весь собранный материал и многие начатые работы; в 1868 г. К. оставил пасторское место и переселился в Копенгаген, дабы всецело посвятить свои силы делу миссии и литературным занятиям; с 1861 по 1873 г. К. стоял во главе датского миссионерского общества, с 1871 г. по 1886 г. занимал должность цензора на богословских служебных экзаменах. *Литературная* деятельность К. была весьма почтенна. В бытность учителем им изданы: „Руководство к изъяснению Ветхого Завета“ (2 т. 1836—38 г.), доведенное им до книги Судей; „Чтения по библейской истории“ (2 т. 1837—39 г.); „История апостольской церкви“ (1840 г.). Кроме сего он состоял соредактором „Христианского церковного журнала“ (1832—35 гг.) и сотрудником „Stemmer fra den danske Kirkes Reformationstid“ (1836 г.). По возвращении из-за границы принимал участие в издании „Назидательной книги для христиан, предназначенной к употреблению при частной и домашней молитве“ (1844 г.), в 1845 г. на средства „Ученого общества“ выпустил в свет том „Актов, относящихся до истории Дании в период реформации“; в течение 1856—1885 гг. издал 4 тома „Картин из истории царства Божия“. В позднейшее время К. занимался преимущественно историею миссии; плодами этих занятий были сочинения: „Христианская миссия среди язычников“ (2 т. 1879 г.; переработка двух прежних сочинений: „Истории евангелической миссии“, 1857 г., и „Истории римско-католической миссии“, (1862 г.); „Израиль и церковь“ (1881 г.; переработка сочинения: „Миссия среди Иудеев“, 1868 г.); „Деятельность церкви среди магометан“ (1884 г.). Из ученых трудов К. на первом месте должен быть поставлен изданный им вместе с проф. Германсенем и др. новый перевод всей Библии (Bibelen ell. hellige Skrift, raany oversat af Grundtexten), снабженный введением, примечаниями, литографиями и картами, известный под именем „Pragtbibelen“ (1844—47 гг.). Кроме того известны две его диссертации: „Песнь Девворы» и „Плач Иеремии»; „Questionum Biblicarum specimina» (1835) и премированное голландским обществом „Охрана христианства» программное сочинение о „Иудейской теократии“ (Лейденъ 1842). К. принимал участие в ревизии авторизованного перевода книг Ветх. Завета. Как богослов, К. стоял ближе всего к Минстеру и Мартенсену, но обладал более широкими церковными взглядами, отразившимися между прочим на дружественном отношении его к церковно-политическим реформам и к „Евангелическому союзу“. К. до конца жизни сохранил свежесть духа, способности, рабочую силу и живой

интерес к духовным и церковным вопросам. Последние труды его по истории миссии, при всех своих достоинствах, страдают „недостаточною разборчивостию в выборе материала, недостатком критики и глубины исследования“.

П. Р-в

Кальмет Августин — ученый историк и экзегет. Он родился 26 февраля 1672 года в Месниль-ля-Горнь (Mesnil-la-Horgne) (в Лотарингии); в 1688 г. был принят в орден бенедиктинцев, в конгрегацию св. Ванна; состоял в бенедиктинском аббатстве в Мюнстере (в Эльзасе), откуда ездил в Париж, чтобы закончить предпринятый им громадный комментарий на Библию и для наблюдения за печатанием своего труда. В 1718 г. Кальмет, в награду за свою ученую деятельность, доставившую ему широкую известность, получил аббатство св. Леопольда в Нанси; через 10 лет был назначен настоятелем аббатства в Сеноне (в Лотарингии), где и оставался до смерти, отклонив неоднократные предложения принять епископский сан; скончался в 1757 г. в Париже. Кальмет был неутомимым ученым работником, написав и единолично, и при участии других бенедиктинцев много обширных и многотомных исследований, которые не утратили значения до настоящего времени. Из этих исследований отметим наиболее замечательные: 1) *La Sainte Bible en latin et en français avec im commentaire littéral et critique sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Париж 1707—1716 г., 28 тома в 4°; 2-е изд. 1714—20 г., 26 томов в 4°; 3-е изд. пересмотр. и исправл. Париж 1724—1726 г., 8 томов в лист. Этот комментарий пользовался большим авторитетом у католиков. 2) *Histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Париж 1716 г., 2 тома в 4°; 1770 г. 5 том. в 4°. В этом труде излагаются события от сотворения мира до разрушения Иерусалима римлянами. 3) *Dictionnaire hist., crit., chronol., géorg. et littéral de la Bible*, Париж 1722—28 г., 4 тома в лист; 2-е изд. — Париж 1730 г., 4 тома в лист; Женева 1730 г., 4 тома в 4°; Тулуза 1783 г., 6 томов в 8°; в „Энциклопедии» Миня — 4 тома в 4° (Париж 1845—1846). 4) *Histoire universelle sacrée et profane*, Страсбург 1735—71, 17 томов в 4°, из которых сам Кальмет написал только первые 8 томов. 5) *Histoire ecclésiastique et civile de la Lorraine*, Нанси 1745—57, 7 томов в лист. Это лучшее сочинение о Лотарингии; 4-й том его под заглавием: „Bibliothéque Lorraine“ был переиздан в Нанси 1751 г. в лист. 6) *Commentaire littéral, historique et moral sur la regle de St. Benoit*, и пр. В 1733 г. Кальмет представил в Королевскую библиотеку точную копию с священной книги индусов „Веды“.

Н. В. П-в

Кальнофойский Афанасий, инок Киево-печерской лавры. Он известен следующим своим сочинением, которое издано было на польском языке в Киеве в 1638 г., по благословию Петра Могилы, и которое являлось как бы продолжением и дополнением Патерика Сильвестра Коссова: „Тератургима, или чудеса, совершившиеся как в самом Печерском монастыре, так и в обеих его пещерах“. Автор о своей книге, посвященной князю Илье Святополковичу Четвертинскому, замечает, что она „поступила в станок типографского художества после доброго полирования в могилянском атенее», т. е. была процензурована и тщательно исправлена в могилянском коллегиуме (м. *Макарий*, История русской церкви, т. XI, кн. II, Спб. 1882, стр. 569). Так как книга написана с полемической целью — опровергнуть клеветы униатов и иезуитов, будто бы в православной церкви нет более чудес, то автор довольно подробно останавливается на современных ему чудесах (1594—1638 гг.), которых насчитывает 64. Кроме того, в книге есть любопытные исторические данные о Печерском монастыре: 1) Топографическое описание Лавры, Ближней и Дальней пещер с планами (помещено в „Описании Киево-печерской лавры“ 1826 г., прилож. № 32, стр. 146—155) и 2) надписи с надгробий положенных в пещерах благодетелей обители (напечатаны в „Сборнике материалов для исторической топографии Киева“; изд. Врем. Комиссии для разбора древних актов при Киевском, Подольском и Волы́йском губернаторстве, Киев 1874, отдел II, стр. 27—43). Кальнофойский же дополнил и издал составленную Иларионом Денисовичем брошюру на польском языке: *Parergon co#769;do#769;o obraza Bogo odzice o emnastyru kupiatickim*, Kiow 1638 (Описание чудес Купятицкой иконы Божией Матери).

А. В. П-в

Кальпа см. „Энц.“ II, 1149.

Калязинский монастырь

Калязинский монастырь находится близ города Калязина, Тверской губернии, в 18 верстах от города Кашина. Основателем его был преподобный Макарий, первый игумен этого монастыря. Он происходил из рода дворян Кожиных. Название монастыря, а отсюда и города в житии преподобного Макария объясняется так. Недалеко от места основания монастыря был землевладелец Иван Коляга. Обеспокоенный основанием новой обители, опасаясь, что все земли, смежные с нею, отойдут со временем к этой обители, Коляга несколько раз искал случая убить основателя нового монастыря. Лишившись впоследствии всего своего семейства и сам впадши в тяжкую болезнь, Коляга просил прощения у преподобного, постригся в его монастыре, которому отдал и все свои земли. Основание монастыря относится к концу первой половины XV столетия. Препод. Макарий, основатель обители, скончался 17 марта 1483 года. Мощи его обретенны были в 1521 году, а причислен он к лику святых русской церкви собором 1547 г. Калязинский монастырь и. после смерти своего основателя продолжал быстро развиваться и пользовался особым покровительством со стороны царствующих особ. В 1553 г. посетил монастырь царь Иоанн Грозный и пожертвовал монастырю все земельные владения князя Горбатова. Посетил монастырь в. 1599 г. и царь Борис Годунов, соорудивший серебряную раку для мощей пр. Макария. В смутное время Михаил Скопин-Шуйский нанес под стенами обители поражение скопищам Сапеги и Лисовского (14 авг. 1609 г.) и был торжественно встречен игуменом Феодосием и братиею. В 1610 г. монастырь был разграблен Лисовским, причем даже рака преподобного была рассечена на части и увезена в Польшу. Первый царь из дома Романовых посетил обитель в 1619 г. Он и отец его патриарх Филарет Никитич пожертвовали в обитель два колокола. В 1653 г. довольно продолжительное время в монастыре прожил патриарх. Никон вместе с царским семейством, спасая его от свирепствовавшей тогда в России моровой язвы. После этого посещения братский корпус в монастыре стал называться царским, а настоятельский — патриаршим. Царица Мария Ильинична исходатайствовала в 1655 г. монастырю архимандрию. В 1767 г. посетила монастырь императрица Екатерина II во время своего знаменитого путешествия по Волге. По штатам 1764 с. Калязинский монастырь отнесен к первому классу; на содержание настоятеля и братии положено отпускать 550 р. 17 к., на прочие нужды монастыря 1114 р. 39 к. В XVIII и первой половине XIX столетий архимандритами монастыря часто были ректора тверской дух. семинарии. Из храмов монастыря заслуживает особого внимания Троицкий собор, построение которого было начато в 1654 г. В этом храме сохранились прекрасные фрески, писанные царскими изографами XVII века. Некоторые из них после повреждены при пробитии новых окон в храме. В настоящее время предположена полная реставрация их по указаниям С.-Петербургской Археологической Комиссии. Из предметов старины в обители особенно замечательны: покров на мощи с шитым изображением пр. Макария, вышитый в 1593 г., хотя и подновленный; кипарисовый крест, находившийся по преданию в келье преп. Макария, шитая плащаница 1600 г. и др. — Из рукописей замечательны: пергаментный устав XV в, которым по преданию пользовался преп. Макарий, и лицевая псалтырь XVI столетия. В монастыре находится довольно богатый архив. В монастыре погребены: Серапион, митрополит сарский и подонский, и Арсений Верещагин, архиепископ ярославский и ростовский.

В. Колосов

Калям см. „мутазилиты“, а пока чит. у проф. *С. С. Глаголева*, Ислам (Св.-Троц. Сергиева Лавра 1904), стр. 134. Здесь автор не соглашается с мнением *И. Кр. Жузе* в его диссертации „Мутавиллиты“ (стр. 60—61), что калям возник под влиянием христианской догматики и христологических споров, но г. Жузе продолжает защищать свое толкование в „Прав. Собеседнике“ 1905 г., X, стр. 373—374. Подробности ниже.

Н. Г.

Камальду(о)льский орден

Камальду(о)льский орден — католический монашеский орден, основанный в 1018 г. Ромуальдом, из рода герцогов раввенских (950—1027 гг.) в Camaldoli, Campus Maldoli — дикой равнине на Апенинском полуострове, верстах в 50 от Флоренции, в противовес недостаточно строгой монашеской жизни бенедиктинцев и с целью восстановить древнее восточное отшельничество. Из многочисленных групп или монастырей, составившихся из последователей Ромуальда, монастырь Камальдоли остался наиболее верен суровым традициям знаменитого раввенского подвижника. Первое писанное правило камальдульского ордена относится к 1102 г. и составлено четвертым „майором“ Рудольфом, основавшим в 1086 г. и женское отделение ордена в S. Pitro di Lico в Mugello (Mucellano) в Тоскане (ныне нет). Оно уже умеряет первоначальные требования, обязывавшие членов ордена сохранять абсолютное уединение, позволяя монахам собираться вместе для духовных упражнений, заключающихся особенно в молитвах, распеваемых монотонным голосом; оно предписывает частые посты, воздержание от употребления мяса и вина. Монахи этого ордена носили белое платье. Настоятель монастыря Камальдоли, который был в то же время и суперьером (главою) всего ордена, имел титул „майора“. По образцу мужских были основаны потом и женские монастыри этого ордена. Монастыри св. Михаила и св. Матфея муранского, около Венеции, скоро прославившиеся своими богатствами, — вместо отшельнической — завели у себя общинную жизнь монахов и в выборе „майора“ чередовались с монастырями, организованными по первоначальному типу. Попытка вернуться к аскетизму была впоследствии предпринята членом камальдульского ордена Амвросием де-Портико и одобрена папою Евгением IV (1431 г.) и Павлом Юстиниани, настоятелем Камальдоли при папе Льве X (1520 г.). Эта реформа повела к отпадению от ордена многочисленных его монастырей, которые начали независимое существование. В 1529 г. главная резиденция ордена была перенесена в Сан-Сальвадорский монастырь, около Перузии. Частью рассеявшийся, частью вновь восстановленный в бурное время, разразившееся над конгрегациями в конце XVIII в., камальдульский орден сохранился до последних дней. Папа Григорий XVI принадлежал к этому ордену [собственно к муранской конгрегации].

Н. В. П-в

Каматир Андроник — византийский писатель — богослов XII в., занимавший должность епарха (обер-полицеймейстера) Константинополя и состоявший в родстве с императором Византии Мануилом Комнином, по совету которого написал между 1170—1175 годами полемическое сочинение „Священное Оружехранилище“ (Ἱερὰ Ὀπλοθήκη). Этот труд имеет сходство с полемическим трудом Евфимия Зигавина „Паноплия“ как по содержанию, так и по плану. По примеру Зигавина, который начинает свой труд похвалой Алексею Комнину, и Андроник Каматир в предисловии прославляет императора Мануила Комнина, называет его духовным отцом своего труда, а себя — только переписчиком и составителем пролога и эпилога. Но, разумеется, это заявление автора нельзя понимать буквально. Затем, труд Андроника имеет полемический характер, как и „Паноплия“, но значительно уступает ее в составе содержания, так как направлено только против латинян и армян. Первая часть „Священного Оружехранилища“ содержит диалог императора с римскими „кардиналами“ (καρδινάλιοι) об исхождении Св. Духа, собрание изречений отцов, свидетельствующих в пользу православного учения, и ряд силлогистических аргументов, заимствованных из сочинений предшествующих писателей, полемизировавших с латинянами, — Фотия, Никиты Византийского, Евстратия, Евфимия Зигавина, Николая Мефонского. Таким же образом составлена и вторая часть труда — с тем только различием, что здесь автор опровергает монофизитство, монофелитство, докетизм и пр., представляя аргументы логического характера и из творений святых отцов. По изображению автора, император, беседующий с кардиналами, во всех случаях остается победителем, при чем по местам ведутся пространные речи о его достоинствах. Отсюда является естественное предположение, что сочинение составлено с целью прославления церковных деяний и богословских трудов Мануила Комнина. На это отчасти указывает и полное заглавие сочинения, сохранившееся в некоторых рукописях в таком виде: „Сочинение Андроника Севаста, по отцу Каматира и по матери Дука, составленное и изложенное по методу, учению, познаниям и приказанию богомудрого великого царя, порфирородного и автократора кир — Мануила. Комнина, который назвал книгу Священное Оружехранилище. Тем не менее сочинение имеет значение, — и можно лишь пожалеть, что оно и теперь еще не издано в полном виде. В византийскую эпоху оно признавалось ценным. Историк Георгий Пахимер свидетельствует (II, 31; Bonnæ) о его большом значении, а Никифор Влеммид в похвалу сочинения говорит, следующее: „книга представлялась почтенной и достойной внимания для современных (автору) ученых мужей, а потом и в наше время (XIII в.) весьма известна и примечательна, и никто, даже из людей совершенно не беспристрастных, никогда не осмелился сказать против нее слово“ (*Allatius, Geaecia orthodoxa* I, 4). Из рукописных экземпляров труда известны Московской Синодальной библиотеки № 353, библиотеки св. Марка в Венеции № 158 и Мюнхенской 229 (XIII в., fol. 1—309). В последнем экземпляре труд Андроника Каматира предваряется ямбическими стихами протокуропалата Георгия Скилицы, в которых раскрывается его значение.

И. И. Соколов

Каменский Н. Т.

Каменский, Никиф. [Тим.](#), протоиерей, ныне Никанор, архиепископ варшавский и привислянский, см. „Энци.“ I, 1097, V, 349.

Каменский монастырь

Каменский монастырь, екатеринб. епархии, ср. „Энци.“ V, 353.

„Камень веры“ митрополита Стефана Яворского

„Камень веры“ митрополита Стефана Яворского. „Камень веры“ это — догматико-полемический труд, составленный митроп. Стефаном Яворским в защиту православной церкви от враждебных нападений на нее со стороны протестантов. Явившееся из-под пера автора в эпоху императора [Петра I](#), в самый разгар совершавшегося в русском народе реформаторско-прогрессивного движения в области как общественно-политической, так и религиозно-церковной жизни, — творение Стефана Яворского в высшей степени отвечало потребностям своего времени.

Известно, что инославная религиозная пропаганда в нашем отечестве никогда не достигала такой интенсивной силы и не сопровождалась таким ощутительным успехом, как в царствование императора [Петра I](#). Явившись на Русь в качестве учителей и руководителей русского народа в области наук и искусств и пользуясь благосклонным покровительством правительства и законодательства, иностранцы скоро ориентировались в своем положении и взяли в свои руки все нити духовно-интеллектуальной жизни русского народа: они давали направление политике, литературе и школе.

Естественно, что и религиозная сторона жизни русских не могла остаться закрытою для иноземного влияния: сближение наших предков с иностранцами в общежитии и на почве научно-просветительных интересов обуславливало возможность соприкосновения с ними и со стороны вероисповедных убеждений. А так как из пришлых на Русь иноземцев немцы-лютеране пользовались преимущественною религиозною свободою сравнительно с представителями других исповеданий, то опасность православию могла угрожать прежде всего с их стороны. И, действительно, протестантские идеи в названное время нашли себе благосклонный прием и широкое распространение во всех слоях русского народа: из приверженцев нового немецкого учения образовалось в Москве особое вольнодумное общество во главе с Димитрием Тверитиновым. Более десяти лет тверской „чернослободец“ вел свою преступную деятельность распространения лютеранских мнений среди своих современников при самых благоприятных условиях: царивший в обществе дух свободы и веротерпимости ограждал его от внешней кары, а унаследованные от предыдущих веков религиозное невежество и безотчетность в верованиях представляли самую удобную почву для насаждения в русском народе разных еретических мыслей.

Таким образом, эпоха [Петра I](#), благодаря значительному приливу в наше отечество иностранцев и сравнительно свободному положению их в отношении веры, вызвала заметное брожение в религиозных убеждениях части русского общества и создала особенные условия для апологетически-просветительной деятельности православного духовенства: последнему необходимо было выступить на защиту православной церкви и исконных верований русского народа во всеоружии умственной силы и богословского знания. Волновавшие в начале XVIII в. русское общество еретики, заразившиеся от своих учителей-лютеран рационалистическим духом и усвоившие у них привычку рассудочного отношения к догматам веры, полагали свою силу именно в умственном перевесе над православными, считали себя, по словам м. Стефана Яворского, „паче всех мудрейшими и смысленнейшими“.

Таким образом, в царствование императора [Петра I](#), благодаря новым условиям умственно-религиозной жизни в нашем отечестве, была настоятельная необходимость в научно-богословских средствах борьбы с распространившимися в обществе протестантскими идеями. Нужда в обстоятельных политических сочинениях против иноверия живо чувствовалась современниками. Так, И. Т. Посошков в письмах к м. Стефану Яворскому говорил: „а для самого

совершенного пастырского разума надобно собрать от самого начала все ереси: коя какова была, и в кои времена и от чего началась и чем кончилась, и что в ней было противности святей восточной церкви, такожде, как и от чего лютерская и калвинская и каталитская и униатская вера началась и на чем те еретические веры утверждены, что по сие время они стоят в своих бытностях непоколебимо, такожде и наша благочестивая вера что при тех верах правости в себе содержит и чем коя вера от нас разнствует. И, ереси объявляя, объявить и нашу благочестивую веру, на чем она утверждается и учинить ей твердую ограду, еже б единые дыры не оставить коя б неограждена была, или отпор не учинен был“...

Этой настоятельно-существенной потребности времени и удовлетворял вполне „Камень веры» м. Стефана Яворского.

По своему содержанию это — огромный труд, заключающий в себе целую систему православного полемического протестантского богословия. Кроме вступительных частей, он состоит из 12 отдельных трактатов: о св. иконах, кресте, мощах, евхаристии, призывании святых, душах святых, „благотворении преставльшимся“, преданиях, литургии, постах, благих делах и о наказании еретиков. При этом каждый трактат содержит в себе две части: положительную, посвященную раскрытию и доказательству православного учения, и полемическую, содержащую в себе опровержение протестантских возражений против тех или других православных истин. При чтении „Камня веры“ читатель невольно изумляется обилию и богатству имеющегося в нем догматико-полемического материала: на страницах творения Яворского затрагивается и решается такая масса вопросов догматического, канонического и церковно-исторического характера, что с этой стороны оно не имеет другого равного себе произведения в русской богословской письменности. Производит также впечатление и разнообразие приемов раскрытия содержания: кроме многочисленных цитат из Свящ. Писания и святоотеческой литературы, встречается немало и научных доводов, заимствуемых из философии, психологии, логики и истории. Но едва ли не самую характеристическую особенность „Камня веры“ в отношении к содержанию составляет его схоластически-рассудочный характер: доводы от разума автор особенно любит и отводит им весьма видное место в своем сочинении. Но при всем том последнее не превращается в сухой и отвлеченный труд: трактаты „Камня веры“ читаются легко, без напряжения. Язык сочинения — живой, ясный, богатый образами и сравнениями. Тон полемики Яворского с протестантами — страстный, одушевленный, по местам неумеренно резкий и бранчивый.

„Камень веры“ — сочинение не самостоятельное: оно составлено на основании главным образом трудов католических богословов Беллярмина и Бекана [см. „Энци.“ II, 364—369]. Заимствования из означенных источников встречаются во всех трактатах творения Стефана Яворского, хотя и в не одинаковой степени. Более всего близки по своему содержанию к католической литературе отделы: о благих делах, преданиях, молитве за умерших и о наказании еретиков; наименее — трактаты о св. иконах и кресте. Впрочем, заимствования не простираются до рабской зависимости автора от своих источников: наряду с буквальным и близким воспроизведением текста сочинений католических богословов встречаются в „Камне веры“ и самостоятельные отделы, обнаруживается и творчество писателя. Так, из сочинений Беллярмина и Бекана заимствуются иногда только общие положения и мысли, развиваемые в подробностях самостоятельно; весьма часто допускаются сокращения или дополнения готового содержания; изменяется порядок в изложении мыслей; игнорируются подробности содержания, имеющие специальный интерес в первоисточниках и, наконец, устраняются явно католические тенденции последних.

Но при всем стремлении митроп. Стефана Яворского сохранить чистоту и неприкосновенность православного учения, вследствие обильного пользования автором

католическими источниками, влияние последних на догматические воззрения „Камня веры“ сказалось весьма заметно. Так, оно выразилось: а) во взгляде на добрые дела, как заслуги человека пред Богом, б) в учении о мотивах нравственного добра, в) об оправдании, как внешнемеханическом изменении душевного настроения человека, г) о предания в широком смысле, д) о догматическом несовершенстве Свящ. Писания, о „долге наказания временного“ и ж) о смертной казни еретиков.

„Камень веры“ в своей литературной истории вполне разделит участь своего автора, митроп. Стефана Яворского. Как последний при своей жизни пользовался уважением и осыпался восторженными похвалами со стороны одной части русского общества (партии старины) и вызывал сильные порицания и горькие упреки другой (партии реформ), так точно и литературный богословский труд митроп. Стефана Яворского встретил неодинаковый прием у современников. Одни ставили его весьма высоко, самым благоприятным образом отзывались о его достоинствах и придавали ему громадное значение в борьбе с протестантством. Так, Феофилакт Лопатинский, архиеп. тверской, отзывался о „Камне веры“: „сужду книгу сию быти не токмо полезную правоверным на утверждение в догматах православные христианския церкви, на возражение же богохульных еретических языкоболий, но и весьма потребную». Современник Стефана Яворского Посошков говорит о его „Камне веры“: „ради утверждения в вере, и ради охранения от люторские и кальвинские и от прочих иконоборцев напечатать книг колико надлежит Камень веры, иже блаженной памяти Преосвященный Рязанский митрополит Стефан Яворский сочинил, и книг по пятишта в школу отослать; и чтоб тот многоценный камень желающие пресвитерства затвердили его на память, чтобы о всяком ответе помнить изуст сказать. Такожде и иноки, желающие во благочестии жить, а негли случится коему во Архиереях быть, и в том сане будучи весьма паче пресвитерскаго той святой Камень во успех имети, чтобы тым каменем могли изустно еретическия челюсти сокрушати“.

Но кроме панегирических отзывов о „Камне веры“, после его появления, возникла целая полемическая литература против него. Таковы сочинения: 1) явившееся в 1729 году под именем Буддея *Epistola apologetica pro ecclesia Lutherani Javorskii...* 2) неизвестного автора *Genius Staphani Javorskii...* Ап. 1730, 3) *Бюльфингера Staphani Javorskii metropolitae Reanensis et Muomiensis Discursum de poena haereticorum...* Ап. 1731 и 4) „Молоток на Камень веры“. При этом не излишне отметить, что на защиту „Камня веры“ от нападений Буддея выступил латинский монах Рибера в своем сочинении: *Responsum antapologeticum ecclesiae cotholicae contra columniosas blasphemias Ioannis Francisci Buddei...* Ап. 1731.

Но справедливость требует сказать, что полемическая литература против „Камня веры“ не содержит в себе подробного и серьезного разбора сочинения Стефана Яворского: она ограничивается или слабыми замечаниями на некоторые положения вступительных частей „Камня веры“, или направляется против личности митрополита Стефана Яворского, несправедливо обвиняя его в чрезмерной привязанности к католической церкви и отождествляя его с деятелями латинской пропаганды в России. Исключение составляет только небольшой труд Бюльфингера, который содержит в себе серьезную критику трактата о наказании еретиков, — этого, действительно, слабого отдела в содержании „Камня веры“.

Наконец, заслуживает внимания и внешняя судьба „Камня веры“. При своем появлении на свет он имел громадный успех. Об этом Феофилакт Лопатинский говорил так: „Высочайшия власти повелением напечатанну (книгу „Камень веры“) не в многих днех раскупиша, и которые не возмogli обрести ея, молиша, да паки напечатана будет. Вторицею тояжде Высочайшия власти манием напечатася, и виждь, много ли книг остается? Во еже бы всех удовольствовати, потребно есть еще многажды ту книгу печатати; и друкари ее могут только книг сих изобразити, колико их требует ищущих желание». И действительно, первое издание „Камня

веры“ (1728 г.) в 1.200 экземплярах быстро разошлось в народе: — чрез три месяца потребовалось вторичное его издание.

Но в царствование императрицы Анны Иоанновны, когда правительственная власть в русском государстве была сосредоточена в руках иноземцев, враждебно относившихся к русской народности и к православной церкви, на „Камень веры“ было воздвигнуто гонение. Указом императрицы 19 августа 1732 г. повелевалось все бывшие в продаже экземпляры „Камня веры“ конфисковать и впредь не печатать. Более девяти лет сочинение митрополита Стефана Яворского находилось под правительственным запрещением. По вступлении на престол императрицы Елисаветы Петровны „Камень веры“ получил свободу. Высочайшим повелением 26 декабря 1741 года разрешалось св. Синоду сохранявшиеся в Киевопечерской лавре и Петропавловской крепости книги „Камея веры“ обратить в продажу и на будущее время печатать их беспрепятственно.

Протоиерей И. Морев

Камень соблазна

Камень соблазна см. „Илия Минятий“ в „Энци. V, 862—863.

Камерарий

Камерарий, Иоаким (Comerarius Ioachim) — знаменитый немецкий гуманист. Он родился в Бамберге в 1500 г., умер в 1574 г.; происходил из фамилии, которая первоначально называлась *Либгард* (Liebhard) и получила прозвание *Камерариев*, потому что многие члены ее были „камемариями“ (см. „камерленго“ ниже). Иоаким Камерарий очень рано прославился учеными сочинениями; преподавал латинский и греческий языки в Эрфурте (1521 г.), Виттенберге (1522 г.) и Нюрнберге (1526 г.) и преобразовал университеты в Тюбингене (1535 г.) и Лейпциге (1541 г.). В 1521 г. он присоединился к реформации и завязал дружеские отношения с Филиппом Меланхтоном, которому помог в редактировании „Аугсбургского Исповедания“. Сенат в Нюрнберге давал ему несколько важных поручений. Благодаря той значительной роли, какую он играл на всех религиозных собраниях и прениях, — как один из влиятельнейших и наиболее умеренных последователей лютеранства, — Камерарий приобрел большое доверие у императоров немецких Карла V, Максимилиана II и герцогов саксонских Генриха и Морица. Наиболее 1) *Vita Ph. Melachtonis*, Лейпциг, 1556, в 80; 2) *Historica narratio tie fratrum orthodoxoruin Ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia*, Франкф. 1625; 3) *Catechesis, seu initia doctrinae in Ecclesia Christf*, Лейпциг 1563; 4) *Historiae Jesu Christ summatim relata expositio*, Лейпциг, 1566; 5) *Sententiae et sapientia Siracidae, notatia figurarum sermonis in libris Ev. et apostal. script.*, Лейпциг, 1569. Также пользуются известностью сделанные Иоакимом Камерарием латинские переводы Ксенофонта, Сукидида, Софокла, Евклида, Геродота, Демосфена; издания Плавта, Квинтилиана, Вергилия и др. с комментариями, заметки о Гомере и проч.

Н. В. Л-ов

Камерарий

Камерарий „Камерленго“ см. ниже.

Камерленго

Камерленго или **Камерарий** (Camerlengo [латин. Camerarius] di S. Romana Chiesa) — чиновник Ватиканского двора, приставленный к охранению и управлению панскими сокровищами, к папской казне или фискальной палате. Существуют „камерарии“ также а) при некоторых католических монашеских орденах для заведывания имуществами монастырей, для взимания доходов и для наблюдения за хозяйственной частью в монастырях (в роде наших казначеев), и б) в капитулах тех кафедральных церквей, каноники которых живут на общинных началах (в роде наших экономов). [См. еще „Кардиналы“ ниже и «Курия”].

Н. В. П-в

Камерониане (Cameronians), партия шотландских пресвитериян, строгих и непримиримых последователей ковенантов 1638 и 1643 гг., получившая свое название от имени предводителя ее Ричарда Камерона (Richard Cameron). Движение „камерониан“ представляет собою продолжение ковенанторского движения и возникло по следующему поводу.

В 1669 г. в царствование кор. Карла II (1660—1685 г.), появился первый „акт снисхождения“ (indulgence) пасторам ковенанторам, которые были лишены своих приходов в 1661 г. Эти пасторы могли возвратиться на свои места под известными условиями (если приходы свободны; признание со стороны патрона прихода; поставление от епископа епархии; признание королевской супремации в делах церкви и др.). Из огромного числа пасторов-ковенанторов лишь 42 человека приняли эти условия, хотя и из этих большинство протестовало против супремации (главенства) короля. В 1672 г. вышел второй „акт снисхождения“, еще более стеснительный по своим условиям. Оба эти акта вызвали разделение среди ковенанторов, — и строгая, непримиримая часть выделилась в особую партию — „Камерониан“. Камерон был родом из Фалклэнда (Falkland), в графстве Файф, и по профессии был сельским учителем. Сначала по убеждениям епископал, он вскоре, — под влиянием странствующих сельских проповедников, — сделался горячим сторонником пресвитерианства и ковенанторского движения. Названные выше „снисхождения“ не преминули вызвать страшную оппозицию Камерона, которая в конце концов завершилась знаменитою Санкухарскою декларацией 1680 г. Последней предшествовал новый акт правительства, коим запрещались на полях (под открытым небом) собрания и сходки, а пасторы, их собиравшие, назывались изменниками и предателями. Строгая партия ковенанторов восстала против этого акта, и под предводительством Ричарда Камерона и Дональда Карджилля (род. 1610 г.) публично провозгласила свою декларацию в Санкухаре в 1680 г., в которой открыто отвергалось подданство королю Карлу II, возвещалось ему о лишении его престола, и объявлялась война, как тирану и узурпатору. (Вообще же стремление Карла II ввести епископство и главенство короля в церкви они называли прелатизмом и ерастианизмом (см. „Энц.“ V, 488—489) и считали глубочайшим оскорблением божественного порядка; ковенанторы боролись против короля за the headship of Christ (главенство Христа); введение епископами некоторых англиканских церемоний они считали возобновлением папского идолопоклонства. Они не были республиканцами и если боролись против короля, то только потому, что король попирает права народа, права, которые столь же соответствуют божественному порядку, как и права короля. Они требовали, чтобы пресвитерианство было не только дозволенною религией в Шотландии, но и господствующею). Но все протесты повели только к гонению со стороны правительства на „Камерониан“, которые были нечаянно захвачены у Ayrsmoss и совершенно уничтожены; Камерон пал на поле битвы (в июне 1680 г.), а год спустя и его сотрудник Карджилль был захвачен и казнен в Эдинбурге. Но движение не умерло. На сцену выступил новый деятель — знаменитый Джеймс Ренвик (James Renwick). В 1684 г. камерониане издали новый документ „Apologetic Declaration and Admonitory Vindication“, также направленный против короля Карла II; правительство ответило на это угрозами, и вновь начались гонения на строгих ковенанторов; наступило так называемое „killing time“ (убийственное время). Захваченных наскоро судили и вешали. В 1685 г. на престол Англии вступил Иаков II (или VII в Шотландии), при котором положение дел еще более ухудшилось [см. „Энц.“ VI, 169]. Попытка лорда Аргайльского — помочь делу ковенанторов путем восстания — кончилась неудачно. Партия ковенанторов — „Камерониан“, строго говоря, и не поддерживала этого восстания, по причине несогласия их слордом Аргайлем. В 1688 г., 17

февраля, был казнен последний борец за ковенанты — Ренвик; но заря свободы была уже недалека: в том же году Иаков II был низвержен, и для Шотландии наступили лучшие дни. Пресвитерианство при короле Вильгельме III было восстановлено (1690 г.), однако, идеи „Камерониан“, строгих ковенанторов, не нашли полного применения в этом реформационном устройении Шотландской церкви. Это вызвало отчуждение „Камерониан“. Еще ранее реформации, в 1687 г. они издали свой документ „The Informatoru Vibdication“, коим заявлялась их приверженность к принципам и устройению Шотландской ц. в период времени между 1638 и 1649 гг. (решительное осуждение папства и прелатов, повсюдная обязательность пресвитерианства, полная духовная независимость церкви и обязательность ковенантов 1638 и 43 гг.). Не видя осуществления своих идеи на деле, „Камерониане“ порвали сношения с церковью. Сначала они испытывали большие трудности в организации, ибо их пасторы были взяты в пресвитерианскую государственную церковь, — и таким образом паства осталась без руководителей. Это испытание продолжалось до 1706 г., когда на их сторону перешел пастор Шотландской церкви John MacMillan; позднее присоединился к „Камеронианам“ другой пастор John MacMillan. Чтобы сплотить паству и заявить свои принципы, названные два пастора торжественно возобновили (в 1712 г.) ковенанты, в Auchensauch Hill. В 1743 г. „Камерониане“ переорганизовались вновь и стали называться „реформированным пресвитерианством“. Последователей этой фракции было довольно много в Шотландии и на севере Ирландии, а в 1774 г. они появились и в С. Америке.

Политическое положение „Камерониан“ всегда было крайне странное. Строго настаивая на проведении принципов ковенанта 1643 г., они отказывались давать присягу верности короне и во многих случаях должны были лишаться гражданских прав и привилегий. Так дело продолжалось до 1860 г., когда вопрос о присяге получил особенную остроту. В 1860 г. началось движение к созданию армии волонтеров; многие „Камерониане“ примкнули к этому движению; возник вопрос о присяге. Синод „реформированного пресвитерианства“ решил (1863 г.) дело компромиссом, рекомендуя воздерживаться от присяги, но запрещая отлучать давших ее. Это решение привело к расколу среди „Камерониан“. 42 прихода стали на сторону синода, а 12 отделились. В 1876 г. большая часть „реформированных пресвитериан“ присоединилась к „Свободной Шотландской церкви“ (The Free Church of Scotland, отделившаяся от господствующей Шотландской пресвитерианской церкви в 1843 г.). Так обр. принципы чистого камеронианства поддерживают лишь те приходы, которые отделились в 1863 г. по вопросу о присяге.

К. Фаминский (и С. Троицкий)

Камертон

Камертон — прибор (обыкновенно стальной), издающий всегда один и тот же звук и служащий для определения нормальной высоты тона в певческих хорах и при настраивании музыкальных инструментов. В прежние времена, когда не знали абсолютной высоты тона, она была различна: для органного строя, обязательного и для хоров, в XVI-XVII веках она была на целый тон выше современного нам камертона. Еще выше был строй городских и военных трубачей. С течением времени музыкальный и хоровой строй стали постепенно понижаться, в особенности с тех пор, как вне церкви развилась самостоятельная музыка — светская, называвшаяся первоначально намерною или придворною, у которой образовалась своя собственная нормальная высота тона; в отличие от высоты органного строя и хортона, эта высота называлась камертоном (камерным тоном). Тот и другой тоны существовали долгое время совместно, то повышаясь, то понижаясь параллельно; даже после того, как хоровой тон вышел из употребления, камертон еще долго подвергался колебаниям, пока парижской Академией в 1858 году не был установлен нормальный строй или тон (*Diapazon normal*), согласно которому за основную музыкальную единицу было принято 870 простых или 435 двойных звуковых колебаний в секунду. Этот „парижский“ камертон, называвшийся также „низким строем“ в отличие от употреблявшегося дотоле более высокого, с течением времени распространился почти повсеместно в Европе. Известный оперный композитор Сарти, приглашенный в 1784 г. в Россию в качестве придворного капельмейстера, ввел здесь так называемый „Петербургский камертон“ в 436 двойных колебаний в секунду, обозначаемых нотой „а“, который таким образом почти не отличался от парижского. Наконец, в 1885 г. на международной конференции, заседавшей в Вене для установления однообразной высоты строя, было решено присутствовавшими представителями держав парижскую высоту строя принять для всеобщего пользования и употребления. В настоящее время употребляются камертоны в „ля“ и „до“ с обозначенными на них буквами: „а“ и „с“, из коих первый употребляется большею частью при настраивании музыкальных инструментов, а второй — при хоровом пении, как более удобный и издающий звук основной гаммы.

Протоиерей Алексей Митропольский

Камер-контора синодального правительства

Камер-контора синодального правительства — одно из синодальных учреждений прежнего времени, заменившее в 1724 г. монастырский приказ (см. под словом „приказы“). В этом именно году, указом от 24 янв., Петр вел. приказал Сенату вместе с Синодом рассудить о том, чтобы в Синоде „учинить коллегия, подобно камер-коллегии, где все расположения сборов всех их домашних, кроме генеральных на войско сборов, которые у земских комиссаров будут, кому почему доведется брать и что в госпитали; учинить также казначея и цалмейстеров, в таком образе, как в адмиралтейском уставе определено, которые по учиненной табели должны давать деньги, также что неокладное будет за подписанием всего Синода. Платежу надлежит быть первое в госпиталь, потом Синоду и архиереям, а потом монахам снизу до архимандрита; также надлежит быть обер-провиантмейстеру, который должен провиант раздавать таким образом, как казначею повелено деньги“. В исполнение сего Сенат учредил *камер-контору синодального правительства* и назначил в нее президента, ассессоров, казначея с двумя цалмейстерами (счетчиками) и обер-провиантмейстера, о чем Синод и был уведомлен ведением от 21 сентября 1724 г. Но Синод находил, что удобнее наименовать новое учреждение коллегиею; однако на конференции с Сенатом отказался от этого мнения и согласился на именование его камер-конторой, при чем к 2 ассессорам были прибавлены в состав ее еще 2 советника. Об учреждении камер-конторы синодального правительства было объявлено именным указом в янв. 1725 г., чем собственно и прекратилось существование монастырского приказа. Компетенция нового учреждения была почти та же самая, что и у монастырского приказа; но главным ее делом была забота о приведении в ясность тех сборов, которые взимались с архиерейских и монастырских вотчин, установление определенных для этого правил, равно как и нормы самых сборов, а также устранение из этой области вмешательства светских лиц и учреждений. По положению своему в ряду других синодальных учреждений к.-контора имела право сноситься с другими подчиненными учреждениями (кроме московск. духовной дикастерии и розыскной, раскольнических дел канцелярии) указами, по которым Синодом предписано было всем этим учреждениям „чинит безотлагательное исполнение“. Эта контора находилась в подчиненном отношении к московской синодального правления канцелярии. Иногда, по особым распоряжениям Св. Синода, члены камер-конторы принимали участие в собраниях названной канцелярии и московской духовной дикастерии для обсуждения разных дел, поручавшихся этим учреждениям Св. Синодом. 18 июля 1726 г. в Св. Синоде был получен именной указ императрицы Екатерины I-й, в котором государыня, между прочим, объявила: „мы, подражая трудам высокославные памяти государя императора по исполнению его намерения, повелели ныне разделить синодальное правление на два апартамента“. В первом апартamente назначено быть 6 архиереям, которые „должны управлять всякия духовные дела во всероссийской церкви и содержать в добром порядке и благочинии духовных“, в другом же — „быть суду и расправе, також *смотрению сборов и экономии* и прочее тому подобное, по примеру бывшего патриаршего разряда и других тогда бывших в патриарше ведомстве приказов“, при чем более подробные указания относительно распределения дел того и другого апартамента обещано было дать особо. Указ этот был неожиданным для Синода и возбудил много недоумений. Так, прежде всего явилось недоумение, как назвать второй апартament? должен ли он быть равным Синоду, или же находиться в подчиненном к нему отношении? в каком отношении к нему должны существовать подчиненные синоду учреждения? О судьбе камер-конторы ни именной указ, ни сам Синод ничего не говорили; но, судя по тому, что второму апартamentу синода давались в ведение дела, подлежащие ей, а ее президент

назначался в состав нового апартамента Синода, можно думать, что *юридически* она перестала существовать с выходом этого именного указа, а 29 сент. 1726 г. последовал указ, приказавший именовать второй апартамент „коллегией экономии синодального правления“ (см. о ней ниже); *фактически же*, — быть может, ради окончания дел, камер-контора продолжала существовать до мая 1727 года.

И. Марков

Камизарды — протестанты в Севеннах (во Франции), восставшие в 1702—1711 гг. при короле Людовике XIV (1643—1715) из-за дрогонад⁴ и других жестокостей, применявшихся против них со стороны королевской полиции. Название „камизардов“ севенские инсургенты получили, по мнению одних, от *camisa* — *camise*, *chemise* — рубашка, блуза, которую они носили, как отличительный знак (Ch. Dezobry et Th. Bachelet, *Dictionnaire général de biographie et d'histoire*, 3-ième edit., Paris 1863, 1-ière partie, p. 437; А. и И. Гранат, *Настольный энциклопедический словарь*, V, Москва 1901, стр. 2025; Брокгауз и Ефрон, *Энци. словарь XXVII*, стр. 203); по мнению других, — от старинного слова *camisade*, означавшего ночную атаку (F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, II, Paris 1877, p. 563).

Восстание камизардов было только эпизодом из французских религиозных войн, вызванных отменой Нантского эдикта (17 октября 1685 г.) и начавшимися после этого гонениями на протестантов во Франции. Ближайшим поводом к восстанию севенских протестантов были ужасные пытки и жестокости, допущенные по отношению к протестантам аббатом Дю-Шела (François de Langlade du-Chaila), бывшим миссионером в Сиаме. Назначенный начальником миссий в Жеводане (нижний Лангедок, ныне в департаментах Иозере и Верхней Луаре), он сделал из своего дома в Понт-де-Монтверте настоящую тюрьму, в которой с наслаждением истязал свои жертвы. По словам протестанта Антуана Курта, аббат Дю-Шела „то вырывал щипчиками волосы из бороды и бровей своих жертв, то клал им в руки горячие уголья и затем с силою сжимал эти руки до тех пор, пока уголья не гасли; часто он обматывал протестантам пальцы обеих рук шерстью, смоченною в масле или жире, зажигал их и заставлял гореть, пока пальцы не оголялись и не обгорали до костей“. Вследствие гонений жизнь для протестантов во Франции делалась невозможною; началось массовое бегство их за границу, главным образом в Швейцарию. В июле 1702 года, арестовав толпу протестантов, хотевших бежать в Женеву, аббат Дю-Шела заковал их в колодки, обращался с ними, как с животными, и требовал строгого применения к ним эдиктов. Желая освободить своих единомышленников от верного осуждения на смерть, толпа протестантов, в 40—50 человек, — родственников и друзей заключенных, — предводимая их пророком Сегье, напала на дом аббата Дю-Шела, который, защищаясь залпами из мушкетов, убил одного из нападавших. Последние, разъярившись до крайности, поразили аббата тысячью ударами. Это случилось 24 июля 1702 г. и было началом войны камизардов.

Граф Виктор-Морис де-Брогли (род. 1639 г., † 1727 г.), королевский губернатор Иангедока, получив известие об этом событии, отправился с войсками в Савеннье. В долине Фонт-Морте королевские войска, под командованием Пуля, разбили камизардов. Пророк их Сегье был схвачен, посажен в тюрьму и потом живьем сожжен в Понт-де-Монтверте. Тогда во главе протестантов встал бывший солдат по имени Иапорт, хозяин кузницы в местности около Колледе-Дезе. Между тем из камизардов составилось пять новых полков под управлением пяти вождей: Роланда — также бывшего солдата, племянника Лапорта, Кастано — лесного стражника, Жани — бывшего солдата, Кудера — одного из пленников аббата Дю-Шела, успевшего бежать, наконец, Иоанна Кавалье, булочника по профессии, скрывавшегося раньше в Женеве и вернувшегося оттуда с целью помочь своим братьям по вере. Кавалье, в котором камизарды увидели своего нового пророка, скоро сделался их главным руководителем. Помощниками ему были помянутый Роланд, Раванель и Катина. В течение 2 лет камизарды вели оживленную войну с королевскими войсками, предводимыми после графа де-Брогли маршалами Монтревилем и Вилляром. Монтревиль нанес камизардам большое поражение при

Буассьере, после чего массами избивал население и опустошил пожарами до 70 деревень и селений. Но это вызвало со стороны протестантов лишь большее ожесточение и отчаянную решимость бороться во что бы то ни стало. Монтревиль был разжалован. Преемник его маргаал Вилляр решил отнестись к камизардам более мягко и действовал дипломатиею и подкупами. Иоанн Кавалье, прельстившись чином полковника и пенсиею, склонился на убеждения Вилляра и сдался в июне 1704 г. Вместе с Кавалье подчинилась королевским войскам и одна (незначительная) часть камизардов. Другая часть (более значительная), не довольная тем, что договором Кавалье с Вилляром не обеспечивалась за протестантами полная свобода совести, продолжала борьбу под управлением Роланда, Катины и Раванеля. Участь этих вождей камизардов была такова: Роланд, вследствие измены одного приближенного, был схвачен и умер с оружием в руках; Катина, после одного поражения, бежал в Швейцарию; вернувшись во Францию, он вместе с Раванелем был предательски схвачен, и оба они живыми были сожжены в Ниме (22 апреля 1705 года). После этого борьба камизардов, хотя уже не такая ожесточенная, продолжалась с перерывами еще около 5 лет до 1711 года. За этот период времени вождями камизардов были Кларис, Монтбонне, Билляр, Дюпон, Мазель и Шамбон.

Камизарды считали своих вождей за пророков и слушались их, как выразителей божественной воли. Этим и объясняется их упорная энергия в борьбе с королевскими войсками, не смотря на слабые силы. Управление камизардов было теократическим. Сами себя они называли детьми Божиими, народом Божиим, стадом Бечного (Пастыря), а начальники их носили имя: *брат* Кавалье, *брат* Роланд, *брат* Раванель и т. д. Камизарды отличались строгостию нравов и сами жестоко наказывали членов своего общества за совершение без нужды убийства или кражи.

Н. В. П-в

Камилавка — головной убор священнослужителей. По мнению одних (Свиды, автора „Новой Скрижали“ и др.), он получил подобное название от своего назначения защищать голову от жара (камилавка от καύμα — жар и ἐλάυνω — гоню), по словам других — от материала, из которого делался — собираемой с шеи верблюда шерсти, так называемого камлота (камилавка от κάμηλος — верблюд и αὐχίην — шея). Последнего словопроизводства держатся Дюканяс, Лев Алляций, Гоар (*Du Cange, Glossarium mediae et infirme latinitatis*, Paris 1731, col. 697—99), из русских ученых К. И. Невоструев (О скуфье и камилавке в „Душеполезном чтении“ за 1867 г., декабрь, стр. 276), Н. Бр-ч (Заметка о значении названий „скуфья“ и „камилавка“ (в „Христ. Чтении“ за 1892 г., май — июнь, стр. 481—484), проф. А. А. Дмитриевский (Ставленник, Киев 1904 г., стр. 123, прим. 4) и др. Первоначально, как видно из свидетельства Кодина Куропалота (*De officiis Palatii Constantinopolitani*, Vonnae 1839, p. 220), и Симеона солунского (Писания отцев и учит. II, стр. 242), камилавка носилась императором и сановниками и именовалась „скиади́й“. О „скиади́е“ см. еще у проф. А. А. Дмитриевского в «Журналах и Протоколах Высочайше учержденного Предсоборного Присутствия» т. III (Спб. 1907), стр. 218. 2 (по общему присутствию). О тождестве этих двух названий говорят свидетельства хронографа Феофана, заменяющего слово σκιάδιον словом καμηλαύκιον, и императора Константина Порфирородного, прямо называющего императорские венцы камилавками (*De administrando imperio*, cap. 13, p. 28). Прямое же указание на тождество скиадиа с камилавкою имеется на византийских монетах: скиадион изображенных на них императора Юстиниана и других имеет вид носимой греческим духовенством камилавки (*Du Cange, Familia Bysantina*, p. 88, 104). Составляя первоначально головной убор императора и сановников, камилавка-скиадион с XV в. начинает употребляться не только священнослужителями, но и диаконами. Так, Симеон солунский в своем сочинении „О священнослужениях и таинствах церковных“ замечает, что „священники и диаконы сверху одеваются одеждами, подобными иматиям, а на главе имеют скиадии; они — „царский дар“, данный „из почтения к священству“. (Писания отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения II стр. 242). От того же XV в. сохранилось и другое свидетельство о ношении камилавки-скиадиа духовными лицами. Именно, великий еклисиарх константинопольской церкви Сиропул, повествуя о путешествии своего патриарха на Флорентийский собор и о его пребывании в Венеции, рассказывает, что он вошел в храм, осматривал алтарь и находящееся в нем и повелел нам снять с голов наших скиадии, и мы сняли. (*Syropuli Historia Consilii Florentiti*, sect. 4, cap. 18). О ношении греческим духовенством камилавки-скиадиа говорит, наконец, и писатель XVII в. Христофор Ангел (*Enchiridion de institutis et ritibus Graecorum et Ecclesiae Graece*, cap. 21). В настоящее время камилавка составляет в греческой церкви неотъемлемую принадлежность священного сана и дается священнослужителям при хиротонии.

Что касается русской церкви, то в качестве богослужебной одежды священнослужителей камилавка стала употребляться в ней со второй половины XVII ст., заменив собою скуфью. Подобное нововведение вызвало протест со стороны защитников старины. Один из них — известный расколучитель Никита Пустосвят в своей челобитной Алексею Михайловичу между прочим пишет, что от Никоновых распоряжений и нововведений произошло в духовенстве несогласие в рассуждении одежды. „Такожде и черные власти, — говорит он, — и весь священнический чин одеждами разделилисяж: овии священники и диаконы ходят по отцы-преданному Словенскому извычаю в однорядках и скуфиях, иние ж, развратившася от Никоницкога нововводного учения, ходят по иноземски в Ляцких рясах и в Римских калпашных

камилавках“ (сочинения Никиты Пустосвята в Синод. Библ. из Патриаршего архива, свиток № 22). Подобные нападки приверженцев старины были причиною того, что камилавка, как головное украшение пресвитеров и диаконов, не пользовалась популярностью в среде русского духовенства. К концу XVIII в. даже совершенно выходит из практики нашей церкви обычай возлагать ее на голову священнослужителей при совершении богослужения (А. А. Дмитриевский, Ставленник, стр. 126—127). По указу императора Павла Петровича от 18 декабря 1798 г. этот обычай был восстановлен с тою однако особенностью, что камилавка была отнесена к числу наград „в пользу духовенства» и при том одних священников. Святейший Синод, по рассмотрении данного указа, от 30 декабря 1798 г. постановил „употреблять камилавки как в служении, так и кроме оногo, по примеру игуменов“ (Полный Свод Законов, 25 т., № 18.801, стр. 504). Тот же самый указ требует возлагать камилавку на голову награждаемого „при священнослужении“, но в настоящее время это практикуется по отношению к священникам городским и ближайшим по месту жительства к епархиальному городу. Другие же согласно указу от 1871 г. о рассылке наград, — „знаков отличий“ по почте возлагают ее на себя сами [ср. и у *W. Smith, A Dictionary of Christian Antiquities I, 262*]. О камилавке монашествующих см. под словом „клобук“.

Свящ. А. Петровский

Камни драгоценные в Библии

Камни драгоценные в Библии. Камнями драгоценными называются те минералы, отличительными особенностями которых служат твердость, прозрачность, блеск и приятный цвет и которые употребляются на приготовление дорогих украшений. Драгоценные камни не залегают в недрах земли обширными и массивными пластами, но являются вкрапленными или включенными в различные горные породы в виде мелких зерен, прожилков, небольших обломков камней. Все они вообще — кристаллического строения, иначе — представляются наблюдателю в форме многогранных тел, которые имеют определенные геометрические очертания. Драгоценные камни встречаются редко и не во всех странах, что в значительной мере возвышает их ценность. Так как камней, обладающих вышеназванными особенностями, сравнительно очень мало, потребность же в них для различных украшений была всегда велика, то, наряду с драгоценными камнями, издавна стали употреблять камни, обладающие каким-либо или несколькими из названных свойств. Эти последние обыкновенно называют полудрагоценными или дорогими камнями. При определении того, какой именно из драгоценных кашей находится пред исследователем, а также при различении этих камней один от другого, в случаях их внешнего сходства между собою, преимущественно обращают внимание на их твердость, удельный вес и химический состав. 1) Из двух тел тверже то, которое чертит или режет другое. Для определения твердости выбирают ряд известных тел (числом десять), располагают их в порядке их твердости и слабейшее из них (тальк) обозначают цифрой „1“, самое твердое (алмаз) — цифрой „10“. Если нужно испытать какой-либо камень относительно его твердости, то им чертят или режут названные тела, начиная с № 1-го. На более слабых испытуемый камень оставляет черту. Теперь если на хорошей стали, твердость которой „6“, не является черты от испытуемого камня, то нужно чертить сталью по камню; если на камне получится черта, то значит камень имеет твердость между пятью и шестью (5—6). Если же камень не режет стали и сталь не режет камня, то твердость их одинакова и значит твердость испытуемого камня „6“. Твердость драгоценных и дорогих камней, упоминаемых в Библии, колеблется между 6-ю и 10-ю. 2) При определении удельного веса испытуемый камень взвешивают на весах; положим, он весит 30 золотников. Затем тот же кусок камня привязывают на нитке к чашечке весов и опускают его в подставленный сосуд с водою так, чтобы чашечка не касалась воды. Теперь камень весит меньше, — положим, — 20 золотников; следовательно, он в воде теряет 10 золотников. Разделив на этот остаток вес камня в воздухе, т. е. 30 на 10, получим 3. Цифра эта (3) и обозначит удельный вес камня. Другого сорта камень будет иметь другой удельный вес. Удельный вес названных в Библии драгоценных и полудрагоценных камней определяется цифрами от 2,5 до 4. 3) Что касается химического состава, то каждый камень имеет свой, только ему свойственный, состав; так, алмаз состоит из чистого углерода, аметист представляет собою видоизменение кварца, в состав берилла входят окислы двух металлов: бериллия и алюминия и т. д. При последующем описании драгоценных и дорогих камней, упоминаемых в Библии, мы уже не будем касаться, за немногими разве исключениями, их твердости и удельного веса.

Евреи с самых древних времен ознакомились с драгоценными и полудрагоценными камнями, издавна привыкли услаждать свой взор их блеском и переливами их цветов. Драгоценных камней в Палестине никогда не находили; поэтому их получали здесь из других, чужих стран иногда в виде подарков ([3 Цар. 10:2, 10](#)) и военной добычи ([2 Цар. 12:30](#)), а главным образом путем купли, при посредстве арабских, особенно же финикийских купцов ([Иезек. 27:22](#)). Драгоценные камни в Палестине непосредственно были получаемы лишь при

Соломоне в то время, когда корабли этого царя отправлялись, вместе с кораблями финикийскими, в Офир и доставляли оттуда различного рода редкости ([3 Цар. 10:11. 22. 2 Пар. 9:10](#)). Как предметы высокого достоинства, драгоценные камни были собираемы еврейскими царями и сберегаемы в казнохранилищах, наряду с золотом. Так, их собирал Давид в качестве материала для будущего иерусалимского храма ([1 Пар. 29:2. 8](#)); равным образом они были помещены в казнохранилище царя Езекии ([2 Пар. 32:27](#)). Драгоценные камни были употребляемы евреями для всевозможного рода украшения. Ими украшались богослужебные облачения первосвященника ([Исх. 28:9-12. 15. 17-21. И. Сир. 45:12. 13](#)); их вставляли в золотые сосуды ([Сир. 50:10](#)); Соломон обложил „дорогими камнями для красоты“ внутренние стены построенного им храма ([2 Пар. 3:6](#)). Употребляя для украшений драгоценные камни, евреи следовали в этом примере соседних стран, где названные камни можно было видеть на царских одеждах ([Иезек. 28:13. Есф. 5:1](#)), в царских венцах ([2 Цар. 12:30](#)) и на многих других предметах ([Иудиф. 10:21. Дан. 11:38](#)). Затем драгоценные камни были употребляемы у евреев для приготовления печатей, при чем камни с вырезанными на них печатями оправлялись в золото (И. [Сир. 32:7. 8](#)). Следует заметить, что искусство шлифовки драгоценных камней, гравирования на них и обделки их в золото (вставки в „гнезда“) евреи вынесли из Египта; по крайней мере, при устройстве скинии в пустыне, между евреями уже находились лица, искусные в резьбе на камнях ([Исх. 31:5. 35. 33](#)). Работы древних еврейских граверов отличались разнообразием и изяществом форм (И. [Сир. 38:27. 28](#)).

Драгоценные камни называются и перечисляются в библейском тексте несколько раз, именно: [Исх. 28:17-20. 39. 10-13](#), при описании „наперника судного“; [Иезек. 28:13](#), при указании на чрезвычайную роскошь в одежде царя тирского, и [Апок. 21:19-21](#), при изображении Иерусалима небесного, который был созерцаем в видении св. Иоанном Богословом. Сверх того некоторые драгоценные камни поименованы и в других местах Библии, напр., [Иов. 28:16-19. П. Песн. 5:14](#) и др. — Драгоценные и полудрагоценные камни, упомянутые в Библии, мы назовем и опишем в алфавитном порядке.

Агат представляет собою смесь или сплав различных видоизменений кварца, каковы яспис, аметист, халцедон и др. Все эти видоизменения, соединяясь в кусках агата, не теряют своего цвета, но располагаются в них отдельными, разных цветов, пластами, причем идут или прямыми, параллельными полосами, или ломаными линиями, или же принимают форму различных предметов, напр., облаков. Вследствие неодинакового количества разноцветных полос, их различного распределения и различных форм в кусках агата, сортов последнего насчитывают очень много — до двадцати. Агат непрозрачный, мутный, на подобие студня, камень и принадлежит к числу камней полудрагоценных. Сравнительно высоко ценятся агаты с изображениями, находящимися внутри их массы и напоминающими фигуры животных или растений. Агаты последней разновидности, т. е. заключающие в себе как бы изображения небольших кустов, древесных ветвей, называются дендритами (от δένδρον — дерево). Такого рода изображения, имеющие черный, бурый или красноватый цвет, произошли внутри агатовых масс из металлических растворов железа или марганца, точнее — из кристаллов этих растворов. Агат (лат. achates) получил свое название, — по свидетельству Плиния, — от речки Achates в Сицилии, где в древности он был добываем. Местонахождения агата: Италия, Германия, Аравия, Сирия, Урал, Верхний Египет, Бразилия и др. Еврейское название агата — schebo, LXX — ὄχρῆτις. В Библии агат назван в числе тех 12-ти драгоценных камней, которыми был украшен „наперник судный“; последний входил в состав облачения ветхозаветного первосвященника, и на нем драгоценные камни были расположены в четыре ряда по три камня в каждом, при чем агат занимал второе место в третьем ряду. На каждом из камней было вырезано, как на печати, по одному имени из числа тех имен, коими были обозначаемы двенадцать колен Израилевых

[\(Исх. 28:15-21. 39, 12\).](#)

Алмаз (евр. jahalom) — наиболее известный камень, занимающий первое место в ряду драгоценных камней по своей крайней твердости и высокой ценности. По своему химическому составу он — чистейший углерод и может стореть. Наружность сырого, необделанного алмаза не привлекательна. Поверхность добытых из земли его кристаллов бывает по большей части шероховата и покрыта трещиноватой полупрозрачной корой свинцово — серого блеска. Но хорошо отшлифованный алмаз, получающий название бриллианта, изумителен по своей красоте: своею прозрачностью и сильным лучистым блеском он оставляет далеко позади себя все прочие драгоценные камни. Отшлифованный алмаз совершенно бесцветен; но встречаются желтоватые, зеленоватые, синеватые и розовые алмазы; розовые и синеватые ценятся дороже других. В русском переводе Библии словом алмаз передано еврейское наименование jahalom, согласно с разумением древних еврейских раввинов (Keil u. Delitzsch, Commentar I, 1, 2 Aufl. 8. 531—532), которому следовал также Лютер. У LXX еврейское слово jahalom [Исх. 28:18](#) передано речением — ἰάσλις, а у [Иезек. 28:13](#) — речением σμάρραδος. Из этого следует, что уже в древности точное значение слова jahalom перестало быть известным. Последнее обстоятельство служит для современных ученых поводом предполагать, что jahalom обозначает собою не алмаз, а другой какой-либо камень, более удобный для гравирования. В русском переводе Библии словом „алмаз» передано, кроме „jahalom“, другое еврейское речение schamir [Иер. 17:1. Иезек. 3:9](#). Из первой цитаты видно, что мелкие осколки или кристаллы алмаза были вставляемы в металлические ручки, острым концом вверх, и служили, в качестве резца, при гравировании; из [Иезек. 3:9](#) явствует, что древние евреи считали алмаз наиболее твердым телом в природе. Алмаз (jahalom) на „наперснике судном» занимал третье место во втором ряду драгоценных камней ([Исх. 28:18](#)); у пр. Иезекииля (28, 13) алмаз назван в числе драгоценностей. Наименование „алмаз“ восточного происхождения.

Аметист — прозрачное видоизменение кварца, подобное горному хрусталу (см. „Кристалл“), но лилового или фиолетового цвета. Впрочем, основной фиолетовый цвет встречается в кристаллах аметиста с различными оттенками: бывают аметисты светло-фиолетового, темно-фиолетового, красновато-фиолетового цвета и под.; известны также аметисты светло-синие, но они редки. Сверх того находят такие аметисты, в массе которых заключены игольчатые кристаллы бурого железняка. Местонахождения аметиста: Тироль, Кипр, Урал, Дейлон, Бразилия и др.; в древности его получали из Индии, Аравии и Египта. — Аметист признают одним из красивейших камней и дорого ценят. Находят его в небольших, за редкими исключениями, кристаллах. Древние приписывали аметисту силу, предохраняющую от пьянства; отсюда его греческое название ἀμέθυστος (α — частица отрицания, μέθυσω — я пьян). Еврейское его название — achlamah. В библейском тексте аметист назван несколько раз, именно: [Исх. 28:19. 39, 12. Иезек. 28:13](#) (по пер. LXX и славянскому), [Апок. 21:20](#). На „наперснике судном“ аметист занимал третье место в третьем ряду.

Берилл есть видоизменение изумруда. В состав его входят, между прочим, окислы металлов бериллия и алюминия. Он прозрачен, за исключением низших сортов; последние мутны. Бериллы встречаются самых разнообразных цветов — от густо-спаржевого, зеленого, синего, белого, золотистого до грязно-розоватого. Берилл цвета морской воды называется *аквамарином*. Местонахождения берилла: Урал, Китай, Индия, Египет, Бразилия; древние получали его преимущественно из Индии. В русском библейском тексте берилл назван только однажды: [Апок. 21:20](#) („вирилл“). Греческое название камня Βήρουλλος.

Гиацинт — блестящий прозрачный камень. Он состоит из окиси особенного металла — циркона (поэтому называется также *циркон*) и из кремнезема. Цвет его — оранжевый различных оттенков и коричневый; встречается также бесцветным. Местонахождения: Франция, Пруссия,

Дейлон, Остиндия, Абиссиния и др.; его находят, по большей части, в мелких кристаллах. Гиацинт упомянут в Библии однажды: [Апок. 21:20](#); греческое его название ὑάκινθος.

Изумруд — один из первоклассных драгоценных камней, блестящий, густо-зеленого цвета и совершенной прозрачности. Химический состав изумруда подобен составу берилла (см. Менделеев Химия, изд. 6-е, стр. 427—428). Местонахождения: Урал, Индия, Египет, Эфиопия и др. Совершенно зеленый, необыкновенно приятный для глаз цвет изумруда зависит от того, что к главным составным частям его примешан, в малых долях, окисл хрома. Еврейское название этого камня — *bareketh*, указывающее на его блеск (от *barak* — блистать), арабск. — *цамаруд*, греч. — *σμάραγδος* (от *σμάρισσω* — сияю), славянск. — *смарагд*. — На „наперснике судном“ изумруд занимал третье место в первом ряду ([Исх. 28:17. 39, 10](#)); далее, изумруд упомянут [Иезек. 28:13. Тов. 13:16. Иудиф. 10:21. Сир. 32:8. Апок. 4:3. 21, 19](#). Следует заметить, что в русском (синод.) переводе Библии название „изумруд“ употреблено только в тех местах, где поставлено еврейское *bareketh*, т. е. в книгах, переведенных с еврейского; в книгах же, переведенных с греческого, греческое наименование изумруда *σμάραγδος* оставлено без перевода и передано речением *смарагд* ([Тов. 13:16. Сир. 32:8. Апок. 4:3. 21, 19](#)), за исключением [Иудиф. 10:21](#), где вместо „σμάραγδος“ стоит по-русски „изумруд“.

Карбункул представляет собою один из видов *граната*. *Гранат* или *венися* есть, в большинстве случаев, прозрачный камень с сильным стекловидным блеском. В состав его, между прочим, входят кремний, алюминий, марганец, железо в соединении с кислородом. Местонахождения: Урал, Остиндия, Цейлон, Эфиопия и нек. др. Гранат встречается различных цветов и, смотря по цвету, носит различные наименования. Так, название *эссонит* или *коричневый камень* усваивают гранату коричневого цвета, *гроссуляр* — гранату яблочно-зеленого цвета, затем, гранат синевато-красного, вишнево-красного, малиново-красного цветов называется *альмандин*; наконец, гранат кроваво-красного цвета с огненным оттенком (от значительной примеси железа), занимающие по красоте первое место между гранатовыми разновидностями, известен под именем или *пирона*, или *анфракса*, или *карбункула*. Еврейское название карбункула — *porhek*, у LXX — *ἄνθραξ*. Карбункул занимал первое место во втором ряду на „наперснике судном“ ([Исх. 28:18](#)); далее этот камень назван [Иезек. 27:16. 28, 13. Тов. 13:17](#). В последней цитате греческое *ἄνθραξ*; оставлено в русском тексте Библии без перевода: *анфракс*.

Оникс (евр. *schoham*) относится к группе агатов и представляет собою перемежаемость слоев розового цвета с белыми слоями, что делает его несколько похожим на „ноготь, лежащий на теле“. Отсюда и греческое название его *ὄνυξ*, что значит „ноготь“. Разноцветные слои настоящего оникса (которых бывает и более двух) расположены довольно широкими полосками, которые идут всегда прямо и параллельно. Слои в некоторых видах этого камня бывают и черного цвета, как, напр., в *аравийском ониксе*, который называется также *черным ленточным агатом*. Местонахождения Аравия, Индия, Египет, Бразилия а др. Древние евреи полагали, что ониксы добываются главным образом в неизвестной теперь стране Хавила ([Быт. 2:11.12](#)). В числе приношений с религиозными целями от доброхотных дателей, Моисей повелел принимать, между прочим, и оникс с другими камнями для священных одежд первосвященника ([Исх. 25:7. 35, 9. 27](#)). Затем, из ониксов два камня были утверждаемы на нарамниках первосвященнического ефода и один на „наперснике“, где занимал второе место в четвертом ряду драгоценных камней ([Исх. 28:20. 39, 13](#)). На двух камнях „ониксах“, предназначавшихся для нарамников, вырезывались имена колен Израилевых, на каждом камне по шести имен ([Исх. 28:9-12](#)). У [Иов. 28:16](#) и [Иезек. 28:13](#) оникс упомянут в числе драгоценностей и у Иова прямо назван драгоценным; в последнем случае, вероятно, разумелся „оникс аравийский“, который из всех видов оникса ценился и ценится особенно высоко. Нужно, впрочем, заметить, что оникс

относят к числу полудрагоценных камней.

Рубин и сапфир. Эти камни суть видоизменения *корунда* или, так называемого, *яхонта*. Ни один из драгоценных камней не имеет столь разнообразной окраски, как корунд. Он встречается белого, красного, синего, зеленого, желтого и др. цветов, бывает и совершенно бесцветный. Химический состав бесцветного корунда — чистый глинозем, но в цветных его экземплярах имеются следы железа, марганца и другие примеси, чем и обуславливаются цвета этих камней. Местонахождения корунда: Африка, Индия, Цейлон, оренбургская и пермская губ. и др. Из цветных корундов особенно высоко ценятся красные и синие. Кривяно-красного и кармино-красного цвета корунды называются *рубинами* или *красными яхонтами* и считаются даже дороже бриллиантов; корунды синие известны под именем *сапфиров* или *синих яхонтов*. — Рубин занимал первое место в первом, сапфир — второе во втором ряду драгоценных камней на „наперснике судном“ ([Исх. 28:17. 18. 39, 10. 11](#)). Затем рубин и сапфир, как драгоценности высокого достоинства, называются в следующих местах Библии: [Исх. 24:10. Иса. 54:11. Плач. 4:7. Иезек. 1:26. 27, 16. 28, 13. Иов. 28:6. 16. П. Песн. 5:14. Тов. 13:17. Апок. 21:19](#). В [Исх. 24:10](#) и у [Иезек. 1:26](#) можно видеть указание на синий цвет и блеск сапфира. Еврейское название рубина 'odem, сапфира — sappir, у LXX и в славянск. — рубина — сáрдiоv, сардий, сапфира — сáлфeиpос, сапфир. Греческому ἄνθραξ; у И. [Сир. 32:7](#) в русск. библейском тексте соответствует слово „рубин“. — Речение *корунд* есть видоизменение восточных слов коринд, коринду (corind, corindou), употребляемых в Индии и Китае для наименования некоторых разновидностей корунда или яхонта (Щеглов); еврейское 'odem и происходящее от латинского корня рубин указывают на красный цвет камня, ими обозначаемого, евр. sappir — на синий цвет.

Сардоникс упомянут [Апок. 21:20](#); он относится к группе агатов. Камень этот есть ни иное что, как оникс с белыми и оранжевыми или красноватыми полосами. В древности сардониксы, если только разноцветные слои лежали в них правильно, были ценимы почти одинаково с сапфирами. В древнее время их получали из Индии и Эфиопии. *Сардонит* (греч. σαρθόνιξ) — сардийский оникс, действительное значение этого названия не выяснено.

Сердолик (греч. сáрдiоv) назван [Апок. 21:20](#). Сердолик — наименование восточного происхождения (Пыляев); на что именно оно указывает, — с точностью не известно (см. далее „Халкидон“).

Смарагд (см. „Изумруд“).

Топаз. В состав топаза входят глиний, кремний и втор в соединении с кислородом. Топаз менее тверд, нежели алмаз, но равен с ним по весу; он имеет сильный стеклянный блеск; его цвета: белый, винно-желтый, буровато-желтый или зеленый. Прозрачный топаз называется благородным, непрозрачный — обыкновенным. В древности топаз добывался на одном из островов Красного моря, где египетские фараоны имели для этого особенные копи, а также в Индии и Эфиопии; в настоящее время его находят в Сибири (где он носит название „тяжеловес“), в Саксонии, Бразилии и некоторых других странах. Топаз упомянут [Исх. 28:17. 39, 10](#) (на „наперснике“ — второе место первого ряда), [Иезек. 28:13. Иов. 28:19](#) („топаз эфиопский“). [Апок. 21:20](#). Еврейское наименование топаза — pitedah, указывающее на его желтый цвет. Происхождение и значение наименования „топаз“ не определено.

Халкидон. *Халкидонами* или *халцедонами* называются цветные кварцы, известные со времен глубокой древности. „Они образовались из растворенного в воде кварца, который переходит в растворимое состояние при постепенном разрушении горных пород под влиянием воздуха“. Халкидоны принадлежат к группе агатов. Они мутны, как студень, разнообразных, но не ярких цветов. В продаже особенно ценятся халкидоны мясного цвета или красные (*сердолик* или *карнеоль*), яблочно-зеленые (*хризопрас*), с полосками или слоями красного и белого цветов (*оникс*), серовато-голубые. Халкидон упомянут [Апок. 21:19](#). Название камня „халкидон“

происходит от малоазийского города Халкидона, откуда, между прочим, этот камень был отправляем на продажу. Местонахождения: Аравия, Урал и др. Халкидон принадлежит к числу полудрагоценных камней.

Хризолит (χρυσός — золото, λίθος — камень) — прозрачный камень желтовато-зеленого или чисто желтого цвета с сильным блеском. В состав его входят магний и кремний. Местонахождения: Египет, Дейлон, Сибирь и др. Упомянут: [Исх. 28:20. 39, 13](#) (на „наперснике“ — первое место четвертого ряда). [Иезек. 28:13](#). [Апок. 21:20](#). Еврейское название хризолита — tarschisch указывает на место, откуда, между прочим, камень был доставляем купцами. Слово tarschisch употреблено также [Иезек. 1:16. 10, 9](#). П. [Песн. 5:14](#), но здесь русские переводчики это еврейское слово передали речением „топаз“.

Хризопрас упомянуть [Апок. 21:20](#). Греческое наименование χρυσόπρασος (от χρυσός — золото πράσινον, — порей — растение) указывает на цвет камня (см. „Халкидон“: стлб. 218 —).

Яспис (евр. jaschpheh, греч. ἴασπις) : *яшма* или *яшмовый кварц*. Яшма совершенно непрозрачна, не просвечивает даже по краям. По цветам и расположению цветов, виды яшмы до крайности разнообразны. Кроме одноцветной яшмы желтого, бурого, красного и зеленого цветов, существуют еще очень многие сорта разноцветных яшм, каковы: бурая с светлыми неправильно расположенными (кривыми) полосами, красная с желтыми жилками, белая с тонкими жилками красно-карминного цвета и др. Яшма принимает довольно блестящую полировку. В древности яшму находили удобною для гравирования. Местонахождения: Египет, Сибирь и др. страны. О ясписе, или яшме, упоминается [Исх. 28:20. 39, 13](#) (на „наперснике“ — третье место четвертого ряда). [Иезек. 28:13](#). [Апок. 4:3. 21, 11. 18. 19](#). Можно думать, что в [Апок. 21:11](#) разумеется не яспис, а какой-либо другой кристаллоподобный камень.

Яхонт упомянут в русском переводе Библии [Исх. 28:18. 39, 13](#) (на „наперснике“ — первое место третьего ряда). Слову „яхонт“ в подлинном еврейском тексте соответствует речение leschem (от lascham — привлекать), у LXX — λιγύριον, Вульг. — ligurius (происходящий, получаемый из Лигурии). *Яхонт* есть название собирательное, употребляемое для обозначения разновидностей корунда, которые обыкновенно признаются отдельными камнями и носят особые наименования (см. „Рубин и Сапфир“: стлб. 216 —). Очень может быть, что в приведенных местах кн. Исход разумеется какая-либо красивая разновидность корунда, не названная в других местах Библии, напр., *восточный жиразоль*, просвечивающий, молочного цвета камень, подобный благородному *опалу*, издающий красноватые, или желтоватые, или синеватые лучи. Наименование „яхонт“, вероятно, восточного происхождения: „ягут“ или „якут“ — персидское название рубина.

Жемчуг. При перечислении и описании драгоценных камней, упоминаемых в Библии, уместно сообщить сведения и о жемчуге. Правда, жемчуг не принадлежит к минералам, он — вещество органического, животного происхождения; но Библия называет его наряду с драгоценными камнями, как предмет высокого достоинства, служащий, подобно камням, для украшений различного рода. *Жемчуг* есть продукт тех животных, которых именуют *мягкотелыми*, иначе *слизняками* или *моллюсками* (*Mollusca*), относят к классу *пластинчатожабренных* или *двустворок* (*Lamellibranchuata* sive *Bivalviae*), к отряду *разномышечных* (*Heteromya*), к семейству *жемчужниц* (*Avicucassa*), к виду *жемчужниц перловых* (*Maleagrina margaritifera*). Безголовый моллюск перловой жемчужницы заключен в двустворчатую раковину, боковые створки которой, правая и левая, представляются, по внешнему виду, одинаковыми — огруженно-четырёхсторонними, имеющими листоватое строение, зеленовато-бурый цвет с продольными белыми полосами. Створки эти в верхней, спинной, части соединены между собою посредством особой упругой массы, так называемой *связки*, и состоят из трех слоев различного строения, причем у перловых жемчужниц наиболее

утолщенным является внутренний перламутровый слой. Внешняя часть тела моллюска, называемая мантией или эпанчею, состоит из двух лопастей, соединенных на спине и представляющих собою утолщение кожи, особенно при соединении. Лопастя эти образуют полость, в которой с каждой стороны расположены две листовидные жабры животного, разделенные мускулистою клиновидною ногою, приспособленную для передвижения и выступающую, по мере надобности, из нижней части створок. Лопастя эпанчи верхним слизистым слоем своим непосредственно прилегают к створкам раковины и прикрепляются к ним замыкательными, не одинаково развитыми мышцами, которые идут от одной створки к другой поперек тела моллюска и служат к сближению створок между собою свободными нижними краями.

Теперь, если между внутренним перламутровым слоем створок жемчужины и ее мантией попадут какие-либо мелкие тела или постороннего происхождения, между прочим микроскопические паразиты, или же отделившиеся от самого животного, как-то: омертвевшие клетки, обломочки раковин и проч., то эти мелкие тела, служащие источником раздражения для моллюска, постепенно обволакиваются слоями перламутра, мало-помалу увеличиваются, в результате же этого процесса возникают то круглые и грушевидные, то овальные и угловатые зерна, именно зерна *жемчуга*. Не подлежит сомнению то, что и перламутровый слой створок, и жемчуг получают материал, входящий в их состав, от лопастей мантии или эпанчи. Жемчуг содержит в себе около 90 процентов углекислой извести и вместе азотистую, нерастворимую в уксусной кислоте органическую субстанцию. Величина жемчужных зерен очень разнообразна: от макового зерна до вишни. Бывают, впрочем, жемчужины гораздо больших размеров; так, жемчужина, приобретенная испанским королем Филиппом II за 80.000 червонцев, имела величину с голубиное яйцо. Но такие крупные жемчужины представляют собою исключительную редкость. Вещество, из которого состоит жемчужина, расположено в ней концентрически, волнистыми слоями; и эта волнистость слоев обуславливает собою блеск жемчуга, переливающийся различными, всегда нежнейшими, цветами. Жемчужины имеют преимущественно молочный цвет, наиболее ценимый; но бывают жемчужины зеленоватые, желтые, бурые, черные и др. Высокими достоинствами обыкновенно отличаются жемчужины, свободно лежащие в раковине; но очень ценные зерна жемчуга встречаются и между теми, которые прирастают к внутренней стороне створок и отделяются от этих створок тем или иным способом, всегда с некоторым повреждением в месте отделения. В настоящее время умеют находить жемчуг и в тропических морях (у берегов Африки, Америки, Австралии и у многих островов Тихого океана), и в пресноводных озерах и реках Европы, даже на далеком севере; но в древности настоящие жемчужные раковины (*Maleagrina margaritifera*) считали произведением только Индийского океана Персидского залива и Красного моря, где тогда и был добываем жемчуг (*Брандт*, Учебник зоологии, ч. II, Спб. 1876, стр. 201—212; *Брокгауз и Ефрон*, Энциклопедич. Словарь XIa, стр. 855—857; *Бобринецкий*, Учебник зоологии, Киев 1897, стр. 571—573).

Древние считали жемчуг драгоценностию высшего достоинства и любили украшаться им, что особенно нужно сказать о римлянах. Богатые римские женщины убирали жемчугом головы, носили жемчужные серьги, ожерелья, перстни и даже унизанную жемчугом обувь. Римские женщины не оставались без подражательниц и в других местностях империи ([1 Тим. 2:9](#)). Жемчуг несомненно был известен и евреям. По крайней мере он, во времена Христа Спасителя, было очень распространен в Палестине ([Мф. 7:6](#)).

Чтобы удовлетворить постоянному и значительному спросу на жемчуг, среди палестинских евреев существовали тогда купцы, которые исключительно занимались торговлею жемчугом, при чем не останавливались даже пред чрезвычайными издержками, стараясь приобретать,

между прочим, крупные, а потому редкие и очень дорогие жемчужины ([Мф. 13:45. 46](#)); значит, во времена Христа, в Палестине был спрос и на такие драгоценности (ср. упоминания о жемчуге [Апок. 17:4. 18, 12. 16. 21, 21](#)). С вероятностью можно также предполагать, что жемчуг был употребляем евреями и в ветхозаветные времена; но прямых и определенных, не подлежащих сомнению указаний на это в писаниях Ветхого Завета не имеется. Правда, в русском (синод.) переводе ветхозав. Библии, именно в кн. Притчей (8, 10. 20, 15. 31, 10) словом *жемчуг* передано еврейское речение *peninim*. Но под этим речением ученые исследователи еврейского текста Библии (напр., Delitzsch) склонны разуметь скорее *коралл*, нежели *жемчуг*. Возможно, впрочем, что древние евреи речением *peninim* обозначали и коралл, и жемчуг, принимая во внимание их одинаковое, морское происхождение; но где именно в подлинном ветхозав. тексте *peninim* обозначает жемчуг, — определить нельзя: здесь возможны лишь догадки, всегда малоосновательные, колеблющиеся, а потому не имеющие положительной ценности. Подобную колеблемость в данном случае обнаружили и русские (синод.) переводчики. Они не везде перевели словом *жемчуг* еврейское *peninim*. Так, напр., [Иов. 28:18](#) *peninim* (в конце стиха) они передали выражением *рубины*, а слово *жемчуг* (в начале того же стиха) поставили вместо евр. *gabisch*, которое значит (*Gesenins, Delitzsch*) *кристалл* (*Schenkel, Richm, Guthë* „Perlen“).

Русскому наименованию *жемчуг* соответствуют: арабское — *зеньчуг*, греческое — маргарит (*μαργαρίτης*), немецкое — *Perlen*. Старинное русское название крупного жемчуга — *бурмицкое зерно*, мелкого — *кафимское зерно*, т. е. зерно, привезенное из города Кафы (ныне Феодосия); древнерусское выражение — *скатный жемчуг* значит — жемчуг круглый, катящийся, т. е. лучший жемчуг (*Пыляев, Драгоценные камни*, стр. 3 231—233).

Прот. П. Елеонский

Камон

Камон — город в Галааде, в нем был погребен Иаир, судия израильский ([Суд. 10:3-5](#)). Местоположение Камона с точностью не определено. Впрочем, на юго-восток от Геннисаретского озера и на юг от потока Ярмук найдены развалины с именем *Камм* (*Kamm*); эту-то местность и находят возможным сближать с библейским Камоном.

Прот. П. Елеонский

Кампанелла Фома

Кампанелла Фома (Campanella Tommaso, — Thomas: 1568—1639 гг.) известен как последний крупный представитель философии ренессанса (эпохи возрождения), вообще как реформатор наук, как автор знаменитой утопии, под заглавием „Солнечный город», и как борец за универсальную монархию под духовным протекторатом папы. Эти черты выясняются биографией Кампанеллы.

Наука, поэзия, религиозность, — говорит он сам, — были с детства целями и мотивами его стремления. Хотя он очень молодым сделался доминиканцем, но скоро оставил Аристотеля и схоластику и полюбил философию Телезия. Говорят, что после продолжительного разговора с каким-то старым евреем он исчез из монастыря и, странствуя по разным городам Италии, за разные ереси не один раз был преследуем инквизицией и даже арестован. Выпущенный на свободу из римской темницы, он в 1598 г. возвратился на свою родину, в Калабрию, с важными намерениями. Чтобы обеспечить себя от могущих возникнуть опасностей, Кампанелла написал известное сочинение „Della monarchia di Spagna“, где излагает задачу Испании — объединить мир под духовным владычеством папы; Готчеин это сочинение назвал самою лучшею из программ контрреформации. — В следующем году Кампанелла устроил восстание, чтобы накануне нового века освободить свой край от господства испанцев и от церковного авторитета Рима и основать новую самостоятельную державу в Калабрии с новою церковию, для которой он думал быть пророком и главою. За это он был арестован, подвергнут мучению и непременно был бы казнен, если бы его преступление не подлежало и церковному суду. Этот суд принял во внимание монашество обвиняемого и, отказываясь дать приговор, тянул дело, так что Кампанелла остался жив, но в тюрьме, причем философия и поэзия служили ему немалою утехой. Между прочим, здесь он написал свою упомянутую уже нами утопию „Солнечный город“, будто бы как образец церковно-религиозной реформы, а позже перевел его сам с итальянского языка на латинский, как прибавление к своему учебнику „политики«. Сочинение это, которое долгое время считалось плодом игривой фантазии, основывает счастье граждан на учреждении общности имущества, женщин, развлечений, воспитания и на здоровом потомстве. Распределение труда будет тогда, яко бы, так искусно и так справедливо, что никому не придется работать больше 4—5 часов в день; все принимают участие в работе. Но это сочинение есть не только утопия, оно, сверх того, есть свидетельство неудачного предприятия Кампанеллы и его друзей. Сходство идей этого сочинения с данными обвинения, указанными в процессуальных актах, говорит, что в нем мы имеем отражение революционных стремлений автора, изложенных систематически. А именно: 1) Кампанелла учил, что он сам будет законодателем нового общества (в сочинении это приписывается метафизику); 2) принципы нового государства основаны на законах естественных; 3) христианство должно быть реформировано на этих самых законах; 4) Христос был великий человек, но не Бог; 5) Бог один, и Ему мы должны кланяться в виде солнца; 6) перед концом мира будет еще время счастья и единения людей. Из этих положений мы видим не только переход от языческого миросозерцания ренессанса к деизму (этот переход со многим историческим материалом находим в подробном изложении в ученом труде Кампанеллы: *Atheismus triumphatus*), но и то, что Кампанелла считал себя, главу восстания, выше Моисея, Магомета и Христа.

В тюрьме его взгляды, конечно, переменялись; по крайней мере, Кампанелла не переставал доказывать, что он сожалеет о прошлом и что сделался верным сыном церкви и папы, хотя в этом ему трудно было кого-нибудь уверить, так как он это и раньше утверждал всегда, даже когда был вождем восстания, тем не менее он не раз, — даже с непонятным энтузиазмом, —

отдавал все свои душевные силы с полным сознанием на служение главе церкви. Мы имеем, „мемориалы», которые из заключения он присылал разным высоким учреждениям и лицам. В этих „мемориалах» он давал отчет о своей очень прилежной литературной деятельности. О ней надо сказать несколько слов. — В философических своих трудах он продолжал борьбу против Аристотеля. Следуя Телезию („De sensu rerum“, „Philosophia realis epilogistica“), он производит все от тепла и холода, прибавляя к этим двум принципам субстрат: материю. В своей „Метафизике» исходил из той точки зрения, что вещи мы не так узнаем, как они даны, а только как они нам кажутся. — Все существующее а) действует и страдает; б) знает о себе и о другом; с) любит себя и другое; посему, начала всего мира и каждой вещи в нем суть: *potentia, sapientia, amor*. Эти „прималитеты“ в Боге, в абсолютном единстве, в мире они являются, как *necessitas, fatum* и *harmonia*. (Учением Кампанеллы о „прималитетах» воспользовался в новое время Ламеннэ в своей „Esquisse“). Эту последнюю создает душа мира: она дает жизнь и дух всему и регулирует содействие и симпатию между ними.

Эта философия есть часть общей системы наук, которая должна была в себе заключать 10 томов (*Instrauratio scientiarum*). Раньше чем труд Кампанеллы был напечатан, о нем уже узнали даже за границей. Именно два немца, Scioppius и Adami, посетили его в тюрьме и получили от него некоторые рукописи. Adami сделался его первым толкователем и издателем, а преждевременным напечатанием отличного труда Кампанеллы „*Apologia pro Galilio*» даже повредил арестованному. — Этот не переставал посылать „мемориалы“, обещая великие изобретения, — в том числе и папе. Целию этих „мемориалов“ было обратить внимание на свою тяжелую судьбу у лиц с влиянием и, наконец, достичь свободы. Но подобные попытки не удавались. Папа, по-видимому, ценил его знания, настойчивость его домогательств и, вероятно, жалел, что не мог спасти его. Желая, по крайней мере, чтобы заключенный думал о полезных вещах, Павел V послал Кампанелле предложение заняться вопросами миссии. С большим интересом схватился несчастный за идею, которая могла ему принести даже спасение: вполне согласно с основными чертами своей философии, теоретической и практической, он написал на предложенную папою тему в течение одного года большое сочинение, „*Volumen quadripartitum*», которое в своих четырех частях обращается к христианам, евреям, магометанам и язычникам; второе заглавие его сочинения заключает в себе один стих из [Пс. 22:28](#): *чтобы все народы земли одумались и возвратились*. Смысл этих слов объясняет автор в начале своего труда, из которого мы извлекаем нечто для ознакомления с его этикой ее начало — самообладание. Оно побуждает нас искать родственное своей душе, а таковое для Ангелов и людей находится в Боге. Против этого стремления восстает тело, но душа вспомнит свое происхождение и возвратится к своему началу. Чтобы это легче удалось, Бог напоминал нам неоднократно через своих посланников: Авраама, Моисея, Христа, Магомета. Кто из них прав? Отсюда возникает задача: найти истинное Слово Божие. С этою целию и написано предлежащее сочинение: так как мы все сыны Адама, то мы все приглашаемся этим сговориться в важнейшем, чтобы все секты, которыми напоминает об истинном Боге, к Нему возвратились.

В первой книге *Volum. quadripartit.*, посвященной христианству, содержатся интересные послания: князьям итальянским — чтобы они основали в Риме под председательством папы христианский интернациональный трибунал; королю Испании — задача: основать политическое объединение мира, которую автор изложил в упомянутой уже *Monarchia di Spagna*; королю Англии — в послании к нему автор присоединяется к многочисленным католическим полемистам против Иакова I; немецким князьям — коих он убеждает, через своего друга Т. Адами, что Лютер и они не правы; схизматикам, а именно церкви абиссинской, где Кампанелла возражает против монофизитизма, и послание к великому князю московскому и к греческим иерархам, в котором он придает римской церкви роль культуртрегерства в России,

высказывается готовность прийти с разными монахами обучать население, чтобы оно могло понять глубину Христовой веры, и обращает внимание великого князя на языческий восток. Остальные части сочинения показывают внимательное изучение религиозных воззрений магометан и евреев, даже языческих народов.

С 1618 г. сочинение пришлось не к стати: Павел V скоро затем умер, но еще перед смертью он успел обратить внимание своего преемника на основную мысль Кампанеллы: на необходимость систематизировать дело миссии римско-католической церкви. Григорий XV во втором году своего понтификата послушался и учредил самую известную в широких кругах конгрегацию *de propaganda*. Хотя и раньше уже пользовались сочинением Кампанеллы разные монахи, однако автор пока еще ничего не достиг и оставался в тюрьме. Только преемник Григория — Урбан VIII мог его освободить из власти испанцев и уже через год он основал не менее известное *collegium de propaganda*. Теперь, конечно, была очередь и за вышеупомянутым сочинением Кампанеллы. Оно должно было служить основой и для „конгрегации“, и для „коллегиума“, поэтому и подверглось тщательному пересмотру церковной цензуры, а в 1629 году получило давно уже ожидаемое одобрение.

Личная вражда влиятельных чиновников при курии воспрепятствовала напечатанию этого труда, но сам автор еще 10 лет позже сказал о нем, что это — образец богословской риторики и компендиум дела миссионерского. Пока еще Кампанелла проживал в Риме, он напечатал некоторые другие сочинения, напр., *De Monarchia Messiae*, где, как и раньше, спасение человеческого рода ищет в духовном единении, главой которого должен быть папа. Но испанцы не перестали преследовать его и, наконец, даже вынудили его бежать во Францию (1634 г.). Там он в большой бедности продолжал работать и напечатал целый ряд своих сочинений и среди них очень объемистую „Метафизику“. Кардинал Ришелье приглашал его председательствовать на частных собраниях ученых и был намерен сделать его президентом проектированной тогда академии наук; но этого Кампанелла уже не дождался.

В дополнение надо еще сказать, что Кампанелла написал множество прекрасных сонетов, которые обеспечивают ему место между лучшими поэтами Италии. Его „Солнечный град“ до последнего времени I оказывал большое и разнообразное влияние; Готчеин даже доказывал в особом труде, что иезуитское государство в Парагвае было опытом осуществить основные начала Кампанелловой „Утопии“, но в этом надо сомневаться.

Проф. Ив. Квачала

Кампан см. „Звон“ в „Энци.“ V, 677—678 и „Колокола“ в „Энци.“ ниже.

Кампиты см. „Мелетиане“.

Кампо-Санто

Кампо-Санто („Святое поле“) — итальянское название кладбища знатных лиц особого устройства. „Кампо-Санто“ имеет вид четырехугольника, окруженного закрытыми снаружи и открытыми внутри аркадами. Под арками, стены которых украшаются скульптурными и живописными изображениями, помещаются гробницы самых богатых и знатных семейств, а во внутренней части четырехугольника, вне арок, — могилы лиц менее состоятельных и также со скульптурными памятниками. Самое знаменитое Кампо-Санто находится в Пизе. Оно сооружено в 1278—83 годах Джаованни Пизано в готическом стиле. По его образцу построены Кампо-Санто в Болонье, Генуе, Неаполе, Милане и некоторых других итальянских городах. Постройка Кампо-Санто в Берлине, начатая Фридрихом-Вильгельмом IV, не закончена и теперь. Замечательны фрески Петра Корнелиуса, предназначавшиеся для этого кладбища.

С. Троицкий.

Камчатская епархия

Камчатская епархия (1840—1898 гг.). Вся прибрежная полоса северо-восточной Азии от устья р. Уди до Чукотского носа, заключающая в себе удский край, охотскую область, Камчатку и Гижигинский округ с Чукотской землей, а также и русские владения на северо-западном берегу Америки, входили до 1840 г. в состав иркутской епархии, а с 1 декабря 1840 г. они составили новоучрежденную епархию камчатскую, или камчатско-алеутскую, во главе с епископом, носившим титул камчатского, курильского и алеутского. Этот титул дан государем, а Св. Синод предполагал именовать епископа северо-американским и камчатским. Епископская кафедра определена была в г. Ново-Архангельске, на о. Ситхе, в месте главного управления российско-американской компании. С открытием компанией аянского залива была перенесена в аянский порт в 1844 г. из Охотска компанейская фактория, а затем в 1849 г. упразднен охотский порт и управление морскими силами перенесено в Петропавловск. Последнее стояло в зависимости от совершавшегося тогда присоединения амурского края. Вместе с тем явилось два проекта о перенесении архиерейской кафедры и духовной семинарии из Ново-Архангельска в Аянск и в Петропавловск. Первый проект возник в 1847 г. по мысли епископа камчатского Иннокентия (Вениаминова), второй — в 1849 г. по мысли генерал-губернатора Н. Н. Муравьева. Преосвященный Иннокентий вместе с проектом перенесения архиерейской кафедры в Аянск проектировал и присоединение к камчатской епархии, ради удобства сообщения, всей якутской области от иркутской епархии. 4 июня 1852 г. Св. Синод согласился на присоединение якутской области к камчатской епархии, а относительно перенесения кафедры и семинарии, в виду неопределенного еще тогда положения центра гражданского управления краем, предположено было остаться *de jure* при старом, при чем *de facto* архиерею предоставлено проживать, где и сколько пожелает, в зависимости от нужд и удобств. Эти постановления Синода были Высочайше утверждены 26 июля 1852 г. В виду того, что якутская область содержала в себе православного населения свыше 200.000 душ, а вся остальная часть епархии только немногим более 20.0, преосв. Иннокентий стал ходатайствовать о перенесении архиерейской кафедры в Якутск, где к тому же было и удобное помещение — монастырь. Но Св. Синод, приняв во внимание, что вся камчатская епархия учреждена в целях миссии среди обитателей нашего северо-американского края и островов, отказал в этом ходатайстве, позволив только преосвященному самому проживать по своему усмотрению, где и сколько признает лучшим. Он и проживал то в Якутске, то в Аянске, то в Ново-Архангельске.

В это время камчатская епархия занимала до 20.000.000 кв. верст пространства и имела населения до 250.000 душ, в том числе свыше 225.000 православных и только до 12.000 русских. Остальные принадлежали к разным народам — в Азии: якуты, тунгусы, камчадалы, курильцы, ламуты, юкагиры, чуванцы, чукчи, коряки, олюторцы; в Америке: алеуты, кадьякцы, колоши, кенайцы, чугачи, угаленцы, медновцы, кыльчане, аглегмюты, кускоквимцы, квихпакцы, креолы — от браков русских с туземцами и друг. Главную массу населения составляли якуты — до 180.000, самую малочисленную курильцы — 72 души. Владения наши в Америке представляли особый мир, якутская область имела свой этнографический облик и только Камчатка более или менее подходила к типу русских епархий. Ко всему этому, произошло фактическое присоединение обширного амурского края к России, и здесь, кроме появившихся казачьих переселенческих селений, местные аборигены — косневшие в язычестве орочены, манегры, гольды, манчжуры, гиляки, негидальцы, тунгусы — также требовали о себе миссионерских и пастырских забот. После неоднократных ходатайств преосв. Иннокентия, Св. Синод согласился перенести архиерейскую кафедру камчатской епархии из Америки в Азию, сначала, временно, в

Якутск, а потом, когда будет обстроен новый край, навсегда на Амур, и учредить для отдаленных частей епархии два викариатства: якутское и ново-архангельское. Постановление Св. Синода получило Высочайшее утверждение 11 января 1858 г. Семинария из Ново-Архангельска была перенесена в Якутск и соединена там с духовным училищем. 8 декабря 1858 г. возведен был на степень города Благовещенск, лежащий на Амуре и избранный для центрального управления амурским краем, а 21 декабря состоялось и Высочайшее повеление о том, чтобы камчатской архиерейской кафедре быть в Благовещенске. Преосв. Иннокентий прибыл в Благовещенск 24 мая 1860 г. В Благовещенске оказался только один священник. Об открытии тотчас же епархиального управления нельзя было и думать. Продолжало действовать якутское духовное правление, а преосвященный сам целые 2 года провел в путешествиях, и только с 1863 г. окончательно обосновался в Благовещенске. Консистория была открыта 25 октября 1863 г. С 10 июня 1870 г. титул епископа был изменен: слово алеутский заменено словом благовещенский. Преемственный порядок архиереев камчатских был следующий: 1) *Иннокентий* (Вениаминов), знаменитый миссионер, впоследствии митрополит московский; хиротонисан во епископа камчатского 15 декабря 1840 г., в 1850 г. возведен в архиепископа 5 января 1868 г. назначен митрополитом московским, скончался в 1879 г. („Камчатские Еп. Вед.“ 1897 г., №№ 17 и 18). обстоятельный очерк его жизни и деятельности см. в „Энци.“ V, 963—972). 2) *Вениамин* (Блогонравов), известный ученый и деятель, с 18 марта 1868 г. по 31 марта 1873 г., когда был переведен в Иркутск (о нем см. отдельный очерк и очерк иркутской епархии в „Энци.“ III, 294—297. V, 1031). 3) *Павел* (Попов), переведенный 31 марта 1873 г. с енисейской кафедры (см. в „Энци.“ V, 435); скончался 25 мая 1877 г. 4) *Мартиниан* (Михаил Муратовский), назначен из епископов селенгинских, викариев иркутской епархии, 17 октября 1877 г. (см. в „Энци.“ V, 1031—1032) и 11 мая 1885 г. переведен в Симферополь, где и скончался в 1898 г. 5) *Гурий* (Сергий Буртасовский), сын диакона г. Казани, высшее образование получил в казанской академии, на 4-м курсе которой (в 1871 г.) принял монашество; потом был учителем иркутской семинарии, смотрителем иркутского духовного училища, начальником иркутской миссии (с 1880 г.), ректором благовещенской семинарии; 22 июля 1885 г. хиротонисан во епископа камчатского, 24 октября 1892 г. переведен в Самару, с 1904 г. святительствует в Симбирске, где и скончался 5 января 1907 г. 6) *Макарий* (Дарский), назначенный 25 октября 1892 г. из епископов-викариев селенгинских (о нем см. в „Энци.“ V, 1032); скончался 7 сентября 1897 г., простудившись при обозрении епархии. Погребен в кафедральном соборе. (См. „Камч. Е. В.“ 1897 г., 18, 20, 23). Он был заботливым архипастырем и его кончина была оплакана епархией. 7) *Евсевий* (Никольский), назначенный 4 октября 1897 г. из епископов-викариев киренских (см. „Энци.“ V, 1033 и „Камч. Е. В.“ 1898 г. 1 и 3 и 1899 г. № 9). По Высочайше утвержденному 4 июня 1898 г. мнению государственного совета согласно определению Св. Синода из камчатской епархии образованы две новые: благовещенская [см. „Энци.“ II, 623—634] и владивостокская [см. „Энци.“ III, 533—542]; преосвященный Евсевий перешел во Владивосток [см. „Энци.“ III, 535—536, где и портрет преосв. Евсевия], а камчатская епархия прекратила свое существование. В епархии в разное время были два *викариатства*: ново-архангельское и якутское.

Ново-архангельское викариатство учреждено (по определениям Св. Синода 27 ноября и 5 декабря 1857 г., Высочайше утвержденным 11 января 1858 г.) тогда, когда разрешено было архиерейскую кафедру камчатской епархии перенести из Америки в Азию. Викариатство было учреждено специально для российских северо-американских владений, для духовного управления которых первоначально была учреждена и самая камчатская епархия. Первым ново-архангельским епископом, по представлению преосв. Иннокентия, был избран ректор ново-архангельской семинарии архимандрит 1) *Петр* (Феодор Екатериновский), который и был хиротонисан в Иркутске двумя архиереями 29 марта 1859 г. Он был сын священника

саратовской епархии, высшее образование получил в московской академии, в которой и принял монашество. По окончании академического курса в 1844 г., был учителем, инспектором и ректором иркутской семинарии, в 1857 г. переведен в ново-архангельскую; 9 ноября 1866 г. он переименован во епископа якутского, в 1867 г. вышел на покой, но потом был епископом уфимским, томским, снова вышел на покой и скончался членом московской синодальной конторы и управляющим новоспасским монастырем в Москве 27 мая 1889 г. После него был назначен 2) *Павел* (Попов), переименованный 9 ноября 1866 г. из епископов-викариев якутских (о нем см. в „Энци.“ V, 435). — В 1870 г. викариатство упразднено вследствие образования новых сибирских епархий.

Якутское викариатство учреждено определениями Св. Синода 27 ноября и 4 декабря 1857 г., Высочайше утвержденными 11 января 1858 г., но условно, с того времени, когда камчатский епископ, проживавший в Якутске, получил возможность переселиться на новозанятый Амур. Это осуществилось только в 1859 г. и первый викарий якутский 1) *Павел* (Попов) был хиротонисан в Иркутске только 6 марта 1860 г. В 1866 г., 9 ноября, он переименован во епископа ново-архангельского (см. выше). После него были: 2) *Петр* (Екатериновский), переименованный 9 ноября 1866 г. из епископов-викариев ново-архангельских (см. выше); 3 июля 1867 года он был уволен на покой. — 3) *Дионисий* (Димитрий Васильевич Хитров), 9 февраля 1868 г. хиротонисан во епископа якутского, викария камчатской епархии, а с образованием 12 января 1870 г. самостоятельной якутской епархии назначен епископом якутским и вилуйским. Скончался в 1883 г. в Уфе. О нем см. отдельный очерк в „Энци.“ IV, 1101—1103.

С. Тункевич

Камчатские Епархиальные Ведомости (1894—1899 г.) стали выходить, при епископе камчатском Макарии, с 1894 г., по 2 раза в месяц, в двух отделах — официальном и неофициальном, по цене 6 р. с пересылкою, при благовещенской духовной семинарии в г. Благовещенске, где была архиерейская кафедра камчатской епархии. Составление официального отдела поручалось секретарю консистории, а редактором „Ведомостей» назначен ректор семинарии, протоиерей *Вячеслав Мстиславский*. Первый № вышел 15 января. С 1896 г. редактором был преподаватель семинарии *П. Верещагин*. На № 9 в 1899 г. „Ведомости» окончили свое существование, будучи переименованы в „Благовещенские». Из помещенных в „Камч. Е. В.“ статей можно отметить: материалы для истории камчатской епархии (1894 и 1895 гг.), миссия на Амуре (1896 г.), религиозно-обрядовый быт переселенцев зазейского края (1896 и 1897 гг.), камчатская духовная миссия (1895 г.), очерки о сектантах и раскольниках и миссии среди них (1894—1899 гг.), большая статья о благотворительности в древней христианской церкви (1894 и 1895 гг.) и роли в этом деле пастыря церкви.

С. Рункевич

Камышловское духовное училище, екатеринбургской епархии, см. „Энци.“ V, 350.

Камыш и тростник

Камыш и тростник. Растения, обозначаемые этими названиями, во многом сходны между собою. Поэтому они в Библии, при их наименовании, строго не различаются, нередко смешиваются и даже отождествляются. Чтобы разграничить эти растения, насколько возможно, и получить более или менее ясное представление о различии между ними, их удобнее обозреть вместе, в одной статье.

I. *Камыш* (*Arundo donax* Linn.), о котором упоминается в библейском тексте, принадлежит к семейству злаков, к роду тростников⁵. Выходящие из узловатого, горизонтально лежащего, корня в большом количестве и густо стоящие коленчатые стебли камыша достигают в высоту до 5—7 аршин, в толщину имеют до 7и вершка; они покрыты, как и у всех злаков, узкими длинными листьями и заканчиваются крупною цветною метелкой, распадающеюся на многочисленные колосья. Камыш рос и доселе растет в Египте; но родина его — преимущественно теплые страны Азии, откуда он чрез Карию и острова Средиземного моря — Кипр и Крит — проник в южные страны Европы. В Палестине камыш — распространенное растение и в древности и в настоящее время. Для своего произрастания камыш нуждается, подобно другим болотным растениям, в постоянной и обильной влаге. Поэтому библейскими писателями было замечено, что камыш засыхал и исчезал, как скоро иссякал, — вследствие каких-либо особенных причин, — поток, его питавший ([Иса. 19:6](#)). Из камыша евреи приготовляли жезлы или трости, уступавшие, впрочем, деревянным в прочности ([Иса. 36:6. 42. 3. Иезек. 29:6. 7](#)). Камышевую трость (κάλαμος), вместо скипетра, дали в правую руку Христу воины, насмежавшиеся над ним ([Мф. 27:29. 30. Мрк. 15:19](#)); на камышовую трость была наложена губка, напоенная уксусом и поднесенная к устам распятого на кресте Спасителя ([Мф. 27:48. Мрк. 15:36](#)). Из камыша были приготовлены линейные меры — трости измерения ([Иезек. 40:3](#), слл. [Апок. 11:1](#)). Вообще, камыш как в древности имел, так и в настоящее время имеет многообразное практическое применение в тех местностях, где произрастал и произрастает (так, камышовые трости в Италия издавна употребляются в качестве подпорок для виноградных лоз). Поэтому камыш искусственно разводится теперь, как и прежде, — притом иногда даже на сухих полях, — и причисляется к культурным растениям. — Следует заметить, что камыш, только что описанный, представляет собою нечто совершенно отличное от того, так называемого, камыша, который употребляется у нас в обыденной жизни, при заготовке, напр., известных сортов мебели, построении некоторых частей одежды. Последнего сорта камыш есть продукт одного деревянистого растения, принадлежащего к семейству пальм (*Palmae*).

II. *Тростник* (*Arundo phragmites* Linn., *Phragmites communis* Trin.) следует отличать от камыша. Правда, тростник тоже принадлежит к злакам и имеет с камышом, по внешнему виду, большое сходство; но стебель тростника значительно ниже, тоньше, гораздо менее тверд и прочен, нежели у камыша; поэтому тростник никогда не мог иметь такого обширного практического применения, как камыш; отсюда естественно, что ничего не известно об опытах его культуры. Тростник встречается всюду в сырых и болотистых местностях. Он всегда обильно произрастал и в Палестине, вокруг озер, особенно Меромского, и по берегам некоторых речек и потоков. В Библии нередко упоминается о тростнике, так, напр., говорится, что в чащах тростника обитают животные, при том очень крупные ([Пс. 67:31. Иов. 40:16](#)), что высокий, но сравнительно тонкий тростник сильно колеблется при незначительном даже ветре (3 Дар. 14, 15. [Мф. 11:7. Лук. 7:24](#)), что тростник немедленно начинает произрастать в тех местах, где появляются воды и долго не пересыхают ([Иса. 35:6. 7](#)). Впрочем, вероятнее всего, что в приведенных местах одинаково разумеются как тростник, так и камыш.

Кроме тростника обыкновенного, Библия называет еще тростник благовонный (*aur*: П. [Песн. 4:14](#)) и тростник писчий. 1) *Тростник благовонный* (*Acorus Calamus* Linn.) принадлежит к семейству *Aráceae*. Корневище этого растения, узловатое и довольно объемистое, лежит под землею горизонтально, имеет пряный запах и острый горьковатый вкус; листья, пучками выходящие из корня, при основании плотно, полукругом, облегают друг друга, затем расходятся; они узки, длинны, вообще похожи на листья тростника, издают сильное благоухание; с боку из листьев, еще не разошедшихся, выходит стебель, несущий зеленоватое соцветие, при чем верхняя половина стебля, значительно утолщенная, покрыта множеством мелких цветов, столь плотно сидящих, что, при беглом взгляде, цветки представляют собою сплошную поверхность, кажутся одним большим цветком, имеющим форму початка (к порядку початкуцветных, *Spadicoflorae*, принадлежат растения, очень различные по внешности и сходные лишь по устройству соцветия). Родина тростника благовонного — южная Азия, преимущественно Индия; впрочем, растение это было заносимо, между прочим, в Палестину, Европу; его и теперь можно встретить, в одичавшем состоянии, как в св. Земле, так и в некоторых европейских странах. В Библии, именно в [Исх. 30:23](#), благовонный тростник назван, как составная часть священного мира; у [Иса. 43:24](#) и [Иерем. 6:20](#) — как составная часть курения, доставляемая из далеких стран; у [Иезек. 27:19](#) — как предмет торговли, привозимый южными арабами на тирский рынок, наконец, в П. [Песн. 4:14](#) — как благовонное растение, разводимое в садах. 2) *Тростник писчий* (*Arundo scriptorum*, κάλαμος) — особый вид тростника со стеблем, заполненным внутри мягкою сердцевинкой; из него приготавливали трости, которыми в древности, вместо современных перьев, начертывали письма на мягком материале. Писчий тростник произрастал в Египте, затем в некоторых местностях на Евфрате и в Карию, в окрестностях Книда (см. „Книд»). Стебли писчего тростника размягчали, снова засушивали, разрезывали и нарезанные трости приспособляли к письму — чинили с помощью писчего ножичка ([Иерем. 36:23](#)). Писчий тростник, начиная с XVII в. по р. Хр., был мало-помалу вытеснен из Европы перьями; на азиатском же востоке он находится в употреблении и в настоящее время. Писчие трости прямо названы [3 Мак. 4:15](#). [3 Иоан. 15](#), затем подразумеваются [Иер. 36:23](#).

Все вышепоименованные растения евреи называли, вследствие их сходства между собою, одним и тем же словом *kaneh* (*kanch* от *kanah* прямо, правильно стоять); исключение составляет *тростник писчий*: он не имеет еврейского названия, потому что о нем в еврейском тексте Библии прямо нигде не упоминается. Правда, в [Псал. 44:2](#), по русскому переводу, мы читаем о трости книжника скорописца; но в еврейском подлиннике этого псалма русскому слову *трость* (греч. κάλαμος) соответствует речение *et*, которым обозначали металлический грифель — орудие, употреблявшееся для начертания писем на твердом материале — глиняных дощечках, камнях. Слово *kanah* (тростник) евреи употребляли, как имя собственное, для обозначения потоков и городов (И. [Нав. 16:8](#). [17](#). [9](#). [18](#), [28](#)). Еврейское *kaneh* перешло в языки греческий и латинский. Словами *кане*, *канна* (κάνη, κάννα) греки называли камыш; у римлян словами *канна*, *кана* (*canna*, *cana* — отсюда — *canalis*) был обозначаем тростник, в отличие от камыша — *arundo*.

Наименование „*kaneh*“ в русск. (синод.) переводе Библии передано словами *камыш*, *тростник*. Но этими словами переведены и другие еврейские речения, именно: „агмон“, „суф“, „аху“, „гоме“. Сделаем, в дополнение к сказанному, несколько кратких замечаний об этих речениях. а) *Агмон* (*'agmon* от *'agat* — болото, пруд) значит вообще болотное растение. Это речение передано в русском переводе словом *тростник* у [Иса. 9:14](#). [19](#), [15](#), [58](#), [5](#); а у [Иса. 35:7](#) — *камыш*. б) *Суф* (*suf*) — водоросль, морская трава. Слову этому соответствует в русском пер. у [Ион. 2:6](#) выражение *морская трава*; а у [Иса. 19:6](#) и в [Исх. 2:3](#). [5](#) — речение *тростник* в) *Аху*

(’achu) — слово египетское, трижды употребленное в еврейском тексте Библии, при чем им обозначены — „трава, растущая на берегу Нила, нильская трава», употребляемая в пищу крупным рогатым скотом ([Быт. 41:2](#) и 18), затем — вообще „болотная зелень, болотное растение» ([Иов. 8:11](#)); в первых двух случаях аху в русск. пер. — тростник, в последнем — камыш. г) *Гоме* (home), значащее папирус (см. „Папирус»), у [Иов. 8:11](#) — тростник.

Из вышеизложенного, между прочим, видно, что древние евреи имели несколько различных наименований для обозначения болотных растений; но наименования эти указывают лишь на признаки, общие или всем названным растениям или большей их части, напр., на их произрастание в болотистых, вообще сырых местностях, на очень прямой и очень стройный стебель многих из них. Отсюда можно заключить, что древние евреи не имели и не находили нужным иметь отчетливых точных понятий о различных родах и видах болотных растений, но довольствовались самыми общими и неопределенными представлениями о болотной растительности. Эта неопределенность отразилась по необходимости и на перев. Библии, — между прочим, на переводе LXX (чрез него и на славянском) и вообще на греческих переводах, Вульгате и русском (синодск.); в последнем, как мы видели, одно и то же еврейское слово переводится различными словами (*кане* — камыш, тростник, — аир) и, наоборот, различные наименования — одним и тем же речением (*кане*, агмон, суф, гоме — тростник). Ясно, что переводчики в указанных случаях вынуждены были руководствоваться более или менее вероятными соображениями.

Прот. Н. Елеонский

Кана, город

Кана (kanah — „тростник, камыш, место тростника“; Κανά, Χελκανά, Καρανά, Κανθάν; vallis arundineti, Сана, Кана).

I) Город в колене Завулоновом, называемый Галилейским для отличия от Каны в пределах Тирских, в колене Асировом. Здесь в Кане Галилейской на браке Господь претворил воду в вино ([Ин. 2:1, 11](#)); отсюда происходил Нафанаил ([Ин. 21:2](#)); здесь же Господь заочно исцелил сына одного царедворца из Капернаума ([Ин. 4:46](#)). И. Флавий упоминает о Кане, как месте временного своего пребывания („Жизнь», 16), как о месте, куда убежали части войска Антиоха II (262—246 г. до р. Хр.), разбитого аравитянами („Древн.» 13 кн. 15, 1; „о войне» 1 кн. 4, 7), наконец, как о временном лагере Ирода великого („О войне иуд.» 1, 17: 5).

Место этого города с точностью не определено. Кану указывают теперь в Kanet el Dschelil, — местности, находящейся в трех часах пути к северу от Назарета, на пути из Акры в Назарет, между Иотапатаой и Сепфоридой. Крестonosцы (с Зевульфа 1102 г.) находили Кану в нынешнем hirbet Kana, развалинах в 8 километр. (7 1/2 верстах) к северу от Seffurije. Имя Kana el Dschelil (Кана Галилейская) слышал Робинсон (Palästina III, 432, 444) в Назарете от одного христианина, а Вильсон (Met. I, 287) близ указываемого места от одного пастуха.

Об этой же Кане говорит игумен Даниил, путешествовавший к св. местам (XII в.): „от Назарета до Кана Галилейска 7 верст. Кана Галилея же есть село на людском пути. И ту обретохом дружину добру и многу, идущу в Акру“... Жители в Kanet el Dschelil доселе употребляют водоносы; показывают здесь и место, где, по предположению, происходил брак. Антонин из Пьяченцы (570 г.) указывает другое место для Каны в Kefr Kenna, — селении, находящемся в 3 римских милях (немного менее 4 верст) на пути из Диокезарии в Назарет, а ныне представляющем собою красиво расположенную деревню с каменными домами, прекрасным источником и хорошими садами. Это мнение о Kefr Kenna, как месте Каны Галилейской, с XVI в. было значительно распространенным, главным образом, под влиянием католических назаретских монахов, которым хотелось иметь Кану ближе к Назарету, чем та — Галилейская. У них в церкви находятся две массивные купели, высеченные из камня, которые они выдают за евангельские водоносы, и в которых совершают крещение. Теперь более склоняются к первой из указанных местностей, Kana el Dschelil, как месту упоминаемой в Евангелии Каны Галилейской, проф. (А. А. Олесницкий, Св. Земля II, стр. 413—414).

II) Кана — город на границе колена Асирова (И. [Нав. 19:28](#)), вероятно, Капа, большое селение в 12 килом. (II 1/4 верст) к юго-вост. от Тира, на пути к Сафету. Некоторые полагают, что город этот должен быть севернее, ниже Сидона. В „Ономастике“ Евсевия (P. de Lagarde 271; 110) этот город ошибочно отождествляется с вышеуказанною Каной Галилейской (Keil. и Del. на [Нав.](#), S. 157).

Свящ. И. Богоявленский

Кана, поток

Кана — поток; он служил в древности границею между коленом Ефремовым и полуколеном Манассиным (И. [Нав. 16:8](#); 17, 9). Раумер полагает, что Кана — теперешний Фалаик (Falaik, Falik), берущий начало в горах Ефремовых, направляющийся с востока на запад через Саронскую равнину и впадающий в Средиземное море на половине пути между Кесариєю и Яффой. Поток поддерживается, в своих низовьях, болотами и озерами, находящимися на прибрежной равнине. Библейское название потока „Нахад-Кана“ значит „тростниковый поток»; поэтому можно думать, что в древности в его окрестностях имели место тростниковые чащи. — Следует заметить, что на современных картах Палестины именем „Кана» назван не один и тот же поток. У Рима, напр., этим именем обозначен на карте поток, впадающий в Средиземное море севернее Фалаика и ныне известный под именем Искандеруне (Iskanderune).

Прот. Н. Елеонский

Канада (Dominion of Canada) — федеральный союз провинций и территорий, включающий все британские владения в северной Америке, кроме Ньюфаунленда, Вест-индских колоний и Бализи. Канада занимает территорию в 8.588.853 квадратных километров (около 10 милл. квадр. верст) с населением более пяти миллионов.

Открытая европейцами в 1497 году, Канада с 1506 года принадлежала Франции и в 1674 г. получила свое собственное правительство (conseil souverain), состоявшее из губернатора, папского викария и четырех советников. Власть находилась в руках католического дворянства и духовенства, — и управление страной велось в нетерпимом католическом духе. Орден иезуитов пользовался громадным влиянием на все государственные дела, католическая религия была объявлена исключительно господствующею; даже книгопечатание было запрещено. В широких размерах была организована миссия среди индийских общин; везде были основаны католические монастыри и школы. Особенно замечательна миссионерская деятельность иезуитов, — и повесть об их изумительном бесстрашии и самоотвержении среди кровожадных дикарей составляет поучительную страницу в истории христианского миссионерства. Постоянный антогонизм Канады с английскими колониями в северной Америке, проникнутыми пуританским республиканским духом, привел к войне, окончившейся парижским миром 10 февраля 1763 года, подчинившим Канаду Англии. Уже в следующем году начались притеснения католиков английским правительством. Все католики были устранены от государственной службы и высшие должности были переданы английским придворным; в Канаде были введены английские законы против католиков. Недовольство населения Канады заставило английский парламент дать в 1774 г. так наз. Квебекский акт, обеспечивший Канаде свободу вероисповедания, возвративший католическому духовенству прежние доходы и восстановивший старое гражданское право. Во главе управления Канадой стал законодательный совет из 23 членов. Эти реформы настолько удовлетворили население Канады, что все попытки присоединить Канаду к Соединенным штатам не встретили сочувствия в большинстве населения, и Канада до сих пор остается верною британской короной. Религиозная свобода в Канаде существует доселе, и государственной церкви здесь нет. Число жителей по вероисповеданиям в 1891 году распределялось так:

Католиков — 1.990.465. [по друг. данным 2.229.600]

Англикан, методистов пресвитериан и др. — 2.550.523. [по друг. данным англикан 680.620, пресвитериан 842.442, методистов 916.886]

Лютеран — 63.979

Конгрегационалистов — 28.155

Разных религий — 133.406

Неизвестно какой религии — 33.983

Всего — 4.832.679.

Католическая церковь управляется кардиналом, 5 архиепископами и 18 епископами, англиканская — 19 епископами, пресвитерианская — ежегодно собирающимся синодом, методисты имеют до двух тысяч пасторов, баптисты — до пятисот. Во всех провинциях, кроме Нового Брауншвейга, первоначальное образование обязательно. В Онтарио, Квебеке и сев. — зап. территории для католиков существуют отдельные школы; в других провинциях школы общие для всех вероисповеданий. Все главные секты имеют свои средние и высшие учебные заведения.

С течением времени миссионерская деятельность в Канаде не расширяется, а сокращается

вследствие вымирания краснокожих. Осевшие в провинции Квебек краснокожие, известные под общим именем ирокезов, обращены в христианство еще во времена французского владычества. Между индейцами Верхней Канады (провинция Онтарио) с 1791 года трудится евангелическая миссия, но с незначительным успехом. Гораздо бóльшим успехом пользуется миссия методистов, имеющая двадцать миссионерских станом на берегах озер Гурон, Онтарио и Эри. Начало миссии методистов относится к 1820 году. [Среди славянских поселенцев Канады теперь немало и православных, которые находятся под духовным попечительством русского епископа североамериканского; для удовлетворения их религиозных нужд обыкновенно посылаются православные священники из североамериканских Соединенных штатов (напр., из г. Миннеаполиса), но ныне постепенно организуются в Канаде постоянные православные приходы с местными причтами].

С. Троицкий

Кандакия

Кандакия (Κανδάκη; Candaces; Кандакия): [Деян. 8:27](#). — Царица Ефиопии или Мероэ, государства, находившегося в древней Ефиопии, в Африке, к югу от Египта. Во времена римлян эфиопское государство простиралось большею частью до Сиены, а иногда и далее Фив. Имя Кандакии было общим названием цариц эфиопских (Плиний, Н. № 6, 35; Дион Кассий кн. 5); со времен Александра в. до времен Евсевия кессар. там много было цариц с этим именем. Есть основание думать, что эта страна до известной степени была обращена в иудейство иудеями, проникшими в нее из Египта во времена Псамметиха. В Новом Завете упоминается евнух одной из этих цариц Кандакий, занимавший у нее высокое положение казначея (о сокровищнице эфиопской см. [Иса. 45:14](#)). Евнух этот был иудейским прозелитом и посещал Иерусалим для поклонения. На обратном пути он встретил Ап. Филиппа, который обратил евнуха в христианство ([Деян. 8:27-39](#)). Возвратившись в отечество, евнух, — по словам Евсевия (Ц. И. 2, 1), — первый проповедовал там познание о Боге и И. Христе. Евсевий (ibid.) и св. Иринея (Прот. ер. 3,12) говорят, что он обратил в христианство всю страну. Ефиопское предание дает евнуху имя Индиха.

Свящ. И. Богоявленский

Кандидиан

Кандидиан или Кантидиан, св. мученик египетский, неизвестного времени. Вместе с Кандидием он побит камнями. *Память его 5 августа.*

Хр. Л-в

Кандидий

Кандидий, *Кантидий* или *Катидий* св. мученик египетский, неизвестного времени. Вместе с Кандидианом он побит камнями. *Память его 5 августа.*

Хр. Л-в

Кандия см. „Крит“.

Кандид, св. мученик севастийский

Кандид, св. мученик севастийский, IV столетия. Это один из 40 мучеников, пострадавших в царствование имп. Ликийя в 320 году. См. „Иоанн» в Энци. VI, 869—870. *Память его 9 марта.*

Хр. Л-в

Кандид, св. мученик трапезунтский

Кандид, св. мученик трапезунтский, III-IV столетия. Вместе с Валерианом, Акилою и Евгением он пострадал в царствование имп. Диоклитиана. *Память его 21 января.*

Хр. Л-в

Кандило

Кандило (латин. *candela*), наша лампада, — сосуд с возжигаемым в нем во время богослужения елеем, деревянным маслом. В таком значении употребляется данное слово в греческих и славянских литургических памятниках. Так, в чине елеосвящения по евхологию лавры преподобного Афанасия афонского № 189 XIII в. читаем: „потом (после чтения символа веры) предстоятель вливает в кандило елей“ (проф. А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей II, стр. 185; ср. рукоп. Синайской библ. XIV в. № 965 и 994. *ibid.*, стр. 320. 323). „Параекклисиарх, — говорится в изложении полунощницы по рукописи Московской Синодальной библ. XIII в. № 381, — заперев двери в притвор, зажигает кандила“ († проф. И. Д. Мансветов, Церковный устав, стр. 204). В том же духе высказывается и славянский устав. „На бдении всенощном, — замечается в последовании на 26-е сентября, — иерей помазует от кандила святым елеем крестообразно себе и братию“. „Дается святой елей братии от кандила Предтечева“, говорится в последовании на 29-е августа. Из более ранних памятников о кандиле упоминают сочинение Епифания кипрского об ересеях (фр. 68) и составленное Кириллом скифо-польским житие Евфимия (*Suicerus*, *Thesaurus ecclesiasticus*, II, под данным словом). Употребляемые для освещения, кандила развешивались или отдельно на укрепленных в свод церкви цепях, шнурах и т. п. († П. И. Савваитов, Путешествие Антония новгородского, стр. 72), или же подвешивались к так называемым хоросам, — кругам.

Свящ. А. Петровский

Кандорский Иван Михайлович, протоиерей, духовный писатель конца XVIII и начала XIX столетия. Первоначально Кандорский был священником Никитской, за Яузюю, церкви в Москве, а потом Варваринской, что на Варварке, церкви; в сан протоиерея возведен 1 мая 1810 г. Его перу принадлежит несколько оригинальных и переводных сочинений назидательного характера, свидетельствующих о большой духовной ревности К. Из них известны: 1) „Образование духа и сердца в непрестанном богомыслии“, М. 1799; 2) „Благоговенный зритель природы, или утренния, полуденные, вечерняя и ночные размышления славного Гервея“, перев. с франц., М. 1800, изд. 2-е 1822 г.; 3) „Жертва величию Божию, или умиленные мысли о делах его“, в 4-х ч., М. 1801—1802; 4) „Дух, или избранные мысли из душеспасительных поучений московского митрополита Платона“, в 2-х ч., М. 1804, 2-е изд. 1823; 5) „Вера честного человека, самым сильным образом отражающая противников христианства“, перев. с франц., М. 1803; 6) „Литеральное и нравственное изъяснение молитвы Господней: Отче наш“, М. 1806; 7) „Чадолубец, размышляющий о нравственном повреждении и исправлении детей своих, сообразно 1) с примерами живого опыта, 2) с правилами здравого рассудка и 3) особенно с евангельскою притчею о блудном сыне“, М. 1807; 8) „Благодарственная речь Платону, митроп. московскому, говор. в Вифании церкви св. великом. Варвары протоиереем Ив. К-м по произведении его в сие достоинство«, М. 1810; 9) „Вольнодумец, убеждаемый: в несправедливости его рассуждений, в истине бессмертия души и в любви Евангельской Веры, с особенными историческими, философическими и нравственными примечаниями“, М. 1811; 10) „Нравственный пластырь для так называющихся старообрядцев, или доброжелательное послание от некоего ревнителя по благочестии св-я Грекоросс-ия церкви Христовы к наставнику Феодосиевского согласия при воззрении на последняя: то есть 1-е на приближающийся час смертный, 2-е на будущий страшный суд и 3-е на неумытное дел наших мздовоздаяние“, М. 1811.

А. Е-в

Кандорский Ил. М.

Кандорский Илья Михайлович, священник московской Покровской, что в Кудрине, церкви, известен, как писатель и переводчик религиозно-нравственных книг, жил в XVIII в. Ему принадлежат: 1) „Христианин, здраво рассуждающий о презрении сует мирских», с кат. 3 ч., М. 1795; 2) „Сердечные чувствования, излитые от отца к сыну при последних часах жизни“, М. 1798; 3) „Духовное единение, служащее к восстановлению для христианина добрых его правил“, перев. с иностранного Илья Михайлов, М. 1799; 4) посвященное имп. Марии Феодоровне сочинение: „Мир души, проистекающий из соблюдения мира с Богом, с самими собою и с ближними“, ч. II, М. 1802 (в „Русск. Биогр. Слов.“ ошибочно приписано прот. Иоанну К-у).

А. К-в

Канивецкий Епифаний

Канивецкий Епифаний, епископ воронежский. К. родился в 1750 г., по происхождению малороссиянин; образование получил в киевской Дух. Академии, потом был учителем в переяславльской и новгородской семинариях. В 1806 г. К. был перемещен в Александро-Невскую (с.-петербургскую) Академию на класс герменевтики и церковной истории; в 1807 г. произведен в сан архимандрита и назначен настоятелем виленского Свято-Духова монастыря; в 1808 г. определен ректором и профессором богословия в казанскую Академию и переведен в казанский Спасо-Преображенский монастырь. 26 марта 1816 г. К. был назначен на воронежскую кафедру и рукоположен в епископа [„Энци.“ III, 844] здесь он и оставался до самой смерти — 24 мая 1825 г. — К. принадлежат: „Слово на день св. Иоанна Златоустого ноября 13: Об обязанностях наставника“, СПб. 1807; „Слово на день тезоименитства имп. Марии Феодоровны и в. к. Марии Павловны“, СПб. 1807; „О благотворном влиянии св. веры на людей“, СПб. 1807.

А. К-в

Канизий Петр

Канизий Петр. Это был первый немецкий иезуит, учредитель иезуитского ордена в Германии, Австрии и Швейцарии, „обратная сторона Лютера“, как его называли почитатели-католики, „молот на еретиков“, „второй апостол Германии“. Родился Канизий в Нимвегене 8-го мая 1521 года; дома получил тщательное, гуманистическое образование, 14-ти лет поступил в кельнский университет; в 1540 г., получив звание магистра философии, посвятил себя строжайшей, самоуглубленной жизни — и в феврале этого года произнес обет безбрачия. В 1543 году, в день своего рождения, вступил в иезуитский орден: в этом ордене сначала в течение пяти лет, под руководством самого Игнатия Лойолы, основателя и главы иезуитов, подготовлялся к деятельности. По окончании подготовительного периода он состоял преподавателем в ингольштадтском университете (в 1549 году), затем придворным проповедником в Вене (1552 г.); в качестве соборного проповедника действовал на регенсбургском. рейхстаге (1556 г.), принимал участие в вормском съезде по делам религии (1557 г.), на аугсбургском рейхстаге (1559 г.), на Тридентском соборе (1547 и 1562 г.), на рейхстаге регенсбургском (1576 г.), основал орденскую коллегия в Фрейбурге, в котором и скончался 21-го декабря 1597 г.

Это был человек богато одаренный, искусный и решительный, обладавший увлекательным красноречием, ученый и строгий; мистик до экстаза, „апостол молитвы“. Его достойная удивления неутомимая и многосторонняя церковно-государственная деятельность, поставлявшая своею целию возвращение католичеству его прежнего значения, поколебленного протестантизмом, продолжалась до конца его жизни. Лютер был для него злейшим еретиком, протестантство — губительною язвой, исчадием ада. Он защищал применение внешней силы в делах веры, инквизицию. Однако же это не мешало Канизию быть искренним и горячим поборником реформ внутри церкви, народного образования, просвещения, улучшения воспитания клира и прогресса богословской науки. Он заявил себя и литературною деятельностью, большею частию, на латинском языке, — изданием свв. Отцов (издал творения св. Кирилла александрийского, „письма« Бл. Иеронима, „Речи и проповеди« папы Льва в. и др.), — гомилетическими (изъяснение Евангелий, которые читаются в течение года на богослужении), катехизическими, аскетическими и полемическими трудами, в которых он показывает свое довольно широкое знакомство с Библиею, со святоотеческою письменностию и схоластическим богословием. В своих произведениях Канизий преследовал собственно те же практические цели, как и в своей деятельности, — назидание и просвещение народа в духе католичества. Наиболее широкое распространение и особенную известность из его литературных трудов получили произведения катехизические.

Катехизис Канизия собственно один, хотя и известен в разных переработках (см. подробнее о них ниже статью „Катехизисы католические“). Катехизисы Канизия были напечатаны во всех странах Европы и переведены на многие языки. Его „малый катехизис“ оставался главным катехизисом в католической церкви почти в течение двух столетий. До 1683 года он успел уже выдержать до 400 изданий. Катехизис Канизия — по своим особенностям и задачам — представляет собою противовес знаменитому катехизису Лютера и может быть рассматриваем в качестве главного памятника реакции против реформации в Германии. Катехизис Канизия, а равно и его гомилетические труды вызвали в протестантском лагере оживленную полемическую отповедь.

В 1864 г. Канизий был причислен к лику святых. День церковной памяти его — 27 апреля. Папа [Лев XIII](#) своим окружным посланием предписал католическому миру праздновать 1-го августа 1897 года, как день юбилейной памяти Канизия, по случаю истечения 300 лет со дня его

кончины. Это было несомненным ответом на таковое же празднование в протестантском мире памяти Меланхтона.

С. Зарин

Канис Карл (Kahnis Karl) — немецкий лютеранский богослов. Род. 22, XII, 1814, ум. 20, VI, 1888; с 1850 г. — профессор богословия в Лейпциге. По своим убеждениям — умеренный конфессионалист, противник Прусской унии и горячий защитник вероисповедных особенностей лютеранства. Его сочинения: „Внутреннее развитие немецкого протестантизма“ (Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Lpzg 1854, 3 Aufl. 1874); „Проповеди“ (Predigten, Lpzg 1866—71, 2 Bde); „Христианство и лютеранство» (Christentum und Luthertum, Lpzg 1871); „Немецкая реформация“ (Die deutsche Reformation, Lpzg 1873); „Лютеранская догматика» (Lutherische Dogmatik, 2 Aufl., Lpzg 1875); „Развитие церкви — в биографиях“ (Gang der Kirche in Lebensbildern, Lpzg 1881); „Христианство и философия“ (Christentum und Philosophie, Lpzg 1884).

Н. Сахаров

Канонарх

Канонарх (греч. κανών — канон и ἀρχὴ — начинаю) означает начинателя, руководителя канона. Так называется в монастырях клирик — предначинатель и распорядитель церковного пения. В богослужбном чине греческой церкви канонарх — одно из лип клира, обязанное предначинать пение тропарей канона. В церковном уставе, так называемом „Типиконе“, есть особая глава (27-я) „о канонарсе“, в которой указывается, как он должен канонархать стихирь. Обыкновенно канонарх должен провозгласить во всеуслышание всем, что будет петься и на какой напев или глас; затем он должен провозглашать хору каждую строку песнопения, которая и повторяется затем хором. Он же указывает и образцы так называемых „подобнов“. Канонарх также поет — прокимен и аллилуия на вечерни и „Бог Господь“ или „аллилуия“ на утрени. Голос канонарха должен быть сильным, звучным, произношение отчетливое, ясное; от него требуется знание церковных гласов и „подобнов“, умение делить песнопение на строки начальные, средние и конечные. Необходимость канонархов некогда вызывалась недостаточностью певческих книг, в древние времена очень дорого стоивших. В настоящее время канонархи существуют только в монастырях, придерживающихся древнего чина богослужения и при той же при исполнении лишь песнопений гласовых и „подобнов“; пение же гармоническое партесное в канонархе не нуждается.

Протоиерей А. Митропольский

Canonica vita см. „Каноник“ в „Энци.“ VIII, стлб. 268—271.

Canonica Horae см. „Каноник» в „Энци.“ VIII, стлб. 268—271.

Канонизация святых

Канонизация святых есть особый акт церковной власти, который умерший подвижник благочестия причисляется к лику святых. Акт канонизации не должен быть отождествляем ни с начальным моментом почитания святого вообще, ни с начальным моментом его официального культа.

Исторический очерк канонизации должен ограничиваться только фактами, относящимися к установлению и регламентации этого акта. Исходным моментом канонизации нужно признать осуществление надзора епископами и другими церковными властями за отправлением культа в подведомственных им пределах. Основание (*ratio*) установления канонизации заключалось в стремлении предотвратить проникновение в церковный культ святых сомнительного или нежелательного элемента. Поэтому свидетельства источников о положительных действиях церковных властей по установлению культа святых предшествуют по времени свидетельства об их отрицательных действиях в этом направлении по устранению сомнительных культов. Этот порядок засвидетельствован 17 прав. 6 Карфагенск. соб. 401 г. (по счету Книги правил, 94 прав.). Собор предписывает епископам разрушать (*evertantur*) алтари, построенные как бы в память мучеников; но предвидит, что это вызовет народный мятеж (*tumultus populares*): — в таком случае епископы должны ограничиться убеждением народа, чтобы он не собирался в тех местах, где поставлены эти алтари, и чтобы правомыслящие не привязывались к таковым местам никаким суеверием. — Римские епископы с V в. (Геласий I) усвоили себе право давать разрешение на посвящение (*dedicatio*) церквей и оралий известному святому, чем имели в виду предотвратить посвящения их в честь неизвестных (сомнительных) святых и даже еретиков. Во франкском королевстве законодательство Каролингов засвидетельствовало аналогичный порядок, говоря (*de sanctis noviter sine auctoritate inventis* и предписывая, чтобы такие святые не почитались *nisi episcopo probante*. Епископы и местные соборы от устранения злоупотреблений перешли таким образом постепенно к предупреждению их, что влекло за собою предварительное одобрение или неодобрение культа святого. — С X века отдельные епископы в целях придать культу святых больший авторитет и способствовать его распространению за пределами своих диоцезов (епархий) стали обращаться за одобрением к римскому престолу. С этого именно времени и возникает канонизация в том смысле, какой ей придается в настоящее время. Папа в большинстве таких случаев не мог располагать непосредственными сведениями, относящимися к лицу, о культе которого шло дело; естественно, явилась потребность в том, чтобы были представлены необходимые сведения и чтобы они были потом подвергнуты обсуждению с точки зрения возможности допущения или установления культа данного лица, как святого. Так развилась подготовительная часть акта канонизации. Первая известная по источникам канонизация — Ульриха, епископа аугсбургского 993 г., совершенная папой Иоанном XV (*Cumque perlecta esset vita praedicti s. episcopi, ventum est ad rairacula, quae sive in corpore, sive extra corpus gesta sint, videl. coecos illuminasse, daemonos ab obsessis corporibus effugasse... Quae omnia lepida satis urbanitate expolita recerpimus et communi consilio decrevimus, memoriam illius, i. e. s. Ddalrici episcopi, affectu piissimo, devotione fidelissima venerandam*. См. у Mansi XIX, 169). Канонизация совершалась папой с собором епископов римской провинции. Но с падением значения собора на Западе участие его в канонизации не стало признаваться необходимым. Место собора заняла коллегия кардиналов с совещательным голосом. С перенесением дел о канонизации в ведение высшей церковной власти фактически пало право местных церковных властей на канонизацию, хотя прямо оно и не было отменено. Последнее произошло при папе Александре III († 1181),

который в своем декрете, вошедшем в Corpus juris canonici, запретил публичное почитание кого-либо, как святого, без утверждения римской церкви, т. е. папы (с. 9 de reliquiis III, 45). С этого же времени началось употребление термина — canonisatio (canonisare) от canon — список, catalogus святых. Вскоре от римского престола стало зависеть и допущение почитания святого в одном каком-либо месте или церковном обществе (напр. ордене) — *беатификация*. В дальнейшем история канонизации примыкает к ныне действующему порядку. После того, как дела о беатификации и канонизации были сосредоточены в Congregatio tituum (Сикст V † 1590), канонизационная процедура получила подробную и точную регламентацию в постановлениях пап Урбана VIII † 1644 г. (декреты 13 марта, 2 окт. 1625 г., 12 марта 1631 г. и 12 марта 1642 г.; бреве — Coelestis Hierusalem 5 июля 1634 г.; конституция Sacrosancta 15 марта 1642 г.), Иннокентия XI † 1689 (декрет Sanctissimus 15 окт. 1678 г.) и Бенедикта XIV † 1758 (постановл. Sollicitudini 1 окт. 1745 г.).

История канонизации в восточной церкви (греческой) почти совсем не обработана. Самый ранний документ, касающийся канонизации — впрочем, весьма поверхностно, — это грамота константинопольского патриарха Иоанна Калеки (Апрена) к киевскому митроп. Феогносту (1339 г.) о мощах святителя Петра. Патриарх глухо упоминает об известных Феогносту „чине и обычае“, каких „держится в таковых случаях церковь Божия“, т. е. в случаях прославления угодников чудесами (ὡς ἔχει τάξεως καὶ συνηθείας ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἢ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ), и предписывает, „получив относительно сего (святого) твердое и несомненное удостоверение“, поступить по тому же чину церкви — почитать и ублажить угодника песнопениями и священными славословиями. (Текст грамоты с перев. см. у *Е. Е. Голубинского*, стр. 382—383; последующие цитаты оттуда же). В чем состоял порядок и обычай, — остается неизвестным. Неизвестно также, считали себя русские митрополиты, в период зависимости русской церкви от константинопольского патриарха, обязанными испрашивать указания относительно каждого причтения к лику святых, или хотя бы докладывать об этом post factum. По-видимому, нет. Слово константинопольского патриарха Филофея о причтении к лику святых Григория Паламы, архиеписк. солунского, видимо, свидетельствует о примитивном установлении культа его. Патриарх говорит, что жители Солуня со стоящими во иереях, согласившись (εἰς ταῦτο συνίοντες), ставят Григорию икону, совершают праздник в день его кончины и воздвигают ему храм, *не дожидаясь великих соборов и каких-либо общих решений* (κοινὰς ψήρους), но довольствуются приговором и объявлением свыше (τῆ α' νόθεν ψήφῳ τε καὶ ἀνακηρύξει, вероятно, чудесами святого) и светлым и несомненным созерцанием дел (фактов) и верою (*Голубинский*, стр. 384). Грамоты патр. константинопольского Кирилла Лукариса о канонизации Герасима кефалоникийского 1622 г. и о канонизации Иоанна критского и 98 его сподвижников 1632 г., далее грамота патр. константинопольского Гавриила о канонизации Дионисия закинфского позволяют констатировать уже более развитой порядок канонизации (текст грамоты у *Голубинского*, стр. 385—405). Во-первых, канонизация совершается патриархом с синодом; во-вторых, она совершается по просьбе местных жителей, направляемой к патриарху чрез местного епископа (resp. митрополита) (донесение — ἀναφορά) (1-я и 3-я грам.). В грамоте патр. Гавриила упоминается, кроме донесений, еще обширная записка (δέλτος) о жизни и деяниях св. Дионисия. На основании указанных грамот, остающихся пока единственными источниками для истории института греческой канонизации, все же нельзя с точностью установить порядок канонизации в его целом. Остается невыясненным, признавался ли описанный порядок *необходимым* для установления культа святого вообще, или только для установления общественного празднования, наконец, был ли этот порядок хотя бы в последнем случае единственным. Общих правил или постановлений о причтении к лику святых греческая церковь не имеет, или, по крайней мере, они не сделались достоянием науки.

В русской церкви канонизация, как церковно-юридический институт, если его строго отделять от фактов установления культа, также не выработан до настоящего времени. До половины XVI в. свидетельства об установлении культа святых церковными властями имеются только относительно некоторых святых. Но из них не видно какого-либо установившегося фактического порядка или обыкновения; все зависело от конкретных особенностей отдельного случая и от усмотрения властей. Чаще всего последним приходилось только присоединяться к установившемуся уже культу и таким образом давать ему утверждение (*ratihabitio*) *post factum*. Обыкновенно предположениями возникновения культа были — обретение мощей, чудеса и народная вера в святость подвижника. Присоединение церковной власти к начавшемуся культу святого материально имело все последствия канонизационного акта, а самое присоединение состояло в совершении властями церковных служб в честь святого или в дозволении их совершения (факты см. у *Голубинского*, стр. 40—93). Важное значение в истории канонизации имели соборы при митр. Макарии (1547 и 1549), которые предприняли общую, так сказать, ревизию культа святых в русской церкви и канонизацию целого ряда новых святых. Макариевские соборы стояли в связи с значительнейшими общими фактами русской церковной и политической жизни и отчасти обуславливались ими. Эти факты — окончание собирания удельной Руси, рост политического и церковного самосознания (теория третьего Рима), общее упорядочение церковной жизни (Стоглавый собор). Из 39 святых, занесенных в соборные списки (которые в точности не сохранились), вновь канонизованы 9, остальные 30 уже ранее почитались, как святые; соборы подтвердили почитание одних и расширили почитание других из них, переводя из разряда местнопочитаемых в общепочитаемые (*Голубинский*, стр. 107). Результаты работ Макариевских соборов, весьма важные в истории культа святых, очень незначительны для развития канонизации, как института. Предпринимая канонизацию целого ряда святых, соборы не издали каких-либо, хотя бы самых общих, правил или принципиальных положений о канонизации святых вообще. Ревизия культа святых тоже не привела к ценным результатам: соборы не составили полного списка русских святых, едва ли даже и ставили перед собою эту задачу во всей ее широте. Самый факт канонизации на соборе при содействии и отчасти инициативе царя умалывается в своем значении тем, что соборы не издали на будущее время правила о соборе, как исключительно компетентной власти в делах о канонизации. В последующее время, до учреждения Синода, правда, часто встречаются случаи канонизации собором, с разрешения или повеления царя, митрополита или патриарха, но также встречаются факты установления культа святых помимо собора, царя и первосвятителей. Поэтому культ святых не мог быть приведен в упорядоченный вид. Русская высшая церковная власть не имела (как, впрочем, не имеет и доселе) полного официального списка канонизованных святых, не могла предотвратить случаев произвольного установления культов по мотивам корыстным сама повторяла акты канонизации одного и того же святого, а в конце XVII в. при; патр. Иоакиме был даже случай, если не кассирования (для Анны Комниной) канонизации (деканонизация?), то по крайней мере отмены на неопределенное время культа святой (*Голубинский*, стр. 159 сл.; *Суворов*, стр. 276. 277). — За синодальный период в истории канонизации имеет важное значение установившийся (— почти 150-летняя давность —) порядок, по которому канонизации к общему празднованию совершаются исключительно Св. Синодом и государем: Св. Синод представляет — в форме всеподданнейшего доклада — мотивированное мнение государю; государь утверждает его своей резолюцией (Согласен с мнением Св. Синода, Согласен и проч.). Но и за синодальный период; не было установлено каких-либо правил даже относительно канонизаций к общему празднованию. Что же касается канонизаций к местному празднованию, то из них только некоторые восходят на разрешение Св. Синода, а в большинстве случаев дело остается в том же положении, в каком оно было в XVII в. и в более раннее время.

Понятие канонизации. Акт канонизации можно понимать двояко: а) Он есть признание церковью известного умершего члена ее святым, праведным, т. е. угодным Богу, достигшим вечного блаженства; установление культа, при таком понимании, является только необходимым следствием факта признания объективной святости лица. б) Он есть предписание или допущение церковью чествования умершего члена ее (установление культа); святость канонизируемого (не объективная, а убеждение в святости или вере в нее) представляется уже как предположение или условие канонизации. При первом понимании, канонизация будет *объявлением* прежде существовавшего факта (акт декларативный); при втором; она создает новый факт, до нее не существовавший (акт конститутивный). Какое из двух пониманий правильно, — это могли бы решить подлинные документы (акты) канонизаций, но они не дают твердого основания для принятия одного понимания и исключения другого. *Partes decise* из католических канонизационных актов — одни не решают вопроса в виду их общности напр. *canonizavimus et numero confessorum Christi decrevimus adjungendum... catalogo sanctorum adscripsimus et annumerandum decrevimus collegio confessorum...*; другие дают основания для первого понимания (из декрета папы Льва XIII 8 декабря 1881 г... *beatos Johannem Baptistam de Rubis, Laurentium de Brundusio... sanctos esse decernimus et definimus ac sanctorum catalogo adscribimus, statuentes ab. ecclesia universali illorum memoriam quolibet anno... pia devotione recolere debere*); наконец, третьи приводят ко второму пониманию (выше приведенная цитата о канонизации Ульриха аугсбургского). В указанных ранее грамотах константинопольских патриархов канонизация понимается, как установление празднования (культа). В канонизационных актах русской церкви не отдавали предпочтения ни тому, ни другому пониманию (впрочем, мнение Св. Синода о канонизации свят. иркутского Иннокентия составлено решительно в смысле последнего). В литературе по вопросу о канонизации тоже двойственность. Первого понимания держится известный протестантский канонист Гиншиус, к последнему склоняется большинство канонистов и теологов, но не решительно. — Католическая церковь отличает от канонизации беатификацию (причтение к лику блаженных — *beati*). Отличие, по господствующему мнению, состоит в том, что канонизация есть предписание культа святого в целой церкви, а беатификация — допущение культа в отдельной части церкви.

Предположения и условия канонизации. Предположениями канонизации в католической церкви признаются: 1) принадлежность к церкви, 2) возраст разума и способности различать добро и зло, 3) смерть канонизируемого (канонизация может быть только после смерти). В греческой и русской церквях не установлено никаких предположений; первое, как необходимое, не может быть обойдено; относительно остальных вопрос может быть решен только положительными определениями церкви. — Условия канонизации в католической церкви: 1) святая жизнь и 2) проявление чудодейственной силы. Признаки святой жизни заключаются в так называемых героических добродетелях (*virtutes in gradu heroico*), т. е. в таких добродетелях, которые, превосходя естественные силы человека, являют нисшую ступень совершенства и потому выделяют их обладателей из многочисленного сонма обыкновенных праведников. К *virtutes in gradu heroico* относятся три богословских добродетели — вера, надежда, а любовь и четыре основных (*cardinales*) — благоразумию, справедливость, мужество и умеренность, — с их предположениями и следствиями. Все добродетели должны быть проявлены не в единичных только случаях, а в большом их числе, действительно героические, добровольно и с радостью. Но по отношению к кардинальным добродетелям считается достаточным, если подвижник благочестия обнаружил *in gradu heroico* те из них, которые были наиболее свойственны и приличны его положению. Призвание наличности чудодейственной силы регламентируется следующими положениями: требуются не прижизненные чудеса, а посмертные; когда

беатификация имела место *par viam cultus immemoriam aut indulto*, для канонизации требуются 4 чуда, установленные посредством показаний свидетелей — очевидцев. При беатификации *simplicium seniorum Dei par viam non cultus* (о значении этих терминов ниже) 2 или 4 чуда, смотря по тому, как удостоверены добродетели — свидетельскими показаниями очевидцев или только показаниями по слуху: для канонизации в таких случаях достаточно наличности 2 чудес, удостоверенных свидетелями-очевидцами. Вообще чудеса могут быть достоверными только очевидцами. — В греческой церкви также при канонизации *обыкновенно* имелись в виду, как условия последней, 1) святость жизни и 2) чудеса. Более точных и ближайших; определении признаков святой жизни, а равно требований относительно количества чудес и способа удостоверения нет. В виде исключения могут быть указаны упоминания в грамоте патр. Гавриила о деяниях божественных, сверхчеловеческих (*πράξεις ἐνθέους καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων virtutes in gradu heroico?*), о подвигах свыше смертного естества (*ὑπὲρ φύσιν βρωτεῖαν «ἐξασκήσας»*). Кроме святой жизни и чудес. в греческой церкви, по свидетельству патр. Нектария, требовалось, как „весьма необходимое“ (*ἀναγκαῖόν*), нетление мощей (*τῶν λειψάνων ἀφθορία*) или благоухание от костей (*εὐὼδία τῶν ὀστέων δοφρήσει*) подвижников. — В русской церкви условиями (скорее мотивами) канонизации к общему празднованию был: 1) обретение мощей, 2) чудеса и 3) святая жизнь. Ближайшие сведения относительно указанных пунктов сводятся к следующим: при всех канонизациях к общему празднованию за синодальный период акту канонизации предшествовало обретение (случайное открытие) или намеренное открытие (вскрытие) мощей угодника, признанных всецело или отчасти нетленными; при канонизации св. Серафима саровского последнее обстоятельство (нетленность мощей) не было признано необходимым для канонизации, во мощи были вскрыты и освидетельствованы комиссией, а после канонизации положены на вскрытии. Относительно количества чудес никаких определений нет; цифровые данные о чудесах при канонизациях к общему празднованию за синодальный период не позволяют вывести какого-либо нормативного положения. Предположительно можно вывести, что минимум чудес для канонизации к общему празднованию значительно выше минимума католической церкви. При дознании о чудесах принимаются показания лиц, над которыми чудеса совершились или которые были очевидцами их, но прямо не исключаются и свидетельства по слуху. Установленных авторитарно критериев для суждения о святости жизни канонизируемых нет. Не осталась без следа в русской церкви и высказанная патр. Нектарием мысль о благоухании от костей угодников, как условия канонизации. В русской церкви благовонный запах считался (считается?) свойством мощей.

Форма установления предположений и условия (реквизитов) канонизации. Акт канонизации. В католической церкви канонизации предшествует беатификация. Процедура последней распадается на две части: 1) подготовительной стадии и 2) самого акта беатификации. Общая форма подготовительной стадии — состязательный процесс, материал для которого добывается следственным порядком. Первый подготовительный процесс ведется пред епископом, где погребен беатифицируемый. Инициатива исходит от частных лиц, выступающих чрез выбранного ими поверенного (*procurator*), как одна из сторон в процессе. Другой стороной является *promotor fiscalis*; его обязанность состоит в опровержении *ex officio* доводов, приводимых прокуратором. Этот подготовительный процесс слагается из 1) специального процесса *de non cultu vel de partitione decretorum* и 2) общего процесса *de sanctitate vitae et miraculis*. Специальный процесс требуется в виду того, что декретами Урбана VIII (см. выше) публичный культ подвижника запрещен до его беатификации. Пред судом епископа в этой стадии процесса должно быть доказано отсутствие публичного культа или — иначе — соблюдение подлежащих декретов — откуда и самое название (а также и ранее упомянутая

беатификация per viam non cultus). После специального следует общий процесс, имеющий целью доказать наличие требуемых добродетелей и установленного числа чудес. К актам процесса епископ присоединяет свое заключение относительно дела и личности свидетелей. Подлинные акты препровождаются в Рим. Папа формально передает дело конгрегации обрядов (commissio introductionis causae) для предварительного рассмотрения. Здесь решается вопрос: утвердить или отвергнуть постановление епископа? При утвердительном решении вопроса и по утверждении этого решения папой, обсуждается еще вопрос: следует ли предпринять общее расследование по делу (inquisitio generalis)? Этим и оканчивается предварительная стадия процесса. *Собственно-беатификационный процесс* слагается из генеральной и специальной инквизиций. Они имеют место потому, что процесс ординария (епископа) имеет значение только предварительного осведомления папы, которому исключительно принадлежит право на канонизацию. Генеральная инквизиция имеет целью выяснить общие вопросы о славе святости, чудесах и проч. Специальная инквизиция исследует, доказаны ли требуемая святость и надлежащее количество чудес данного подвижника. В обоих случаях сведения добываются чрез епископов мест, где подвижник жил, умер, творил чудеса и где вообще о нем можно что-либо узнать. Правильность производства и материальные результаты его выясняются в состязательной форме. — Канонизационный процесс аналогичен беатификационному. Начинается он ходатайством прокуратора и подачей материала в конгрегацию обрядов. После рассмотрения вопроса в конгрегации, папа, если соглашается на возбуждение дела, дает последней поручение (commisio). Так же, как при беатификации, собираются необходимые сведения чрез подлежащих епископов. После поступления производства последних, оно проверяется с точки зрения формальной правильности его и по отношению к его материальным результатам. — Постановления о беатификации и канонизации делаются в консистории. Опубликование беатификационных и канонизационных актов совершается с особым торжеством по специальным чинам, содержащимся в *Rituale Romanum*. — Наряду с описанным порядком канонизации и беатификации (с. или b. formalis) существует и иной порядок: папа без предшествующего формального производства делает распоряжение о праздновании святому или блаженному (с. или b. aequipollens). — Относительно формы установления реквизитов канонизации в греческой церкви сведений нет. В русской церкви дознание, предваряющее канонизацию, имело и имеет своим предметом обследование останков святого (мощи) и чудес. Это дознание носит старинное название „обыск“. Последнее дало повод усматривать в форме нашего дознания, предваряющего канонизационный акт, форму судебного процесса (следственного), как это имеет место в католической церкви. Но и существо и история нашего дознания не позволяет отождествлять его форму с судебной; слово „обыск“, кроме специального значения — судебного исследования, имело и имеет общее значение — всякого исследования, удостоверения в сущности дела (напр., брачный обыск). Наш обыск всегда был и остается доньше административным актом. Он не регламентирован даже правилами, издаваемыми в порядке управления (инструкции, указы), а предоставлен усмотрению высшей власти, которая сообразуется всякий раз с конкретными особенностями данного случая и всякий же раз дает соответственные указания (письменные или [и] устные?) исполнительным органам. Этим объясняется отсутствие строго выработанной формы нашего „обыска“. Цель обыска по отношению к чудесам — установить их наличие и достоверность; по отношению к мощам — выяснить их подлинную принадлежность канонизируемому святому, нетленность (до последней канонизации) или вообще их состояние и принять меры к их сохранности в первоначальном виде (опись, опечатание). „Обыск“ производится комиссией, но состав ее, а равно и требования, каким должны удовлетворять ее члены, не определены какими-либо постоянными правилами (миряне не исключены). Относительно жизни святого расследований в *официальной форме* не

предпринимается; в актах канонизация, — по крайней мере напечатанных, — нет авторитарно-критических исследований, касающихся житий канонизируемых. Вся процедура, предваряющая канонизацию в русской церкви, как и в католической, производится негласно. — Что касается формы канонизационного акта, то она есть Высочайше утвержденный всеподданнейший доклад Св. Синода государю императору; форма публикации акта — пропечатание канонизационного акта в официальном органе Св. Синода или синодальный указ. Свое действие канонизационный акт получает не с момента публикации, а с момента церковного торжества, соединяемого с открытием мощей угодника (до этого времени угодника поминают, как простого умершего, — поют панихиды, совершают заупокойные литургии). Все сказанное относится только для канонизации к общему празднованию. Канонизации же к местному празднованию, составляя предмет административных распоряжений церковных властей, редко высшей власти, не связаны даже теми немногочисленными требованиями, каким должны удовлетворять канонизации к общему празднованию. Нередко культ местного святого есть только факт религиозного быта, терпимый епархиальной властью (*tolerantia ordinarii* католической церкви).

Последствия канонизации, как акта, предписывающего или дозволяющего религиозное почитание подвижника благочестия, заключается в этом почитании, в культе. Католическое деление святых на *sancti* и *beati* имеет своим следствием и различие в их культе. Первые признаются и должны быть признаваемы за святых всеми членами церкви; они призываются в публичных молитвах во всей католической церкви, как ходатаи пред Богом; в их память могут быть освящаемы церкви; память каждого из них церковь празднует один или несколько дней в году; изображения святых со знаками святости (венец, нимб — лучи вокруг головы) могут быть выставляемы во всех церквях и почитаются, как иконы; останки святых (*reliquiae*) открыто выставляются в церквях для поклонения верующих. Культ блаженных имеет более ограниченный объем. Существенное его отличие от культа святых состоит в том, что он не может быть предписан для целой церкви, он только допускается в таких пределах (очень редко). Запрещается расширять публичное отправление культа блаженного за пределы, в которых этот культ дозволен. Изображения и реликвии блаженных без особого дозволения папы не могут выставляться в храмах и ораториях, особенно где совершается месса. Также требуется особое разрешение папы на освящение престолов и на празднование в честь блаженных, на дневные службы им и на призывание их в публичных молитвах. В православной церкви различаются святые общие и местные⁶. Но в разряде общих святых должно различать святых общих всем автокефальным церквям востока и общих только для одной из них (напр., русской). По отношению к последним недостаточно выяснено: — ограничивается ли их культ пределами данной автокефальной церкви *юридически* (их почитание за пределами данной церкви не допускается), или только фактически (они не почитаются, но могут быть почитаемы). Точно так же и по отношению к местным святым остается открытым вопрос: ставятся ли границы их культу правом, или последний только фактически не распространен за данные пределы? Празднование местным святым не только дозволяется, но и предписывается. Самый культ святого состоит в том, что ему совершается ежегодное празднование (специальная служба). поются молебны, и вообще к нему обращаются с молитвой; во имя его освящаются престолы и церкви; изображения почитаются, как иконы; мощи выставляются в церквях для чествования верующих. Культ местных святых, ограничиваясь более тесною территорией, по содержанию ничем не отличается от культа общих святых. Ограничение культа святого пределами каких-либо церковных обществ (напр., женскими монастырями, обществами хоругвеносцев и т. п.) не допускается.

Евг. Темниковский

Каноник (церковно-юридический титул) в римско-католической церкви

Каноник (церковно-юридический титул) в *римско-католической церкви*. Так называются священнослужители, совершающие при соборах и коллегиях церквей общее богослужение. Как члены мирских — приходских соборных и коллегиях капитулов (см. это слово), они называются *canonici saeculares*, а как члены ордена, соединившие священнослужение с тремя орденовыми обетами, они назывались *canonici regulares* — Первоначально — в христианской древности — название „каноник“ было применимо к каждому клирику, когда он вносился в список — „*κανών*« священнослужителей известной церкви (1-го вселенского Никейского собора 325 г. прав. 16: *πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὄλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι*). Сообразно этому все клирики назывались *canonici*. Такое выражение находится уже в 15 прав. лаодикийского собора: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλεόν τῶν κανονικῶν ψαλτῶν... ἐτέρους τινὰς φάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ*.

Отсюда этот термин был заимствован западной церковью (Турск. соб. 567 г., прав. 20: *unus lector canonicorum suorum* и др.). С понятием „каноник“, как клирика, тесно связывается понятие *vita canonica* — совместная жизнь приходского духовенства. Уже в IV в. Евсевий, еп. верчелльский († 371 г.), объединил около себя клир своего епископского города. В V в. его примеру последовал блаж. Августин, еп. иппонский, введший у себя совместную жизнь клириков в одном и том же доме (*monasterium*), но отличавший их от монахов. Это направление нашло себе подражание в Африке, Галлии и Испании. Постепенное распространение христианства заставляло клириков жить вне епископского города, отчего начала страдать церковная дисциплина. Тогда епископы постарались ввести для клира совместную жизнь, которая стала обозначаться техническим термином *vita canonica*, а жившие так клирики — *canonici* (теперь уже в новом смысле). Совместная жизнь клириков была упорядочена на Аахенском соборе (816 г.). Согласно последнему законоположению, наряду с правилами Хродеганга, клирики жили вместе в определенном доме со своим епископом или, своим настоятелем, проводили вместе „канонические часы“ и подчинялись дисциплине настоятеля. Так называемые „канонические часы“ (*horae canonicae*), пример которых дан и в Ветхом, и в Новом Завете, состояли в том, что каноники вместе молились в определенное время дня, имели общий стол, общую спальню в одном определенном доме (называемом *claustrum*, также *monasterium*), должны были вместе проводить христианскую и братскую жизнь, заниматься ручной работой, духовным чтением, молитвою соответственно различным степеням посвящения. Это была жизнь на подобие монастырской; существенно отличалась *vita canonica* от последней тем, что члены ее не давали монашеских обетов и имели собственность, при чем различие степеней, посвящения и духовных функций, соединявшихся с ними, обуславливалось различием в положении членов. За столом и ежедневно на собраниях читалось Свящ. Писание и глава (*capitulum*) правил, откуда впоследствии получил свое название „капитул“ (см.).

Vita canonica не могла удержаться долго, вследствие внутренних и внешних причин. В ней происходили преобразования и изменения, чему обязаны своим возникновением *canonici regulares*. Начало их появления падает на XI в. Частная собственность каждого клирика грозила опасностью для всей *vita canonica*, и папа Николай II на соборе 1059 г., а также Александр II в 1063 г. предписали клиру стремиться к совершенной, апостольской общности имущества, отказавшись совсем от частной собственности. Так как этот образ жизни основывался на примере блаж. Августина, то из его творений было заимствовано много правил этой жизни. Руководствовавшиеся этими правилами каноники и стали называться *canonici regulares*. С

течением времени они образовали целые конгрегации, имевшие свою особую организацию. Но в конце XIV и начале XV в. обет бедности был забыт, и *canonici regulares* лишились своего значения, постепенно сокращаясь в своем числе. Насчитывается до 24 таких конгрегаций, имевших значительное влияние в жизни западной церкви.

Должность каноника называется *каноникатом*. Во многих местах, кроме действительных членов (*canonici numerarij*), есть также *canonici supernumerarij*, разделяющиеся на три класса: а) *canonici honorarij*, — назначаемые папою или епископом; б) *сверхштатные*, — кандидаты на освобождающуюся вакансию, — сюда же *canonici juniores, domicellares*; в) *сверхштатные*, хотя и действительные, полноправные члены капитула, *canonici* и так сказ. заслуженные каноники (*jubilati*), пробывшие в качестве каноника 40 лет.

К канонику как коллегиатских, так и соборных церквей, при получении им канониката и знаков последнего, предъявляются известные требования относительно возраста (от 14 и 22 лет), прав, образования (степень доктора богословия или канонического права). — Содержание каноников определяется по степеням и не везде одинаково. — Для всех каноников обязательно участие в богослужении. — С каноникатом соединяется *canonia* — *titulus juris*, право быть членом капитула, иметь *stallum* (место) в хоре; также голос в решениях капитула; право пользоваться доходами имуществ. Капитул может устанавливать правила, регулирующие внутреннее управление (в некоторых случаях с одобрения епископа). Каноники имеют право собраний *capitulariter* для совещаний без позволения епископа. Ему принадлежит печать. О других правах и обязанностях каноников см. в ст. „Капитул“. „Энци. VIII, столб. 534—539).

П. Смирнов

Каноник в англиканстве и в Англии

Каноник в англиканстве и в Англии. В Англии устав Хродеганга не нашел особенно радушного приема; лишь немногие епископы пробовали ввести его, — напр., Leofric (1040—1072 г.) в Exeter, и Thomas Bayeux в York (в 1070—1100 гг.), — но всегда почти безуспешно. Регулярные каноники явились в Англии в 1105 г, а премонстратские в 1146 г. (главное аббатство было в Welbeck, в Ноттингэмишире). Что касается английских кафедральных капитулов, то они до времени реформации принадлежали или монашеским орденам (Венедиктинскому, напр., в Winchester, Canterbury; Августинскому — в Сагиизие), или же секулярным каноникам (напр., в York, London, Lincoln и др.). Капитулы обычно состояли из декана (dean), избираемого капитулом, прецентора (precentor), заведовавшего церковными службами, канцлера (chancellor), начальника образовательной части, казначея (treasurer), архидиаконов (позднее в роде наших благочинных) и каноников (иереев, диаконов и иподиаконов). Число каноников в каждом капитуле было очень значительно; в Exeter их было 18, а в Lincoln 54; все они имели особые сидения (stallum) в хоре собора. Но не все каноники получали пребенды (доходы с имений собора); последними пользовались большею частью canonici seniores.

После реформации наступила перемена в положении соборных капитулов. Теперь соборы в Англии делятся на два класса: на собор старого основания (old foundation) и соборы нового основания (neo foundation). Соборы „старого основания“ (числом 13) — это те соборы, кои во времена дореформационные обслуживались секулярными канониками; они сохранили свое капитулярное устройство сравнительно без больших перемен. Капитул состоит из декана, прецентора, канцлера, казначея и известного числа каноников — пребендариев (получающих пребенду — жалованье). Последние делятся на каноников резиденциальных (canon residentiary), всегда находящихся при соборе, и каноников нерезиденциальных (canon non-residentiary), не имеющих пребенды, хотя и пользующихся в некоторых случаях правом голоса в капитулах (напр., при избрании депутатов на конвокации и др.). Деканы прежде выбирались капитулами, но теперь, по The Ecclesiastical Commissioners Act, 1840 г., право назначать деканов составляет привилегию короны (кроме 4-х валлийских епархий: Sr. David's, Llandaff, St. Asaph, Bangor, где право это в руках епископов; в двух епархиях, 1 и 2-ой, сами епископы прежде — до 1840 г. — были деканами). Каноники-пребендарии выбираются епископами (кроме 3 каноников при соборе св. Павла в Лондоне, назначаемых короною). Число резиденциальных каноников не должно быть более 6 и менее 4-х. Прочие члены духовенства при соборах старого основания носят название „приствикариев“ или же „хорал-викариев“ (priest-vicars, or vicars-choral).

Соборы нового основания (числом пока 16) — это те соборы, кои до Генриха VIII обслуживались канониками регулярными (монахами, большею частью Бенед. ордена): в них, по уничтожении монастырей, место приора и братии было занято деканом и капитулом. Характерная черта новых капитулов та, что в них епископ есть член капитула. Далее членами капитула состоят декан, назначаемый короною, и небольшое число каноников, назначаемых или короною, или Лордом-Канцлером, или же самими епископами. Все прочие члены духовенства называются здесь minor-canons („майнор-каноники“), кроме Christ Church в Оксфорде, где они называются капелланами (chaplain). Должность прецентора выполняется одним из „майнор-каноников“, а деления на резиденциальных и нерезиденциальных каноников вовсе не существует: службы выполняются по очереди всеми канониками. При этих же соборах каждый епископ имеет право назначать особых каноников (из приходского духовенства), числом не более 24: они называются почетными канониками (honorary canon); жалованья они не получают, хотя и имеют свои сидения (stall) в соборах, и иногда вызываются епископами в соборы для

проповеди. Каноники есть при двух коллегиальных церквях, при Вестминстере в Лондоне (6) и в соборе при Виндзоре (4).

При некоторых соборах на места каноников всегда назначаются или профессора какого-нибудь университета, или даже начальники колледжей. Так, 5 каноникатов при Christ Church в Оксфорде, два при соборе в Ely, два в Durham, один при соборе в Rochester всегда принадлежат профессорам. Каноникат при соборе в Norwich принадлежит начальнику (master) St. Catherinés College в Кембридже; каноникат при соборе в Gloucester связан с начальником Pembroke College в Оксфорде.

Что касается современных католических капитулов в Англии, то они обычно состоят из 10 каноников, под начальством провоста (provost, лат. praepositus); из каноников один называется „canon theologian“, а другой „canon penitentiary“, согласно постановлениям Тридентского собора. В Ирландии капитулы имеются лишь при десяти епархиях (их 28); в них председательствуют деканы (deans).

К. Фаминский

Каноник — название богослужебной книги

Каноник — название богослужебной книги православной церкви, где содержатся избранные каноны Богородице, Спасителю, Ангелу Хранителю (и др.) и некоторые молитвы; см. „Энци.“ II, 887.

П. С-в

Канон ветхозаветный

Канон ветхозаветный. По общепринятому в православно-богословской литературе определению, канон ветхозаветных книг есть собрание богодухновенных писаний, унаследованное христианскою церковию от церкви иудейской и содержащее в себе слово Божие, возвещенное ветхозаветному Израилю чрез богодухновенных мужей.

Слово канон, по-греч. κανών, означает трость, правило, а потом: правило, образец, предписание; далее: собрание образцовых произведений; в Новом Завете: правило жизни ([Гал. 6:16](#). [2 Кор. 10:13-16](#)). То же значение этому слову придается у отцов церкви (Ириней лионск. Пр. ерес. 3, 11. 1. Климент ал. Стром. 6, 15. 7, 16) и в соборных вероопределениях, называемых канонами. У отцов церкви (Ириней, Прот. ерес. 3. 11. 4. 35. И. Златоуст, Бес. на [Быт. 58:3](#). Феодорит, Толк. на П. П. 2, 1. 3) и в соборных определениях (Лаод. соб. 60 прав.) каноном называется собрание священных богодухновенных писаний, а входящие в канон писания называются каноническими (Афанасий. 39 пасх. посл.: Βιβλία κεκανωνισμένα). [Для выяснения самых понятий „канонический“, „апокрифический“ и пр. см. Prof. *Theodor Zahn*: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, 1 (Erlangen 1888), 122 сл.; *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Lzpg 1 1901), 1 сл., а с точки зрения так назыв. прогрессивного богословия см. и у Lic. *Edgar Hennecke*: *Neutestamentlichen Apokryphen in deutschen Uebersetzung* (Tübingen und Leipzig 1904), 3 сл.; *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* (ibid. 1904), VII-IX. 1. — 4. G. *Hölscher*, *Kanonisch und Apokryph: ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons*, Lpzg 1905 (и оп. к сему Prof. *E. Skürer* в „*Theolog. Literaturzeitung*“ 1906, 4, Sp. 98—101). — Н. Н. Г.]

Соединяемое с термином канон понятие о богодухновенности ветхозаветных писаний основывается на ясном признании Иисусом Христом ([Мрк. 12:36](#) [Пс. 109:1](#)) и Апостолами ([Деян. 1:16](#) [Пс. 40:10](#). [2 Петр. 1:20](#). [2 Тим. 3:15-16](#)) ветхозаветных канонических писаний богодухновенными.

Таким образом *канонические книги* суть священные богодухновенные ветхозаветные и новозаветные писания, заключающие в себе слово Божие, написанные пророками и Апостолами и составляющие Библию.

В *Ветхом Завете* канонических книг 22, причем этот счет, заимствованный от евреев, предполагает соединение нескольких книг в одну. В православно-богословской литературе разделяются ветхозаветные и новозаветные книги на законоположительные, исторические, учительные и пророческие; законоположительные ветхозаветные книги: 1) Бытие, 2) [Исход:3](#)) Левит, 4) [Числ.](#) и 5) Второзаконие; исторические: 6) Иисуса Навина, 7) Судей и [Руфь:8](#)) 1 и 2 [Царств:9](#)) 3 и 4 [Царств:10](#)) 1 и 2 Паралипоменон, 11) 1 Ездры и Неемии, 12) Есфирь; учительные: 13) Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст, 17) Песнь Песней; пророческие: 18) Исаии, 19) Иерфмии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) Двенадцати малых пророков. В греко-славянской и русской Библии помещаются еще неканонические ветхозаветные книги: 2 и 3 Ездры, Товит, Иудифь, 1, 2 и 3 Маккавейские, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии и Варуха. Новозаветных канонических книг 27; законоположительные: 1) Евангелие Матфея, 2) Марка, 3) Луки, 4) Иоанна; историческая — 5) книга Деяний апостольских; учительные: Соборные послания Апостолов: 6) Иакова, 7 и 8) 1 и 2 [Петра:9, 10](#) и 11) 1, 2 и 3 Иоанна, 12) Иуды и 14 посланий Апостола Павла, 13) к Римлянам, 14 и 15) 1 и 2 к Коринфянам, 16) к Галатам, 17) к Ефесфям, 18) к Филиппийцам, 19) к Колоссянам, 20 и 21) 1 и 2 к Фессалоникийцам, 22 и 23) 1 и 2 к Тимофею, 24) к Титу, 25) к Филимону, 26) к евреям; пророческая книга: 27) Апокалипсис. В Новом Завете

неканонических книг нет.

Признавая канонические книги богодухновенными, неканонические полезными, — особенно для оглашенных, — и для всех христиан, православная церковь всегда предостерегала христиан от чтения *апокрифических* книг, коих всегда было не мало в обращении среди иудеев и христиан. Эти книги, в большинстве носящие ложные надписи лиц, коим они не принадлежали по происхождению, наполнены нелепыми баснословными сказаниями, часто и еретическими мыслями. Таковы апокрифы о ветхозаветных лицах: книга Еноха, Заветы 12 патриархов, Восхождение Исаии. Апокалипсис Варуха и мн. др. О новозаветных лицах: Евангелие Никодима, Евангелие Фомы, Евангелие Иакова. Ветхозаветных апокрифов насчитывают до 115, а новозаветных до 99 сочинений (*Визуру*, Руков. к чтению и изучению Библии, М. 1897, И, 67—90;⁷).

Происхождение канона. Начало собранию книг Ветхого Завета, как писаний священных, дано Моисеем, повелевшим его книгу положить „одесную ковчега во свидетельство народу“ и читать в праздник кущей юбилейных годов ([Втрз. 31:9. 26-27](#)). Эта книга, соответственно ее помещению и назначению, называется у Иисуса Навина „книгою закона Божия“, в которую Иисус Навин вписал и свои слова (И. [Нав. 24:26-27](#)) и положил все это пред Господом, т. е. присоединил свою книгу к писанию Моисея и положил вместе с последним в скинии. Самуил также вписал в эту книгу „оправдания царствия“ и положил пред Господом ([1 Цар. 10:25](#)). Затем в Библии упоминаются „друзья Езекии“, как собиратели книги Притчей Соломона ([Притч. 25:1](#)). По иудейскому преданию, обществу друзей Езекии приписывается собрание и издание книг Притчей, Екклесиаста, Песни Пес. и Исаии (Baba Batra. 15-a Sanh. 20). Кем собирались и хранились другие священные ветхозаветные книги за это время, прямых свидетельств в Библии нет, но, несомненно, они были распространяемы, тщательно изучались священными писателями, особенно пророками, и считались „книгою Господнею“ ([Ис. 32:32-33](#)), т. е. священным писанием. Писания Моисея, несомненно, хранились в храме ([4 Цар. 22:8-10. 2 Пар. 34:14](#))⁸. При разрушении Иерусалима и сожжении храма ветхозаветные книги, несомненно, не погибли. В плену их читал пророк Даниил ([Дан. 9:1-2](#)), а также знал и читал пророк Иезекииль ([Иез. 16:20, 23](#), гл.). По возвращении из плена, их читали и знали пророки Аггеи, Захария (7, 12) и Малахия (2, 4—6. 4, 4—6), Ездра и Неемия (1 Ез. 3, 2—5. [Неем. 9-10](#) гл.).

С именами Ездры, Неемии и Малахии соединяется *заключение* ветхозаветного канона, т. е. окончательное собрание священных канонических писаний, не допускающее дальнейшего увеличения числа и состава их. Об этом можно заключать из книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, при коем уже ветхозаветный канон имел нынешние состав и разделение: закон, пророки и писания ([Прем. Сир. 44:3-5. 45, 6](#)) или прочие книги (предисловие к сей книге). Во второй Маккавейской книге говорится о собрании Неемиею особой „библиотеки“ с сказаниями о царях, пророках, Давиде ([2 Мак. 2:13](#)) и о даровании Иеремиею переселенцам в Вавилон списка закона Господня (2, 1—3). И здесь можно видеть указание на участие Неемии в собрании священных книг и отделов канона. Иосиф Флавий утверждает, что ко времени, современника Ездры и Неемии, Артаксеркса Лонгимана, собраны были уже 22 богодухновенные книги, разделявшиеся на закон (5 книг), пророков (13 книг) и 4 книги песней и учений; к этим книгам уже ничего потом нельзя было ни прибавить, ни отнять, ни перетолковать (Прот. Апиона, 1, 8). Это число книг осталось, по свидетельству христианского предания, неизменным для иудеев и в последующее время и вошло в отеческие и православно-богословские исчисления ветхозаветных канонических книг. В талмуде ценны два свидетельства: „Моисей принял закон [Тору] на Синае, передал его Иисусу (Навину), Иисус (Навин) — старейшинам, старейшины — пророкам, а пророки — мужам великой синагоги“ (Pirke Abath, 1, 1). Еще: „Мудрые имели у себя и оставили после себя закон, пророков и писания соединенными в одно целое. Моисей

написал пятокнижие и книгу Иова. Иисус Навин написал свою книгу и последние восемь стихов Второзакония. Самуил — книги Самуила (т. е. 1 и 2 Царств), Судей и [Руфь](#). Давид, при помощи 10 мужей, написал книгу псалмов. Иеремия написал свою книгу, книги Царей (т. е. 3 и 4 Царств) и Плач. Езекия и его общество написали Исаию, Притчи, Песнь Песней и Когелет (т. е. Екклесиаст). Мужики великой синагоги написали Иезекииля, 12 пророков, Даниила и Есфирь. Ездра написал свою книгу и генеалогии Хроник (т. е. Паралипоменон) до своего времени, до возвращения из Вавилона. Кто же закончил их (т. е. генеалогии и Паралипоменон)? Неемия, сын Хелкии“ (Baba Batra 13—15 Гои.). Из этих свидетельств ясно, что ветхозаветные канонические книги писались, собирались и хранились непрерывным рядом авторитетных мужей и обществ, закончивших свое дело великою синагогой, Ездрой и Неемией. Таким образом, эти свидетельства совпадают с вышеприведенными указаниями о заключении канона. Косвенное подтверждение сему мнению можно находить в свидетельствах книг: Ездры об Езд-е, как знающем закон Бога Небесного, совершенном его учителе, книжнике (1 Ез. 7, 6—26), и — Неемии об общенародном еврейском собрании, на котором Ездра долгое время читал „книгу закона Господня“ ([Неем. 8:1-18](#)), — в коей находились кроме законоположительных книг и писания исторические, пророческие и псаломские ([Неем. 9:24-34. 12, 46](#)). Посему можно думать, что Ездра читал народу собрание всех священных ветхозаветных книг. Христианские писатели и отцы церкви признавали Ездру собирателем, хранителем и издателем „истинного“ списка ветхозаветных книг (Ириней, Прот. ерес. 3, 21. Златоуст, Бес. на посл. к [Евр. 8:4](#). Синописис св. Афанасия, 20 стр. Евсевий, Церк. Ист. 5, 8 и мн. др. Tiberias, 103—104 pp.).

Итак, согласно иудейскому и христианскому преданию, можно Ездру, Неемии и великой синагоге приурочивать последнее собрание священных книг и окончательное установление объема и состава ветхозаветного канона⁹.

Иудейский ветхозаветный канон разделяется на три отдела: закон, пророки и писания. В первый отдел (חֻמֵּשׁ) входит одно пятокнижие Моисея. Во второй отдел (ספרים) входят: книги Иисуса Навина, Судей, Царств; это — старшие пророки (נביאים ראשונים) Затем, книги пророков: Исаии, Иеремии, Иезекииля и 12 малых; это — младшие пророки (נביאים קטנים). Третий отдел писания. ספרות В него входят: Псалтирь, книга Иова, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Руфь, Плач Иеремии, Есфирь, Даниил, книги: 1-я Ездры, Неемии и Хроники (т. е. Парэлипоменон). В этом отделе часто выделяются в синагогальных списках: Песнь Песней, Руфь, Плач, Екклесиаст и Есфирь и составляют отдельный сборник, называемый „пять свитков“, по богослужебному употреблению сих книг в праздники.

История канона после заключения. Палестинские и вавилонские иудеи относились с глубочайшим уважением к ветхозаветному канону, тщательно изучали его, хранили, как величайшую святыню, и в эпоху гонений жертвовали не редко жизнью, чтобы не дать погибнуть священным свиткам и не оставить их без исполнения ([1 Мак. 1:56-57. 2, 50. 12, 9. 2 Мак. 7:9. 11. 37..](#)). Среди еврейских ученых было распространено соферимское направление, состоявшее в исчислении слов и букв священных книг, в определении средней их буквы и среднего слова и т. п. занятиях, свидетельствующих о крайнем благоговении этих ученых к свящ. книгам (Kidduschim 30a. Bab. Meg. 186. Nedarim 37b. Несомненно, что канон ветхозаветный у палестинских и вавилонских иудеев ограничивался вышеисчисленными каноническими книгами, причем обычное количество книг определяется в 24. Это видно из частых упоминаний в литературе еврейской о „24 книгах“ священных (Sanh. 100b. 115a,b) и не редкого исчисления их (Baba Batra. 13—15 fol. Taanit. 8a. Pirke Abath. 1, 2)¹⁰. Отличие этого 24-книжного канона от принятого у Флавия и отцов церкви 22-книжного канона, по общему мнению, объясняется разделением некоторых книг (напр., Руфь от Судей, Плач от книги Иеремии), соединяемых Флавием и разделяемых в еврейско-палестинском счислении¹¹.

Труднее решить спорный вопрос об объеме и составе канона, принятого у alexandрийских иудеев. Известно, что в списках перевода LXX толковников находились с давнего времени и неканонические книги, не редко вперемешку с каноническими. Как относились к ним alexandрийские иудеи? Судя по цитатам Филова, в коих совершенно отсутствуют неканонические книги, и высказываемому им порицанию сектантов-ферапевтов за внесение в канон своих мистических и мнимо-пророческих сочинений, думают *Claudrees Hornemann*, *Obseriationes ad illustrationem doctrinae de canone Veteris Testamenti ex Philone, Haunia* (Копенгаген) 1776. † *Carl Siegfried*, *Philo als Ausleger d. A. T.*, Jena 1875), что alexandрийские иудеи признавали канон в объеме палестинского 24 — книжного канона; остальным же книгам, находившимся впоследствии в греческих списках Библии, не придавали канонического достоинства. Пользовавшийся греческим списком Библии в переводе LXX толковников, Иосиф Флавий ограничивал канон 22 книгами еврейско-палестинского канона. Между палестинскими и alexandрийскими иудеями были постоянное живое религиозное общение и взаимный обмен посланиями и письмами по вопросам веры,— богослужения, учреждения и соблюдения праздников ([2 Мак. 1:1-9](#). [18. 3 Мак.](#)). При таком живом общении нельзя предполагать существенной разности в воззрениях на объем и состав свящ. канона, за который иудеи решались жертвовать жизнью ([1 Мак. 2:50](#). [2 Мак. 7](#) гл.). Во всяком случае, нет ясных положительных оснований допускать разность в составе и объеме канона alexandрийских и палестинских иудеев (*Keil*, *Einleitung in d. A. Testament*, 1873, 642—644; *Buhl*. *Kanon und Text d. A. T.*, 1891,45). Такова история ветхозаветного канона в иудейской церкви.

Истории канона в христианской церкви. Иисус Христос придавал ветхозаветным каноническим книгам величайший авторитет непогрешимости ([Мф. 5:17-18](#)), называя их „писанием и заковом“ ([Мф. 21:42](#). [22, 29](#). [Ин. 10:24](#). [35, 17, 12](#)), признавал их богодухновенными ([Мрк. 12:35](#) [Пс. 109:1](#)). Он утверждал разделение их на три отдела: закон, пророки и псалмы или писания и признавал существенным их содержанием пророчествования о Нем и Его служении ([Лк. 24:34](#). [44](#)). Апостолы также называли ветхозав. книги священными писаниями ([Рим. 1:2](#). [2 Тим. 3:15](#)), словом Божиим ([Рим. 3:2](#)), древним заветом ([2 Кор. 3:14](#)) и признавали их богодухновенность ([2 Петр. 1:21](#). [Евр. 3:7-10](#). [Пс. 94:7-10](#)): *всяко писание богодухновенно и полезно по обличению и исправлению...* ([2 Тим. 3:15-16](#)), говорит Апостол Павел о всех ветхозаветных книгах. В каком объеме ветхозаветный канон принимали Иисус Христос и Апостолы? Из подробного сличения их многочисленных цитат с ветхозаветными книгами заключают¹², что всеми ветхозаветными каноническими книгами пользуются свящ. новозаветные писатели и в большинстве предваряют свои цитаты авторитетным предисловием: „как написано“ или: „так говорит писание“ ([Рим. 1:17](#). [2, 24](#). [Евр. 4:3](#)). Что же касается неканонических книг, входивших в греческие списки Библии, то если и видно знакомство с ними у новозаветных писателей, то нет при цитатах из них авторитетного эпитета: „так говорит Писание“, или: „как написано“, а тем более: „так говорит Дух Святой“. Да подвергаются значительному сомнению и мнимо-ясные цитаты из них в новозаветных книгах по сходству цитруемых выражений с каноническими писаниями (напр., [Мф. 6:14](#) Пр. I. [Сир. 28:2](#). [Мф. 4:4](#) - [Прем. Сол. 16:26](#). [Втрз. 8:2](#). [Мф. 5:28](#) Пр. I. [Сир. 42:18](#). [Мф. 7:12](#). [Тов. 4:15](#). [Евр. 11:33-38](#) 1 и [Мак. 1:53](#). [2, 18](#). [2 Мак. 5:27](#). [10, 6](#) 1 [Цар. 14:6](#). [3](#) Дар. 4 гл. [2 Цар. 7](#) гл. [Дан. 3](#) и 6 гл. 1 Дар. 18,11; см. наше „Общее введение“, 135—143; *Keerl*, *Die Apokryphen Frage mit Berücksichtigung der darauf bezüglichen Schriften*. Lpzg. 1855). Происхождение Апостолов из среды палестинских иудеев, где строго определены были состав и объем ветхозаветного канона, приводят к тому же выводу. Тем более нет ясных следов цитации в новозаветных книгах из апокрифических сочинений (Посл. Иуды 6 и 11 ст. кн. Еноха), как авторитетных канонических писаний, потому что мнимо-цитруемые апокрифы едва ли и существовали при написании новозаветных книг (см.

„Общее введение“, 128—133). Общий вывод тот, что Иисус Христос и Апостолы ограничивали ветхозаветный канон объемом и составом иудейско-палестинского канона. Что же касается неканонических книг, то знакомство с ними, хотя не в равном авторитете с каноническими книгами, могло быть у новозаветных писателей, напр. книгу Премудрости Соломона мог знать Апост. Павел („Христ. Чт“. 1903—1904 г. ст. проф. *Н. Глубоковского*, Книга Премудрости Соломона и учение Ап. Павла), а еще также книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Маккавейские книги, — только, придавали им авторитет лишь писаний полезных, назидательных, мудрых, во не канонически-богодухновенных¹³. Этот взгляд апостольский на объем ветхозаветного канона и авторитет неканонических книг лег в основу отношения к ветхозаветным каноническим и неканоническим книгам *православной христианской церкви* с древнейшего и до настоящего времени.

Историю ветхозаветного канона в христианской церкви разных исповеданий удобно разделить на след. периоды: I-III вв.; IV-V вв.; VI-XVI вв. по р. Хр. В *первый период* (I-III вв.) суждение *православно-восточной* церкви о ветхозаветном каноне, его составе и объеме и о неканонических ветхозаветных книгах выразилось в 85 апостольском правиле, в творениях Мелитина и Оригена и в составе перевода Пешито. В 85 апостольском правиле перечислены след. книги: Бытие, Исход, Левит, Числ, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, Руфь, Царств, Паралипоменон, Ездры две, Есфирь, Маккавейские, Иова, Псалтирь, Притчи, Екклесиаст, [Песнь Песней:12](#) малых пророков, Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила. Для чтения „юным“ назначается книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Книга правил святых Апостол, святых соборов, вселенских и поместных и святых отец, Москва 1893). Мелитон нарочно путешествовал в Палестину, чтоб точно узнать „о числе и составе“ свящ. канона и в письме к брату Онисиму исчисляет одни лишь канонические книги: пять книг Моисея, Иисуса Навина, Судей, [Руфь:4](#) книги [Царств:2](#) Паралипоменон, Псалмы, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песвей, Иова, Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, 12 малых пророков и Ездры (Евсевий, Церк. Ист. 6, 26). Перечисляются лишь канонические книги, с пропуском книги Есфирь. Ориген, при объяснении первого псалма, говорит: „нужно знать, что у евреев 22 книги принято по числу букв их алфавита“ и перечисляет канонические книги с еврейским их наименованием и с пропуском 12 мелких пророков, — думают, — по ошибке переписчика (Евсевий, Церк. Ист. 11. Origenis op. II, 328). К книге Иеремии присоединяются Плач и Послание. При объяснении из книги Числов замечает, что неканонические книги: Товита, Иудифи, Премудрость Соломона и Сираха „следует читать оглашенным, потому что они не могут употреблять твердой пищи, заключающейся в таинственных богодухновенных писаниях“ (Com. in Num. 27). В переводе Пешито, употребительном в сирийской церкви, происшедшем во 2 и 3 вв., не было и первоначально, и потом (при Ефреме Сирине и Афраате) неканонических книг, почему у Ефрема Сирина неканонические книги не толкуются. Общий вывод из обозранных памятников тот, что в древней *православно-восточной* церкви руководились еврейским 22-книжным канонам, хотя, при неясности сведений о последнем, включали в него некоторые неканонические книги (напр., Маккавейские в 85 апост. правиле, Послание Иеремии у Оригена) и исключали канонические (книгу Есфирь у Мелитона). Неканонические книги не исключались из состава библейских списков и назначались для чтения оглашенным (Ориген) и юношам (85 апост. прав. о [Прем. I. Сир.](#)). На состав и объем еврейского канона обращалось здесь внимание вследствие обращения евреев в христианство, частой полемики с необращавшимися (св. Иустин, Разгов. с Трифоном 71. 120), происхождения из местностей с еврейским населением многих отцов и учителей церкви и ученого знакомства с свящ. книгами по еврейскому тексту и еврейскою богословскою литературой (Ориген и составители Пешито). В *западной церкви*, за указанное время, не было лиц, знавших еврейский канон, не было научного или полемического

сношения с евреями, а потому все канонические и неканонические книги, существовавшие в переводе LXX толковников и сделанном с него и распространенном там латинском переводе, признавались в равном достоинстве и авторитете и цитовались, как „божественное писание“ (Климент рим. цитует [Прем. Сол.](#), [Прем. 1. Сир.](#), Иудифь; Ириной лион. — Варуха, [Прем. Сол.](#); Киприан — все неканон. книги, кроме Иудифи...). Только Викторин пиктавийский (пуатьесский) замечает о каноне „из 24 книг“, напоминая талмудическое счисление.

Второй период (IV-V вв.). В это время суждения *православно-восточной* церкви о ветхозаветном каноне выразились в 60 правиле Лаодикийского собора, в 39 пасх. послании св. Афанасия, в Оглас. поучениях (IV) Кирилла иер., в творении Григория Богослова: „О том, какие подобает чести книги Ветхого и Нового Завета“, в послании Амфвлохия к Селевку и в творении Епифания кипрского (De pond, et mens. 4). Особенно характерно выражено суждение о каноне в 60 прав. Лаод. собора: „читати подобает книги Ветхого Завета: 1). Бытие мира, 2) Исход из Египта, 3) Левит, 4) [Числ:5](#)) Второзаконие, 6) Иисус Навив, 7) Судии и [Руфь:8](#)) Есфирь, — 9) Царств первая и вторая, 10) Царств третья и четвертая. 11) Паралипоменон первая и вторая, 12) Ездры первая и вторая, 13) книга Псалмов ста пятидесяти, 14) Притчи Соломона, 15) Екклесиаст, 16) [Песнь Песней:17](#)) [Иов:18](#)) дванадцать пророков, 19) Исаия, 20) Иеремия, Варух, Плач и Послание, 21) Иезекииль, 22) Даниил. Сии книги подобает в церкви чести, как определенные и означенные правилами (κανόν), как псалмы и книги священныя“ (Книга правил, 171—172 стр.). Итак, 22-книжный канон палестинский остается руководственным в православно-восточной церкви и в этот период, причем всем книгам подведен впервые точный счет, требующий, как видно, часто соединения нескольких книг в одну цифру. О неканонических книгах, кроме Варуха и Послания Иеремии, совершенно не упоминается. В других творениях о неканонических книгах замечается, что они назначаются для чтения оглашенным (у св. Афанасия), признаются „полезными и почтенными“ (у св. Епифания); из числа канонических книг исключаются Варух и Послание Иеремии (у Григория Богосл., Амфилохия и Епифания). Св. Епифаний указывает и мотив признания 22-книжного канона: потому что „в ковчеге у евреев“ столько их хранилось, а неканонические книги „не были положены в ковчеге“ (De pond, et mens. 4). 22-книжный канон во всех творениях признается неизменным. В греческих списках ветхозаветных книг, сохранившихся от этого периода (александрийский, ватиканский, синайский кодексы), помещаются неканонические книги вместе с каноническими, в цитатах отеческих не редко они цитуются, как „святое писание“, за богослужением и они, особенно на паримиях, читались. В переводах армянском, коптском и эфиопском они также находятся. Таким образом, неканонические книги в православно-восточной церкви допускались при составе Библии, хотя не в равном авторитете с „22-мя“ каноническими книгами.

В *западной* церкви в этот период выяснилось отношение к неканоническим книгам, оставшееся руководственным для католической церкви на все последующее время. Оно выразилось: в декрете папы Дамаса (от 374 года) „о принимаемых и непринимаемых книгах“, в определениях соборов: иппонского (393 г.) и карфагенских (397 и 419 гг. прав. 37), в декретах пап Иннокентия (от 405 г.) и Геласия (от 495 г.) и в сочинении Августина „О христианской науке“. Различаясь незначительно в частности (расположении и наименовании книг, отделов и т. п.), во всех этих памятниках существенно сходен взгляд, уравнивающий авторитет канонических и неканонических книг, не упоминающий о 22 книгах еврейского канона. У бл. Августина так, напр., исчисляются книги: „весь канон Писаний заключает след. книги: пять книг Моисея, книгу Иисуса, Судей, Руфь, четыре книги Царств, две Паралипоменон, Иова, Товии, Есфирь, Иудифь, две книги Маккавейские и две Ездры. Это книги исторические. Затем следуют пророческие: книга Псалмов, три книги Соломона — Притчи, Песнь Песней,

Екклезиаст. К ним же должны быть причислены книги Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Далее следуют в собственном смысле пророческие книги: Исаии, Иеремия, Иезекиеля, Даниила. Таковы 44 книги авторитетные для Ветхого Завета“ (De doctr. christ. 2, 8. 13).

От этих определений и счислений, официально принятых в западной церкви, отличаются счисления и суждения Руфина и Иеронима, также сходные между собою. Оба эти ученые мужа ссылаются, как и отцы восточной церкви, на еврейский 22-книжный канон и им ограничивают объем и состав ветхозаветного канона, принятого в христианской церкви: „в еврейском, сирийском и халдейском языках, — говорит Иероним, — существует 22 буквы, соответственно сему и священные книги исчисляются числом 22, хотя для этого многие книги соединяются и считаются за одну, напр., Самуила (1—2 Царств), Царей (3-4 Цар.), Хроники (1—2 Паралипоменон), Ездры (Ездры и Неемии)“. Встречавшиеся у некоторых отцов восточной церкви включения Варуха и Послания Иеремии в число 22 канонических книг здесь отсутствуют. Неканонические книги „читаются в церкви для назидания народа, а не в подтверждение авторитета церковных догматов“ („Hieronym. [— Pseudo? —], Prologue Galeatus et Prolog, in libr. Solomon juxta LXX. Ruffin. Comment, in Symbol. [Apost. § 36—38). К Иерониму и Руфину примыкает и Иларий пиктавийский (пуатьесский), считающий „22 книги“ в ветхозаветном каноне (Prolog, in Psalm.), хотя упоминающий о том, что „некоторые причисляют Товита и Иудифь и тогда образуется 24 книги по числу букв греческого алфавита“. — Но приведенные мнения не были общераспространенными и официально принятыми в западной церкви.

В третий период (VI — XVI вв.) в восточной церкви оставался, господствовавший в предыдущие периоды, установленный отцами и соборами взгляд на состав и объем ветхозаветного канона и достоинство и назначение неканонических книг. На трулльском соборе утверждены были все определения соборные и апостольские о канонических и неканонических книгах. Так как в счислении сих книг, как мы видели, есть разность между постановлениями лаодикийского собора (60 пр.), 85 апост. правила, отличающими канонические книги от неканонических и 37 прав. кароагенского собора, не указывающими такой разности, то канонисты этого периода Зонара, Аристия, Вальсамон, Матфей Властарь пытались согласить их; при этом, ссылаясь на авторитет апостольского правила и Афанасия вел., ограничивали канон. 12 книгами, отдавая, очевидно, преимущество этому определению пред счислением. Икарфагенского собора. То же видно и в Кормчей, при толковании 60 прав. лаодикийского собора. — Иоанн Дамаскин признает 22-книжный канон „по числу письмен еврейского языка“ и делит его на четыре пятикнижия. Неканонические книги он признает „прекрасными и очень полезными“, но не входящими в число 22-х. книг, потому что „оне не были в ковчеге“ (Излож. прав. веры 4, 17 гл.).

Тот же 22-книжный канон признает Никифор, патр. константинопольский, считая неканонические книги спорными (ἄσφα ἀντιλήγονται): три Маккавейские, Премудрость Соломона и Сираха, псалмы Соломона и песни его (т. е. апокрифические сочинения), Есфирь, Иудифь, Сусанну (Дан. 13 гл.) и Товию. Очевидно, о последних книгах не вполне точные сведения имел автор, В библейских списках греческих и переводных, напр. сирийском гекзатиарном (ок. 613—616 гг.), неканонические книги помещались.

В западной католической церкви официально признанным и руководственным оставался взгляд на состав и объем канона, утвердившийся в предыдущие века. Так, в определениях пап Ормизды (VI-го в.), Николая 1-го (IX-го в.), Евгения IV-го (XV-го в.), в каноне Льва великого (VI-го в.), в сочинениях канонистов Дионисия малого (VI-го в.), Бурхарта вормского (XI-го в.) и Грациана (XII-го в.) принимался канон Августина и Карфагенского собора, иногда и повторялся

этот канон с пропуском канона Лаодикийского собора. В определениях Флорентийского (от 1439 г.) и Тридентского (1546 г.) соборов признаны „канонически-богодухновенными“ все книги, находящиеся в латинской Вульгате, и изречена анафема на всякого, „кто не считает священными и каноническими сих книг в целом их содержании и во всех их частях, как они читаются и принимаются в церкви католической“ (Трид. соб. IV засед. от 8 апр. 1546 г.). В перечне нет только 2 и 3 книги Ездры, 3-й Макав. книги и Плача и Послания Иеремии. Думают, что Плач и Послание подразумеваются в книге Иеремии, а книга Ездры и Маккавейская намеренно исключены из канона, как и доселе исключаются в католической церкви. В большинстве богословских католических трудов принимался этот же канон и число книг в Ветхом Завете определяется в 45, а вместе с Новым Заветом в 70 или 72 книги (Кассиодор, Рабан Мавр и др.). Но были и за этот период, как за предыдущие, богословы, принимавшие канон в составе и объеме 22-книжного еврейского канона. Таковы: папа Григорий великий, Примазий адруметский, Валафрид, Страбон, Руперт Дейц, Гуго-сен-Виктор, Петр клюнийский, Петр Манжер, даже Фома Аквинат, флорентийский архиепископ Антонин (мож. быть член и председатель Флорентийского собора f 1459 г.) и „ученый экзегет и богослов, знаменитый апологет и полемист“ (по выражению католических богословов) кардинал Кайетан, признавали канон ветхозаветный согласно с православно-восточною Церковию. Особенно характерно мнение последнего: „закончим, — говорит Кейетан, — толкование исторических книг Ветхого Завета книгою Есфирь, потому что остальные книги: Иудифь, Товии, Маккавейские, помещены Иеронимом вне канонических и вместе с Премудростию Соломова и Екклесиастиком (т. е. Иисуса с. Сврахова) между апокрифами. Не смущайся, читатель, если в священных соборных определениях и у святых докторов найдешь их помещенными среди канонических книг. Ибо определения соборов и докторов должны быть основываемы на учении Иеронима. Сии книги не суть канонические, т. е. руководительные для утверждения веры, но они принимаются в назидание нравов. С этим различием можешь принимать определения Флорентийского собора, Карфагенского, Лаодикийского и пап Иннокентия I и Геласия I».

В четвертый и последний период (XVI-XX вв.) в православно-восточной Церкви отношение к ветхозаветному канону, его составу и объему, и к неканоническим книгам покоилось на установленных уже положениях. На Константинопольском (1672 г.) и Иерусалимском (того же 1672 г.) соборах, по поводу опубликованных на Западе исповеданий Кирилла Лукариса в Митрофана Критопула, в коих унижался в протестантском духе авторитет неканонических ветхозаветных книг и низводился в терминологии до степени „апокрифов“, призвав канон в объеме и составе, принятых Лаодикийским собором. Неканонические книги, „неразумно и злостно“ названные в исповедании Кирилла „апокрифами“, признаны Священным Писанием и „неизменною и действительною“ частью Священного Писания (*Kimmel*, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, 1850). Это соборное определение было подписано апокрисиарием русского царя Алексея Михайловича святогробским архимандритом Иосафатом (см. „Общее введение“, 197—204).

Согласно всем вышеизложенным суждениям, счислениям и определениям соборов и отцов православно-восточной Церкви, в катехизисе митр. Филарета след. образом исчисляются ветхозаветные книги: 1) Книга Бытия, 2) [Исход:3](#)) Левит, 4) [Числ:5](#)) Второзаконие, 6) Иисуса Навина, 7) книга Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга [Руфь:8](#)) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги, 9) третья и четвертая книги [Царств:10](#)) первая и вторая книги Паралипоменон, 11) книга Ездры первая и вторая его же или — по греческому наименованию — книга Неемии, 12) Есфирь, 13) книга Иова, 14) Псалтирь 15) Притчи Соломона, 16) Экклесиаст его же, 17) Песнь Песней его же, 18) книга пророка Исаия, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) двенадцати пророков. Неканонические книги,

согласно суждению Афанасия великого, как несуществующие на еврейском языке, „назначены отцами для чтения вступающим в Церковь“ (Простр. Катехизис, М. 1842, 10—12). Тот же взгляд и такое же исчисление помещаются во „Введении в прав. богословие“ митр. Макария; неканонические книги признаются полезными, назидательными, но не богодухновенными. („Введение в прав. богословие“, Спб. 1847, §§ 124 и 126). К сему можно добавить, что в славянском и русском изданиях Библии неканонические книги всегда помещались вместе с каноническими. То же должно сказать и о неканонических дополнениях, существующих в некоторых канонических книгах (151 [псалом](#), дополнение к 36 главе 2 Паралипоменон Даниила: 3, 25—95 ст. 13 и 14 главы, Есфирь: 1, 1. 2, 13. 3, 17. 4, 1. 8, 13. 10, 3¹⁴).

В западной католической церкви за рассматриваемый период оставалось неизменным и официально признанным суждение о каноне, его составе и объеме, установленное в предыдущие периоды. Последнее соборное определение было высказано на Ватиканском соборе 1871 г. (Ses. III, cap. II, can. 4). Здесь изречена анафема на всякого, „кто не признает богодухновенности книг, утвержденных тридентским собором“. Но, как и в предыдущие периоды, и теперь среди католических богословов, знакомых с историей канона в православно-отеческих творениях, высказывались мнения о различии авторитета канонических и неканонических книг. Среди католических богословов этого периода, в их ученых трудах, принят был термин „прото[перво-]канонические“ книги, означавшие писания, принятые в еврейском каноне, и „девторо[второ-]канонические“, не принятые в еврейский канон, но существовавшие в Вульгате и авторизованные западными соборами и отцами. Защитники православно-восточного взгляда на канон, очень авторитетные католические богословы: Беллярмин, Сикст сиенский, Лями, Ян, Дюпэн и др., обратили внимание на эту терминологию и утверждали, что „девтороканонические книги не были общепризнанными во всей Церкви во времена Апостолов и позднее, по причине неопределенности их авторитета. Древнейшие отцы считали их апокрифами и неканоническими, назначая их читать только оглашенным; позднее дозволили их чтение верным, но не для подтверждения веры, а для назидания“ (*Sixt Sinens.*, *Bibliotheca sancta*, 44 p.).

Протестанты, признав руководственною, при чтении и изучения ветхозаветных книг, Библию в еврейском тексте, ограничили и ветхозаветный канон лишь еврейским объемом и составом его. Так, в цюрихском (1529 г.) издании Библия неканонические книги напечатаны отдельно от канонических — с заметкою, что эти книги „древними не помещались между библейскими писаниями и не находятся у евреев“. В изданиях Библии с переводом Лютера (с 1534 г.) они названы „апокрифами, „т. е. книги, которые не должны считаться равными Свящ. Писанию, но могут читаться, как полезные и добрые“. Лютер и Карлштадт высказывались и более резко: Лютер предлагал исключить из канона Есфирь, Екклесиаст и Паралипоменон, а Карлштадт признавал Варуха, неканонические отделы Даниила, Есфирь наполненными апокрифическими сказаниями (*De canon. Script, lib.*, 89—95 pp.) Формула Конкердии, исповедания галликанское (1552 г.), англиканское (1562 г.), гельветское (1564 г.) признали канон в объеме еврейского канона, а неканонические книги „полезными и назидательными, но не авторитетными для учения веры“. С течением времени, под влиянием полемики защитников и противников неканонических книг, находивших в них „множество ересей“, стала распространяться мысль о совершенном выделении их из состава Библии. В лондонском Библейском обществе (от 3 мая 1826 г.) было постановлено печатать и распространять Библию в составе лишь одних канонических книг. Так, в его изданиях принято и доселе. В протестантских изданиях Библии также в большинстве случаев это разграничение соблюдается. Неканонические книги обычно в протестантской литературе называются „апокрифами“.

Канон новозаветный

Канон новозаветный. В священном новозаветном каноне находится 27 книг, принадлежащих восьми богодухновенным писателям, — с одной стороны, — Апостолам (Матфей, Иоанн, Иаков, [Петр](#), Иуда и Павел), с другой, — непосредственным ученикам и сотрудникам апостольским (Марк и Лука). Часто поднимается вопрос, не написано ли священных новозаветных книг больше, — не утеряны ли какие-нибудь из них, и на этот вопрос западные богословы, особенно протестантские, обыкновенно дают ответ утвердительный: они говорят об утерянных посланиях св. Павла к Коринфянам, к Лаодикийцам, к Филиппийцам. Но все места посланий Ап. Павла, на которые обычно ссылаются, допускают иное толкование и данного мнения вовсе не подтверждают. Так, [1 Кор. 5:9](#): „писах вам в послании не примешатися блудникам“ может быть связываемо с непосредственно предшествующим, — с речью о коринфском кровосмеснике, из которой ясно открывалась для читателей необходимость такого именно отношения к блудникам; если в данном месте усматривать указание на недошедшее к нам послание к Коринфянам, предшествующее каноническому первому посланию к Коринфянам, тогда трудно изъяснить слова 5, 11: „ныне же *писах* вам“, вместо которых можно бы ожидать: „ныне же *пишу* вам“, как указание различия нынешнего писания от предшествующего; нельзя данным словам придавать и такой смысл: „*скорее* я вам писал“, ибо употребленная здесь частица (νυνί) такого значения не имеет; *ныне же писах вам*, т. е. из моих же наставлений о кровосмеснике видно, что я разумею не всяких блудников, а именно блудников — христиан. Точно так же столь часто привлекаемые некоторые места 2 послания к Коринфянам (2, 1—4. 7, 8. 12 и др.), в доказательство утраты послания к Коринфянам, посредствующего между 1 и 2 каноническими писаниями Апостола к этой церкви, не подкрепляют рассматриваемого тезиса, поскольку все они вполне ясны, при свете 1 послания к Коринфянам, особенно же при сопоставлении их с речью о коринфском кровосмеснике (см. об этом нашу статью: О втором послании св. Апостола Павла к Коринфянам в „Трудах К. Д. Академии“ 1902 г., т. 2-й). Далее, слова Апостола в послании к Филиппийцам: „писать вам о том же для меня не тягостно, а для вас назидательно“ (3, 1) находят для себя объяснение в непосредственно предшествующем: „радуйтесь о Господе“, — в желании св. Павла постоянно напоминать верующим о необходимости христианской радости, — и вовсе здесь не требуется предположение, что в сохранившемся послании к Филиппийцам св. Павел желает повторить писанное им раньше в недошедшем к нам послании к этой общине. В [Кол. 4:16](#) речь идет не о послании к *Лаодикии*, а о послании *от Лаодикии*, т. е. не о послании, адресованном Лаодикийцам, а о послании, пересылаемом только из Лаодикии, которая получила его из другого места; по наиболее вероятному предположению, это есть послание к Ефессянам (см. наше исследование: Послание св. Апостола Павла к Ефессянам, Киев 1904, стр. 112—122). Притом уважений, с каким Церковь всегда относилась к апостольским писаниям, при той тщательнейшей заботе, какую она неизменно прилагала об их сохранении, решительно непонятно, почему могли бесследно исчезнуть некоторые апостольские произведения. Если Церковь сохранила нам послания апостолов, написанные к отдельным лицам, имеющие совершенно частный повод и назначение, то тем более она передала бы нам послание св. Павла к Лаодикийцам, или его первое послание к Филиппийцам, если бы таковые произведения действительно когда-н. существовали. Апостольское писание могло, — допустим, — затеряться в какой-л. отдельной церкви, но бесследное исчезновение его во всех церквах решительно, по нашему мнению, невысказано. Науке, ведь, не удалось до сих пор открыть такой новый документ, который бы, по чисто объективным основаниям, мог претендовать на апостольское

происхождение. В свое время предполагали, что вновь открытое послание к Лаодикийцам есть то самое послание, о котором упоминается в [Кол. 4:16](#), но очень скоро науку должно было постигнуть полное разочарование: вынуждены были признать это послание подложным, — жалкою компиляцией, составленной из различных посланий св. Павла.

Таким образом, священный новозаветный канон есть полный сборник апостольских писаний.

Протестантство не имеет истинного учения о Церкви, а потому, естественно, оно извратило и понятие о каноне. По его взгляду, новозаветный канон есть нечто случайное; в него внесены известные книги, но могли быть причислены и другие писания, потому что при установлении канона не имелось твердого критерия и на ряду с апостольским помещали и неапостольское; здесь определяющим образом действовали привычка, церковная практика, богослужбное употребление той или иной книги, так что в общем новозаветный канон совпадает с простым каталогом книг, читаемых при богослужении. Иначе, конечно, и не могут рассуждать те, которые не знают Церкви, как благодатного союза, одушевляемого Духом Божиим, — верной и неизменной хранительницы апостольской истины, и отвергают подлинность большинства, или, по крайней мере, значительной части новозаветных писаний. В действительности же было только так, что иные новозаветные книги оставались неизвестными некоторым церквам, или были книгами спорными, что происходило по разным причинам: — потому ли, что эти книги редко употреблялись и редко читались (напр., 2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды), или по той причине, что они имели слишком общее назначение (послание Иакова, 2 послание Петра, послание к Евреям), так что их апостольское происхождение не могло быть заверено голосом какой-н. одной авторитетной церкви. Образование новозаветного канона есть, без сомнения, великая критическая церковная работа, но это работа не созидательная, творческая, как представляют ее обыкновенно протестанты, а работа, критически проверяющая и утверждающая то, чем Церковь из начала владела, как своим неизменным достоянием.

[Отсюда следует, что установление новозаветного канона должно восходить к апостольским временам. Возможно, что больше всех потрудился здесь св. Иоанн Богослов. Эта мысль впервые была раскрыта со всею обстоятельностью † ректором Моск. Дух. Академии протоиер. А. В. Горским в „Прибавлениях к Творениям святых отцов“ XXIV (1871), стр. 297—327 в статье: „Образование канона священных книг Нового Завета“, но она принимается теперь (особенно по отношению к Евангелиям) и многими западными учеными различных направлений, каковы, напр., Prof. Wilhelm Bousset в „Theologische Literaturzeitung“ 1898, 3, Sp. 70 (в отчете о книге А. Resch'a) и Prof. Frederic Godet. Introduction an Nouveau Testament: Introduction particuliere II (Neuchatel 1904), p. 38—39. 41—42. 133. 134. 135. 136. — Н. Н. Г.]

Церковь имела твердый, определенный критерий при установлении новозаветного канона. Это — происхождение того или иного писания от Апостола или непосредственного ученика апостольского (Евангелие Марка, представляющее, согласно преданию, запись устной проповеди Ап. Петра; Евангелие Луки, написанное, согласно тому же преданию, под руководством Ап. Павла). В свою очередь апостольское происхождение документа определялось (как только что сказано) *историческим* преданием, — согласием церковей, равно чистотою раскрываемого в нем учения, согласного с учением, неизменно хранимым в Церкви, т. е. *догматическим* преданием, так что предание, которое вообще шире Писания, первоначальнее его, является основоположным началом при установлении канона. „Из предания я узнал (ἐν παραδόσει μαθὼν), — говорит Ориген, — о существовании четырех Евангелий, которые одни только без всякого сомнения принимаются всею поднебесною Церковию Божией“ (*Euseb. h. e. 6, 26: 4; по ed. Schwegler, p. 225*).

Нельзя сказать, что Церковь произвольно то расширяла, то сокращала канон, что

обыкновенно утверждают протестантские ученые (Гарнак, Юлихер и др.). Никогда собственно не было так, чтобы Церковь сначала принимала известную книгу в канон, считала ее богодухновенною, а затем исключила ее из канона. Мнения частных церквей, а тем более мнения отдельных отцов и учителей Церкви, нельзя смешивать с голосом Церкви вообще. На это различие ясно указывает Ориген, который, считая послание к Евреям только по мыслям Павловым, в то же время замечает: „не без основания древние мужи передали его, как Павлово“ (*Euseb. h. e. 6, 26: 13*). Кроме того, столь часто повторяемое положение, что Климент александрийский и Ориген считали такие произведения, как „Пастырь“ Ермы, послание Варнавы, послание Климента римского и др., каноническими писаниями (Цан и др.), едва ли может быть строго доказано. О „Пастыре“ Ермы Ориген выражается осторожно, с некоторым сомнением: „какое писание (т. е. Пастырь) мне представляется очень полезным и, как полагаю, богодухновенным“ (*ut puto, divinitus inspirata. In. Rom. 16, 14: Migne gr. XIV, 1282*); в другом месте: „если однако это писание может быть принято“ (*in Num. hom. 8, 1, Migne gr. XII, 622*); в третьем месте: „если мы осмелимся пользоваться тою книгой, которая обращается в церквях, но не считается всеми божественною“ (*in Matth. 14, 21; Migne gr. XIII, 1240*). Климент ал., пользуясь посланием Климента рим. к Коринфянам, посланием Варнавы и Пастырем, нигде не употребляет формул цитации, обычных у него при пользовании священными книгами: „писано“, „Писание глаголет“, „Дух Святый глаголет“, а выражается необычно: „сила, глаголющая Ерму в откровении“ (*strom. 1, 29, 2, по ей. Potter. I, p. 426. 430*; о послании Варнавы: *Strom. 2, 7, 20*; о послании Климента: *Storm. 1, 7; 4, 24*), и это показывает, что он не смешивал этих, — без сомнения, уважаемых им произведений, — с книгами каноническими. Сомнительно, по нашему мнению, и то, что св. Иринеи лионский считал каноническими послание Климента к Коринфянам и „Пастырь“ Ермы (против Цана, Гарнака, Вейса, Блека и др.). Ссылаются обыкновенно на 4, 20: 2 его сочинения „Против ересей“ (по ed. *Grabe* cap. 37, p. 330. 331), где находится одно место, взятое, как говорить и Евсевий (Б. е. 5, 8: 7; по ed. *Schoegler*, p. 173), из Пастыря („прежде всего веруй, что один Бог, все создавший и устроивший и все приведший из небытия в бытие“), предваряемое словами: „хорошо говорит писание“ (ὑραφή). Но нужно сказать, что „писание“ (ἡραφή — без члена) употребляется иногда у св. Иринея для обозначения обыкновенного произведения (1, 25: 4, б. 27: 4; 31: 2; 3, 12:12; 4, 41: 4); Евсевий кесарийский, прилагая (h. e. 5, 8:7) к „Пастырю“ наименование „писание“ (ὑραφή), вовсе не считал его произведением священным (см. ниже). В отношении к посланию Климента рим. св. Иринеи употребляет (3, 3) только выражение: „церковь римская отправила полезнейшее писание“ (ἰκανωτάτην ὑραφήν, т. е. ἐπιτολήν).

С другой стороны, не было и такого момента, чтобы Церковь сначала не принимала известной новозаветной книги в священный канон, а впоследствии ее включила, т. е. сперва не считала ее апостольскою, а затем признала таковою. Уже в писаниях мужей апостольских находятся указания на все новозаветные книги, кроме послания к Филимону, 3 послания Иоанна и послания Иуды [см. *The New Testament in the Apostolic Fathers*], что объясняется, конечно, отсутствием повода цитовать эти писания, имеющие частное назначение и слишком специальное содержание. Есть даже здесь сравнительно ясные указания на 2 послание Петра (*Clem. Ad. Cor. 11*), совершенно определенные указания на апостольское происхождение послания к Евреям (*Clem. Ad. Cor. 36. 17. 9, ср. Euseb. h. e. 3, 38:3*) и Апокалипсиса (*Iren. Contra haer. 5, 30: Migne gr. VII, 1203*). Некоторые новозаветные книги были неизвестны частным церквям (см. ниже), хотя и нельзя разъяснить, почему именно они оставались неизвестными; другие книги оспаривались (напр., послание к Евреям в римской церкви: *Euseb. h. e. 3, 3:5*), но спорные книги (ἀντιλεγόμενα) не то же, что книги „неапостольские“, как утверждает De-Vempe и др., признанные впоследствии апостольскими. Церковь не делает неапостольского

апостольским, а утверждает только апостольское, и этим письменным апостольским достоянием она, — повторим, — изначально владела. Сомнения Кая, пресвитера римского, Дионисия александрийского и других в подлинности Апокалипсиса суть сомнения частные; такой же субъективный характер имеет, напр., мнение Тертуллиана о написании послания к Евреям Варнавою (*De pudic.* 20).

Таким образом, история новозаветного канона состоит в *устранении*, — на основе исторического и догматического предания Церкви, — тех книг, которые незаконно иногда претендовали на каноничность в некоторых частных церквях (напр., Апокалипсис Петра), а не в Церкви вообще, и, наоборот, в *принятии*, — по указанным основаниям, — тех новозаветных писаний, которые иным частным церквям были неизвестны, или оставались для них спорными. На этих собственно двух моментах и движется вся история новозаветного канона. Она есть как бы постепенное сглаживание в данном отношении различия, заявлявшего себя и на практике, между всею Церковью и частными церквями и отдельными мнениями. В собственном смысле может быть речь не об образовании канона (творческая деятельность Церкви), а об *установлении* канона (работа критически проверяющая и утверждающая изначально данное), и только протестантские богословы могут доказывать, что „канон образовался“ около 150—170 г. что до половины II в. не было даже „канона Евангелий“ (Гарнак, Юлихер, Гильгенфельд, Вейс и др.).

Церковный канон новозаветных священных книг составлял необходимый противовес канону еретиков, которые, стараясь оправдать свое учение ссылками на подлинные писания Апостолов, часто, в своих целях, прямо отвергали апостольское происхождение многих новозаветных документов, а иногда прямо сочиняли подложные апостольские произведения. Так, евиониты не признавали посланий Ап. Павла, считая его отступником от закона и имели одно только Евангелие Матфея (*Iren. Adv. Haer.* 1, 26:2. 3, 15:1; ср. *Euseb. h. e.* 3, 27:4); наоборот, Маркион относился с уважением единственно к Ап. Павлу и в его каноне находилось лишь извращенное им Евангелие Луки (*Tertull. Adv. Marc.* 4, 3; *Iren. Adv. Haer.* 1, 27: 2, 3, 12: 12) и 10 посланий св. Павла, которые он исказил своими пропусками (*Iren. Adv. Haer.* 1, 27:2. 3, 12:12). Св. Ириней лионский говорит, что еретики „приводят несказанное множество апокрифических и подложных писаний, которые они сами составили для того, чтобы поражать людей несмысленных и незнающих писаний истинных“ (1, 20:1), а в другом месте сообщает, что Валентиниане „свое недавнее сочинение озаглавливают „Евангелием истины“, хотя оно ни в чем несогласно с Евангелиями Апостолов“ (3, 11:9). В „Церковной истории“ (6, 12) Евсевия кесарийского находим известие, что еп. антиохийский Серапион (200 г.) воспретил обращение среди принадлежащей ему росской церкви „Евангелия Петра“, как евангелия еретического, составленного преемниками Маркиона, хотя раньше, до ближайшего ознакомления с этим евангелием, он разрешил его чтение.

Трудно указать определенные периоды в истории новозаветного канона. Наиболее естественно, по нашему мнению, различать три такие периода. В первый период, продолжающийся приблизительно до 170 г., — век мужей апостольских и христианских апологетов — указанное нами раньше различие в мнениях и практике частных церквей и отдельных церковных писателей относительно новозаветных книг почти вовсе не выступает; цитация новозаветных книг тогда еще сравнительно свободная; часто обращаются к „живому и пребывающему“ голосу устного апостольского предания, а что в сочинениях св. Игнатия Богоносца и Иустина Мученика стараются не один раз объяснить из апокрифов, то, вернее, имеет свою основу именно в устном предании (напр., *Ignat. Ad. Smurn.* 3; *Ad. Ephes.* 19). Во второй период, заканчивающийся приблизительно третьим веком, отмеченное различие уже ясно выступает в мнениях и практике частных церквей и отдельных отцов и учителей Церкви.

Наоборот, в третий период — IV в. это различие уничтожается и канон новозаветный является твердо установленным.

После этих общих принципиальных соображений о новозаветном каноне считаем необходимым несколько остановиться на важнейших моментах его истории, как они намечаются для нас в так называемом „фрагменте Муратория“ (римская церковь), в переводе Пешито (сирийская церковь), у Тертуллиана (карфагенская церковь), у св. Иринейя лионского (галльская церковь), Климента александрийского и Оригена (александрийская церковь), а затем у Евсевия кесарийского и в последующей церковной письменности IV и начала V в.

1. *Фрагмент Муратория*. Драгоценный в науке фрагмент, открытый ученым Муратори, — в Миланской библиотеке (*L. A. Muratotti Antiquitates Italicae medii aevi, Mediolani 1740, 851 sqq.*), дошел к нам без начала и конца. По наиболее распространенному мнению, он первоначально был написан на языке греческом и в нынешнем своем виде представляет уже перевод, сделанный, судя по некоторым его особенностям (напр., латинизированное *Catafryges oí katà Φρύγας* монтанисты), не ранее второй половины IV в. Так часто встречающиеся в нем ошибки в орфографии и грамматике принадлежат небрежному писцу, что подтверждается присутствием подобных же погрешностей и в других частях сборника, заключающего в себе рассматриваемый фрагмент, напр., в непосредственно следующем за фрагментом отрывке из сочинения Амвросия медиоланского об Аврааме. Фрагмент писан на Западе, поскольку Рим называется здесь прямо *urbs*, сравнительно же обстоятельное замечание о римском епископе Пие (строки 73—75) доказывает, что он назначался не для римлян, а для церкви, стоящей в близком отношении к Риму. Время происхождения документа определяется словами: „Пастырь“ же написал недавно, в наши времена, Ерм, в городе Риме, когда на кафедре римской церкви находился его брат, епископ Пий (стрк. 73—77). Из этих слов можно заключать, что время, отделяющее фрагментиста от смерти еп. Пия († 154 год), сравнительно небольшое, и потому написание фрагмента обыкновенно относят на 200—210 г.; допускать более раннее его происхождение (170—180 г.) едва ли возможно, ибо, судя по некоторым местам фрагмента, Церковь уже осудила не только еретиков Маркиона, Валентина и Василида, но и монтанистов (стрк. 65, 81—85), между тем последнее совершилось в Риме около 195 г. Писателем фрагмента не мог быть ни Кай, пресвитер римский, ни Ипполит, потому что первый отрицал подлинность Апокалипсиса, происхождение которого от Иоанна Богослова ясно признается в данном фрагменте, а второй вовсе не держался взгляда, что Апокалипсис написан ранее посланий Ап. Павла (стрк. 48 сл.). Памятник, должно быть, принадлежит неизвестному члену римской церкви.

Фрагмент Муратория не есть просто список (каталог) новозаветных книг, а своего рода их историческое обозрение, — как называемый синопсис. В наших целях достаточно обратить внимание на следующее в его содержании.

В дошедшем к нам виде фрагмент начинается неясными словами о Евангелии Мзрка ((*ali*) *quibus tamen interfuit et ita rosuit*), которым несомненно предшествовала речь о Евангелии Матфея. Далее говорится о происхождении Евангелия Луки (2—8) и Евангелия Иоанна, в связи с его первым посланием (9—34). Следует речь о происхождении кн. Деяний Апостольских, написанной будто бы Лукою на основании лично им виденного и пережитого, почему и не упоминается в ней о путешествии св. Павла в Испанию (34—39), и затем речь о посланиях Ап. Павла (39—63). Последние, в количестве 13, перечисляются в таком порядке: 1 и 2 послания к Коринфянам, послания к Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам, Галатам, Фессалоникийцам (1 и 2), Римлянам, какой порядок посланий соответствует будто бы времени их происхождения; потом, каноническими признаются послание к Филимону, одно к Титу и два к Тимофею, при чем делается замечание о подложных посланиях к Лаодакийцам и Александрийцам,

измышленных в оправдание ереси Маркиона, и о подложности „многого другого“ (alia piura), что никак не может быть принято в католической церкви, ибо нельзя смешивать желчь с молоком (63—68).

Сделавши указанное замечание о книгах апокрифических, фрагментист продолжает: „послание же (Sane [μόντοι?] конечно, разумеется) Иуды и два (послания), надписываемые именем Иоанна, имеются в католической (церкви)“, и далее следует весьма темное, много затрудняющее ученых, место: „и (et) Премудрость, написанная друзьями Соломона в честь его самого“. (68—71). Под двумя посланиями Иоанна, по всей вероятности, разумеются 2 и 3 послания, поскольку о первом его послании была уже речь раньше. Упоминание в списке новозаветных канонических книг о книге Премудрости (Соломоновой) является совершенно неожиданным, и потому вм. чтения „и (et) Премудрость“ лучше принять корректуру: „как (ut) Премудрость“; замечание это относится только ко 2 и 3 посланию Ап. Иоанна и тогда смысл его может быть тот, что как кн. Премудрости составлена друзьями Соломона (из его изречений) в честь его самого, так и данные послания, имеющие совершенно частное назначение („избранной госпоже“ и „Гаию возлюбленному“), написаны Апостолом как бы в честь своих друзей. Не настаиваем на справедливости этой своей догадки, но, во всяком случае, гипотеза Трегеллеса (Tregelles), принимаемая Цаном, что в данном случае мы имеем дело с неправильным переводом слов: Ζοφία Ζαλομόντος ὑπὸ Φίλωνος εἰς τιμὴν αὐτοῦ συγγραφεῖσα („Премудрость Соломона, написанная Филоном в честь его“), где вм. ὑπὸ Φίλωνος; („Филоном“): поставлено по ошибке: ὑπὸ φίλων („друзьями“), не имеет для себя никакой реальной опоры, ибо не может быть речи о церковном чтении этого сочинения на Западе, как это признает Цан. — Не менее спорно и дальнейшее место фрагмента: „только принимаем (tantum recipimus) Апокалипсис Иоанна и Петра, который некоторые из наших не желают читать в церкви“ (стрк. 71—73). Предполагают здесь выпадение слов или целой строки, где Апокалипсис Иоанна сопоставлялся, по фго каноничности, с 1 посланием Петра, а затем была речь о 2 послании Петра, к которому (т. е. посланию) и относится замечание, что некоторые не желают читать его в церкви, — предполагать это едва ли есть какие-нибудь основания, и гипотеза (Цана и др.) мотивируется только отсутствием других указаний на признание в западной церкви каноничности Апокалипсиса Петра. Равным образом совершенно произвольно считать tantum неверным переводом греч. μόνην („Апокалипсис Иоанна и Петра одно, т. е. послание — принимаем, которое“ и дал.). Лучше следовать, по нашему мнению, обычному пониманию, что из Апокалипсисов принимались в римской церкви того времени только Апокалипсис Иоанна и Апокалипсис Петра, хотя, впрочем, последний некоторые не желали читать в церкви. — Наконец, в фрагменте находится важное для нас замечание о „Пастыре“ Ермы (73—80), именно, что эта книга неканоническая и не может быть читаема публично пред народом в церкви, но ее следует читать частным образом.

Как видно, в Мураториевом фрагменте ясно признаются каноническими: 4 Евангелия, кн. Деяний Апостольских, 13 посланий св. Павла, 1 послание Иоанна, послание Иуды и Апокалипсис Иоанна. Нет упоминания о послании Иакова, 2 послании Петра и послании к Евреям; несколько неясное указание находится на 3 послание Иоанна. О первом послании Петра, по всей вероятности, была речь в том месте, где говорилось о втором Евангелии, которое, согласно преданию, есть Евангелие Петрово, и кроме того сам фрагментист упоминает о 1 послании Ап. Иоанна только в связи с четвертым Евангелием. Книгою, хотя допущенною для публичного церковного чтения, но некоторыми оспариваемою, считается „Апокалипсис Петра“. Книгою, исключенной из чтения публичного, но рекомендуемою для частного употребления, является „Пастырь“ Ермы.

2. *Пешито*. О каноне сирийской церкви в рассматриваемое время (конец II в. и III в.)

можно судить по переводу *Пешито*. Во всех дошедших к нам списках этого перевода, кроме рукописи Бодлеянской [в Оксфорде], находится 22 новозаветные книги: не достаёт 2 послания [Петра:2](#) и 3 послания Иоанна, послания Иуды и Апокалипсиса. Есть в переводе послание св. Иакова и послание к Евреям, что говорит о независимости канона сирийской церкви от канона церкви римской. Некоторые ученые (католики Гуг, Корнели) высказывают предположение, что указанные пять новозаветных писаний первоначально находились в Пешито и опущены были уже впоследствии, после св. Ефрема Сирина, под влиянием сомнений Феодора мопсуетийского. Но решительно невероятно, чтобы сифийская церковь поступила так в то время, когда каноническое достоинство этих книг было уже общепризнано. Что же касается возражения, что св. Ефрем Сирин, не зная греческого языка, пользуется тем не менее названными писаниями и, след., он читал их в сирийском переводе, то, по исследованию биографов св. Ефрема (Ленгерке и др.), последний, не владея разговорным греческим языком, знал однако этот язык настолько, что мог им пользоваться при изъяснении Писания.

О состоянии канона сирийской церкви до появления перевода Пешито трудно сказать что-н. определенное. Есть указания, что у сирийцев существовало „Евангелие раздельное“ и „Евангелие смешанное“ („по четырем“, — Диатессарон Тациона; ср. *Euseb. h. e.* 4, 29: 6), и вероятнее полагать, что первое Евангелие предшествовало второму, а не наоборот. В сирийских фрагментах Евангелий, обнародованных Кюретоном в 1858 г. (*Sur. Curetonianus*) и англичанками — сестрами Гибсон и Льюис в 1892 г. (*Syr. Levisianus*), усматривают остатки более древнего, нежели Пешито, перевода „Евангелия раздельного“. В так называемом „Учении Аддея“ есть указания только на 4 Евангелия, послания св. Павла и кн. Деяний Апостольских. Едва ли сирийская церковь имела первоначально 3-е послание к Коринфянам, находимое у св. Ефрема Сирина; по крайней мере, для такого утверждения нет никаких данных.

3. О состоянии новозаветного канона в рассматриваемое время в церкви карфагенской и галльской можно судить по сочинениям *Тертуллиана* († 220 г.) и св. *Иринея лионского* († 202 или 208 г.).

Особенность канона Тертуллиана та, что послание к Евреям он считает принадлежащим Варнаве (*De pudic.* 20), что составляет, как сказано, его частное субъективное мнение [хотя в последнее время оно приобретает многих солидных защитников]. Не находится в его сочинениях указания на послание Иакова и второе послание Ап. Петра; может быть, чисто случайно — нигде у него не цитуются 2 и 3 послания Иоанна, ибо, судя по выражению „Иоанн в первом послании отрицает, чтобы мы могли быть без греха (*De pudic.* 19), он знал не одно только первое послание Иоанново. С другой стороны, Тертуллиан определенно удостоверяет подлинность Апокалипсиса (*Contra Mag.* 14) и послания Иуды (*De cult. fem.* 3: *Migne lat.* I, 1008). К „Пастырю“ Ермы, частное чтение которого рекомендуется в фрагменте Муратория, он относится отрицательно, как к сочинению, оправдывающему принятие падших в церковь (*De pudic.* 20).

У св. Иринея лионского нет указаний на 2-е послание Петра и послание Иуды; есть слабый намек в сочинении „Против ересей“ 5, 1 (по перев. † о. П. А. Преображенского, стр. 577) на послание Иакова. Вопреки протестантским ученым нужно сказать, что св. Иринея знал послание к Евреям и пользовался им (*Contra haer.* 2, 30. 4, 11: 4; ср. *Euseb. h. e.* 5, 26), Послание к Филимону, должно быть, не цитруется чисто случайно. Об отношении св. Иринея к посланию Климента рим. и к „Пастырю“ Ермы сказано нами раньше.

4. Обращаясь к церкви александрийской, мы должны иметь в виду канон *Климента ал.* (ок. 200 г.) и *Оригена* († 254 г.).

По словам Евсевия кесарийского, Климент „в своих Начертаниях (Ипотипозах), говоря кратко, делает извлечение из всего заветного Писания» (Б. е. 6, 14: и), и след. он пользовался

всеми новозаветными книгами, в том числе и 2-м посланием Петра, хотя его цитаты часто вообще довольно свободны. Сохранились в латинском переводе Кассиодора (Migne lat. LXX, 1120; ср. Migne gr. IX, 729) отрывки его толкования не только на 1 послание Ап. Петра, но и на второе и третье послания Иоанна и послание Иуды. „О послании к Евреям говорит (т. е. Климент), что оно принадлежит Павлу в написано им к евреям на еврейском языке, но Лука тщательно перевел его и издал для эллинов“ (Euseb. h. e. 6, 14: 2). Климент ал. пользовался Апокалипсисом Петра (Euseb. h. e. 6, 14:1), посланием Варнавы, посланием Климента рим., Пастырем (см. раньше), Учением XII Апостолов (Storm. I, 20 по ed. Potter., p. 377; ср. Учен. XII Ап. 3, 5), но мы уже раньше сказали, что он не считал этих книг священными. По словам одного исследователя, он ясно различал „специфически священные книги от прочей литературы“ (H. Kutter, Clem. Alex. und das Neue Testament, Giessen 1897, S. 46).

По свидетельству Оригена, общепризнанными в Церкви являются 4 Евангелия, 13 посланий св. Павла, 1 послание [Петра:1](#) послание Иоанна и Апокалипсис (Euseb. h. e. 6, 25:3—14); сюда же нужно присоединить и книгу Деяний Апостольских. В отличие от Климента ал. Ориген считает послание к Евреям только по мыслям Павловым, а „кто именно написал послание, об этом по истине знает только Бог“ (Euseb. h. e. 6, 25: 11—14); сам он, впрочем, не один раз цитует это послание, как несомненно Павлово и каноническое (см. места, приведенные у J. Kirchhofer'a, Quellensammlung II, 244—246). О 2 послании Петра Ориген говорит, что оно оспаривается (ἀμφιβάλλεται. Euseb. h. e. 6, 25: 8), но сам он в своих комментариях, дошедших к нам на латинском языке, не один раз им пользуется, как писанием Ап. Петра (in Lev. hom. 4, 4; in Num. hom. 1 3, 8), и нет основания предполагать, что такая цитация введена переводчиком Руфином. О втором и третьем послании Иоанна Ориген выражается довольно нерешительно: „оставил, может быть, второе и третье (ἔσρω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην), хотя не все признают их за подлинныя“ (Euseb. h. e. 6, 25: 10). В отношении к посланию Иакова употребляет выражение: „обращающееся (φερομένην) под именем Иакова“ (Comm. in Иоан. 19, 6; Migne gr. XIV, 569) и о послании Иуды говорит: „если кто принимает и послание Иуды“ (in Math. 17, 30; Migne gr. XIII, 1569), но сам он несомненно считал эти послания подлинными (in Rom. 4, 1; Migne gr. XIV, 961; о послании Иуды: in Matth. 10, 17; Migne gr. XIII, 877). Вообще, во время Оригена спорными были: 2 послание [Петра:2](#) и 3 послания Иоанна, послания Иакова и Иуды и послание к Евреям. Но уже Дионисий александрийский (260 г.), в своей жаркой полемике против хилиастов, отвергает принадлежность Апокалипсиса Иоанну Богослову, опираясь на различия стиля и духа этого писания от четвертого Евангелия и первого послания, и склоняется считать писателем Апокалипсиса пресвитера Иоанна, „мужа святого и богодухновенного (Euseb. h. e. 7, 25), какое сомнение Дионисия александрийского не осталось без влияния на Евсевия кесарийского и других.

Влияние Оригена на установление новозаветного канона было, без сомнения, весьма велико. Указывая на спорность в его время некоторых новозаветных книг, он сам в то же время признает их апостольское происхождение. Нигде, судя по цитации, он не отождествляет с „заветными“ книгами послание Варнавы и Пастыря, хотя часто ими пользуется (напр., De princip. 3, 2: 4); по русск. пер. при Казанской Академии, вып. I, 256, 257), и послание Варнавы называет (Contra Cels. 1, 63) „соборным“ (καθολική), имея в виду только его назначение.

5. Как бы делая вывод из предшествующей истории новозаветного канона, Евсевий кесарийский, внимательно изучивший древнюю церковную письменность и практику церквей, говорит (h. e. 3, 25: 1—2) следующее. „На первом месте надобно поставить святую четверицу Евангелий; за ними следует писание о Деяниях Апостолов; после этого должны войти в список послания Павла, за которыми надобно дать место обращающемуся (φερομένην) первому посланию Иоанна, равным образом известному посланию Петра; а наконец, если покажется

(εἶγε φανεῖν), поместить и Апокалипсис Иоанна. *Эти писания признаны всеми*“ (καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις). Как видно, Евсевий говорит вообще о посланиях Павла и, след., послание к Евреям, — хотя он знал о его пререкаемости, — причисляет к „омологуменам“, в виду незначительности сомнений относительно его происхождения (ср. h. e. 3, 3: 5). Возбуждает удивление его взгляд на Апокалипсис, признаваемый несомненно подлинным у Климента и Оригена. Тут сказалось влияние на Евсевия сирийской церкви, равно сомнений Дионисия александрийского и, быть может, антиохийского пресвитера Лукиана. — Кроме книг общепризнанных (τὰ ὁμολογούμενα) Евсевий перечисляет еще книги спорные (τὰ ἀντιλεγόμενα). Здесь у него различаются два класса книг (h. e. 3, 25:3—6). Первый класс образуют писания, которые, хотя пререкаемы (ἀντιλεγόμενα), однако приняты многими (γνώριμα τοῖς πολλοῖς). Это — послания Иакова, Иуды, 2 послание Петра и 2 и 3 послания Иоанна. Другой класс составляют книги явно незаветные (οὐκ ἐνδιάθκα) и в этом смысле подложные (νόθα), хотя они и известны церковным писателям. Это — Деяния Павла, Пастырь, Апокалипсис Петра, послание Варнавы, так называемые Учения Апостолов (τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμενα) и, если угодно (εἰ φανεῖν), Апокалипсис Иоанна, который одни отвергают, а другие причисляют к подлинным“; к подложным некоторые относят и „Евангелие от евреев“¹⁵.

Таково суждение Евсевия кесарийского, как историка, о новозаветном каноне. Но сам он, подобно Оригену, считает все новозаветные книги подлинными, исключая только Апокалипсис Иоанна (h. e. 3, 18: 2. 3, 39: 6. 3, 28. 7, 25), хотя иногда его цитует, как писание ап. Иоанна (Demonstr, 2: 31). В Церк. Ист. 2, 23: 25 он прямо говорит о семи соборных посланиях.

6. По поручению Константина великого Евсевий должен был изготовить для церкви константинопольской 50 экземпляров Библии (De vita Const. 4, 34. 36—37). В виду раньше сказанного не невероятно предположение, что в этих списках Апокалипсиса не доставало, т. е. новозаветный канон состоял только из 26 книг. Такой канон находим у Кирилла иерусалимского, † 386 г. (Catech. 4, 36; Migne gr. XXXIII, 500), хотя сам св. Кирилл несомненно пользовался Апокалипсисом (Catech. 15, 16), — у Григория Богослова, † 390 г. (De genuin. Script.; Migne gr. XXXVII, 474), хотя и Григорий Бог. также пользуется Апокалипсисом (Serm. 42, 9; Migne gr. XXXVI, 469), — в 85 правиле Апостольских Постановлений, в 60 правиле Лаодикийского собора (считаемом неподлинным).

Но решительное влияние на Востоке получил новозаветный канон, находимый у св. Афанасия александрийского († 373 г.). В своем 39 пасхальном послании, написанном около 365 г. (по Цану — 367 г.), св. Афанасий перечисляет все 27 новозаветных книг, которые являются „источниками спасения“ (Migne. XXVI, 1176). Этот новозаветный канон находим у св. Василия великого, † 379 г. (пользуется Апокалипсисом в Contra Eunom. 2, 14. 4, 2), Григория нисского, 395 г. (пользование Апокалипсисом в Contra Eunom. 2), Епифания кипрского, † 403 г. (Haer. 76, 5). И после св. Афанасия ал. были на Востоке сомнения в подлинности Апокалипсиса и некоторых соборных посланий (Антиохийская школа); но в общем новозаветный канон можно считать теперь заключенным; упоминаний об „антилегоменах“ уже нет, и книги „читаемые в церкви“ (ἀναθινωσκόμενα), полезные для приступающих к оглашению „словом благочестия“ (— такими книгами св. Афанасий в своем пасхальном послании считает: Учение Апостолов и Пастырь, наряду с книгами: Премудрость Соломона, Книга премудрости Иисуса сына Сирахова, Есфирь, Иудифь и книга Товита —) решительно отделяются у св. Афанасия от книг канонических (κανονιζόμενα).

Не без влияния восточной церкви заключен новозаветный канон на Западе (деятельность здесь св. Афанасия, блаж. Иеронима, долго пребывавшего на Востоке, и др.). Спорными в некоторых церквях здесь долгое время оставались: послание к Евреям, 2 послание Петра и послание Иакова. В так называемом „каноне Моммсена“¹⁶ (открытом этим ученым в 1886 г.),

написанном в Африке, около 360 г., не достает, — кроме послания к Евреям и послания Иакова, — еще и послания Иуды („Hermes“, Vd. XXI, 1886, 8. 142—156; XXV, 1890, 8. 636 Н.), хотя, быть может, этот кодекс имеет не церковное, а совершенно частное назначение. Но на соборе в Риме, в 382 г., при папе Дамасе, а затем на соборах в Африке (Иппонский — 393 г., Карфагенский — 419 г.) новозаветный канон был окончательно установлен, при чем, если в определении Иппонского собора о посланиях св. Павла говорится: „13 посланий Павла, его же одно (послание) к Евреям (Mansi III, 924), то в постановлениях Карфагенского собора уже прямо читаем о 14 посланиях Павла (Mansi IV, 430), как одном, нераздельном целом. Замечаются на Западе и в последующее время отступления от принятого на соборах канона (напр., допущение в некоторых Библиях послания к Лаодикийцам и 3 послания к Коринфянам), но это уже был критический или некритический произвол.

Таким образом, вся история новозаветного канона движется, — повторим, — на двух моментах: а) принятии всею Церковью заветных книг, бывших в некоторых частных церквях и у отдельных отцов и учителей неизвестными или спорными (спорные книги надают, как мы видели, главным образом на соборные послания — послание Иакова, 2 послание [Петра:2](#) и 3 послания Иоанна и послание Иуды; сюда же относится Апокалипсис, бывший предметом споров главным образом на Востоке, и послание к Евреям, оспариваемое некоторыми преимущественно на Западе), и б) устранении книг, незаконно претендовавших на каноничность (Апокалипсис Петра) или, по крайней мере, на близость к книгам каноническим (послание Климента рим., послание Варнавы, Пастырь, Учение Апостолов). В Церкви всегда было живо общецерковное предание, общецерковный дух и смысл, и это мы ясно видели на тех отцах и учителях, которые, указывая, как историки и ученые исследователи, на факт некоторого разногласия во взгляде на иные заветные книги, в то же время сами, в силу этого общецерковного духа и смысла, признают все 27 заветных книг и пользуются ими в своих творениях. Канон новозаветный не есть, след., случайный продукт времени; он — издревле хранимое, неизменное достояние Церкви и потому имеет для нас всегда пребывающее значение.

Д. Богдашевский

Канон по его церковно-юридическому смыслу и по фактическому составу

Канон по его церковно-юридическому смыслу и по фактическому составу (канон св. Апостолов, вселенских и поместных соборов и св. отец). **Синописис церковных канонов; их издания; каноны в западной церкви; практическое значение канонов вселенской Церкви.** Канон (κανών). — В житейском быту древних греков слово канон означало орудие для проведения прямой линии, нормальную меру, образец для чего-нибудь, список лиц, принадлежащих к известному званию, сословию, занятию, податное обложение, сбор с землевладельцев. В аналогичном значении употреблялось слово канон и у священных и церковных писателей и в церковном праве. В Свящ. Писании Нового Завета это слово употреблялось в значении правила веры и жизни христианской ([Гал. 6:16](#) и ср. [Филип. 3:16](#)). Под „правилом“ здесь понимается не единичный какой-нибудь пункт вероучения или образа жизни христианской, а вся совокупность христианской веры и жизни вообще. В таком значении употреблялось слово канон в течение первых трех веков христианства. Напр., Ириней, епископ лионский, в сочинении против ересей (1, 9), называет κανών τῆς ἀληθείας, символ веры, произносимый каждым членом церкви при его крещении, учение Спасителя, содержащееся в Евангелии (3, 2. 4, 35); Фирмилиан карфагенский (Сур. Ер. 75 ad. Rom.) понимает под словом канон учение апостольское. Поликрат ефесский, один из малоазийских епископов, называет свою практику относительно празднования Пасхи согласно с правилом веры (ὁ κανών τῆς πίστεως у Евсев. Ц. Ист. 5, 24). Ориген признавал четыре Евангелия согласно церковному канону (*ibid.* 6, 25). Климент александрийский считал обязательным для христиан изъяснять Ветхий Завет согласно церковному канону, т. е. учению Христову (Storm. 6). Равным образом очень часто κανών ἐκκλησιαστικός, ἀποξολικός употреблялся в первые три века и в начале четвертого века в смысле совокупности церковных правил, принятых в практике церковной; напр., в послании Константина великого к епископу Евсевию кесарийскому и в послании его же к собору (Евсев. Жизнь Константина вел. 3, 61. 62), в правилах Никейского первого вселенского собора (1—3. 6. 9. 10), в правилах Василия в. (3. 4. 12 и др.), в правилах собора Арелатского (пр. 13), у Киприана в посланиях (75), у Евсевия в его „Истории“ (6, 24) и пр.

Канон церковный называется евангельским и апостольским, потому что основывался на евангельском учении и апостольском предании. (Подробнее см. у *Brickell, Geschichte des Kirchenrechts, Giessen 1843, 8. 2—8*).

Наряду с указанным значением общего характера употреблялось слово канон и в первые три века христианства в значении точном — определенной нормы церковной жизни и практики, установленной по определенному вопросу. Издание таких норм принадлежало соборам епископов и началось со времени возникновения собраний епископов для соборного обсуждения и решения важнейших вопросов церковной жизни. Первым примером издания таких норм можно считать постановление т. наз. „Апостольского собора“ в Иерусалиме 51—52 года о необходимости для верующих из язычников Моисеева обрядового закона ([Деян. 15:19. 20. 28. 29](#)). Затем в „Истории“ Евсевия мы находим свидетельство, что спорный вопрос о времени празднования Пасхи был разрешен на соборных совещаниях епископов, постановивших „общим правилом праздновать таинство воскресения Господня из мертвых не иначе, как в день воскресный“ (5, 23), также по поводу спора, возбужденного римским пресвитером Новатом, об уместности принятия в общение церковное падших во время гонения состоялись рассуждения на соборах в Риме и в других провинциях западной римской империи, кончившиеся

установлением правила благоприятного для падших, искавших общения с церковью (6, 43). В посланиях Киприана карфагенского (70 и 73 ed. Pamel.) содержатся сведения о Карфагенских соборах 255 и 256 годов, на которых постановлено не признавать церковно-юридического значения за крещением, совершаемым еретиками вне церкви православной. С IV века некоторые из соборов оставили нам целые серии постановлений по отдельным вопросам церковной дисциплины, называемых канонами. С этого времени канон церковный получил определительное значение нормы, установленной собором епископов (Вас. вел. пр. 47. Григ. нисского пр. 6. Григ. неок. пр. 8. Номок. Фот. I, 4). Равным образом и по содержанию канон получил специфическое значение правила, относящегося к управлению, дисциплине и жизни церковной, а определения соборные относительно вероучения выделялись в особую группу соборных определений под именем догматов веры. Последние заповедано сохранять без всякого изменения, как обязательное учение, первые же повелено соблюдать, пока они не будут изменены компетентною церковною властью (6-го всел. соб. пр. 1 и 2).

Каноны соборные сопоставлялись древними церковными учителями с государственным законом; им придавалось такое же значение в области права церковного, какое принадлежало закону в области права государственного. Говоря иначе, соборные каноны стали главнейшим источником положительного церковного права, между тем прежде преобладал обычай, как источник церковного права. Обычаем церковным называется норма церковного права, имеющая на практике обязательную силу, свойственную канонам церковным, но не основывающаяся на прямом постановлении соборной церковной власти (Вас. пр. 4. 87), а только допускаемая ею к употреблению. Тертуллиан (De cog. milit., cap. 3) сопоставляет обычай, как источник церковного права, с Свящ. Писанием. „Если какое-либо правило, — говорит он, — не определено Писанием, однако же повсюду соблюдается, значит, оно утверждено обычаем, основанным на предании“. Августин в сочинении „О крещении против Донатистов (De bapt. contra Donat., cap. 2) замечает, что во время споров между Киприаном, епископом карфагенским, и папою Стефаном о крещении еретиков обычай имел руководящее значение в вопросах церковных. По поводу этого же вопроса Фирмилиан, епископ Кесарии каппадокийской, писал Киприану карфагенскому: „Римляне не во всем сохраняют начальные предания; у них не все соблюдается так, как в Иерусалиме. Да и в других весьма многих областях многое изменяется по различию места. Предание, которое заступает за еретиков и признает у них крещение, принадлежит одной только римской церкви и есть предание человеческое. Это есть обычай ложный, не согласной с истиною“ (Киприана сочинения в рус. пер. II, стр. 327. 334). По случаю спора между поместными церквами о посте в св. четыредесятницу и о времени празднования Пасхи св. Ириной лионский писал Виктору, епископу римскому, желавшему навязать обычай своей церкви другим церквам, следующее: „Разногласят не только об этом деле (о праздновании Пасхи), но и о самом образе поста; ибо одни думают, что должно поститься один день, другие два, иные — больше, а иные — сорок. Такое различие в соблюдении поста произошло не в наше время, а гораздо прежде, у наших предков, которые, вероятно, не соблюдали в этом большой точности и простой, частный свой обычай передавали потомству. Тем не менее однако же все они сохраняли мир, и мы живем между собою в мире, и разногласием касательно поста утверждается согласие в вере“ (Евсевий, Цер. Ист. 5, 24). С развитием положительного церковного законодательства, т. е. с появлением соборных постановлений, обязательных для всей православной церкви, местные обычаи церкви постепенно стали объединяться путем канонов в однообразной практике. Так, напр., разногласия в практике поместных церквей относительно времени празднования Пасхи были уничтожены соглашением епископов на Никейском первом вселенском соборе. Разногласия относительно способа принятия в церковь еретиков и раскольников были устраняемы постановлениями разных соборов (1 всел. соб. 19. 2

всел. соб. 7. 6-го всел. соб. 95. Лаод. 7. 8).

Развитие законодательной деятельности на соборах в издании канонов однако же не прекратило действие обычая в тех случаях, на которые не было издано канона. Первый вселенский собор прямо признает действие церковного обычая, как источника церковного права, наряду с канонами соборными (пр. 18). О том же свидетельствовала и церковная практика (Вас. в. пр. 1. 4. 47. 87). Сами правила соборные и отеческие часто упоминают о существующих обычаях по тому или другому предмету и утверждают их силу. Так, напр., отцы второго вселенского собора узаконяют, чтобы церкви у иноплеменных народов управлялись по обычаю, который должно соблюдать (пр. 2). Отцы третьего вселенского собора предоставили епископам кипрской церкви самим поставлять епископов своей страны, согласно древнему обыкновению, и для предотвращения притязаний со стороны посторонних епископов на епархии, им не принадлежащие, в роде притязания антиохийского епископа посвящать епископов кипрской страны, постановил на будущее время, общим правилом, чтобы всякая церковная митрополия сохраняла неприкосновенно свои права, какие ей принадлежали по обычаю издревле водворившемуся, и в тех пределах, какие утверждены за ней тем же обычаем (пр. 8). Халкидонский собор (пр. 28. 30) упоминает, что порядок производства выборов был определен обычаем, а также, что в египетской стране существовал обычай, по которому местные епископы ничего важного не делали без соизволения своего архиепископа. Трулльский собор (пр. 69) свидетельствует о некоем древнейшем предании, по которому царской власти и достоинству не возбранялось, в отличие от всех прочих мирян, входить в алтарь, когда он восхочет принести дары Творцу; он же прилагает чиноположение и обычай принятия в церковь разного рода неправомыслящих (пр. 95; ср. 2-го всел. соб. пр. 7). Седьмой вселенский собор упоминает об обычае почитания икон и других обычаях, нарушенных иконоборцами, и об обычае поручения хореепископам поставлять чтецов (пр. 7. 14). Василий великий свидетельствует об обычае, какой наблюдался при испытании и производстве служителей церкви на церковные должности (пр. 89). Феофил, архиепископ александрийский, упоминает об обычае чтить день воскресный и об обычае, какой соблюдался в Фиваиде относительно епископов, бывших в общении с арианами (пр. 1. 2). В правилах неоднократно встречается замечание, что должны быть соблюдаемы обычаи страны или поместной церкви (6-го всел. соб. пр. 39. 102. Карф. 81. Васил. в. 1). Иногда церковные правила, издавая свои постановления, приводят в основание их уже существующий обычай. Так, первый вселенский собор, определяя иерархическое положение трех главных областных епископов — римского, александрийского, антиохийского, — опирается на древних обычаях (пр. 6). Относительно епископа иерусалимского тот же собор постановил: „Понеже утвердился обыкновение и древнее предание, чтобы чтить епископа, пребывающего в Иерусалиме, то да имеет он последование чести“ (пр. 7). Правило о том, что епископы не могут вести брачной жизни, а низшим клирикам это дозволительно, образовалось на практике гораздо ранее Трулльского собора; здесь уже этот обычай подтверждается в виду соблазнительных уклонений от него в некоторых местах и ригористической практики римской церкви (6-го всел. соб. пр. 12. 13). Вообще нужно сказать, что церковный обычай очень часто предшествовал изданию правил и дал очень много готовых норм для положительного церковного законодательства. Обширное влияние имеет церковный обычай, в связи с апостольским преданием, в деле устройства чина и развития частных церковного богослужения, в истории развития монастырской дисциплины и устава о соблюдении постов.

Но, как ни благоприятно относился канон к действию обычая, все же развитие положительного законодательства постепенно сокращало область действия последнего. Теперь на долю обычая осталось регулирование таких частных церковно-правовых отношений,

которые ускользают от внимания законодателя. Этого мало. Теперь обычай теряет значение самостоятельного источника права и подчиняется контролю со стороны канона. В частности, отношение обычая к канону может быть троякое: а) Обычай может восполнять пробелы, допущенные в положительном законодательстве относительно частных; такой обычай называется обычай *praeter leges*. б) Обычай может распространить смысл существующего канона на практике. Разительный пример (возможности и спорности) такого применения представляет то, что 12 правило Трульского собора, запрещающее епископам вести брачную жизнь, было истолковано церковным обычаем в том смысле, что для епископов обязательно принимать на себя прежде посвящения монашеский образ. В этом случае обычай называется по своему отношению к канону обычаем *secundum leges*. в) Но обычай не может идти по своему содержанию и направлению против канонов — *contra leges*. Наоборот канон, как положительное законодательство, должен давать направление обычаю и контролировать его по его содержанию. И мы, действительно, видим, что правила церковные не редко запрещают и исправляют обычаи местных церквей, идущие вразрез с установившимся порядком совершения богослужения, с основными началами и церковной дисциплины (Перв. всел. соб. 15. 18. Трул. пр. 7. 12. 13. 28. 29. 33. 45. 55. 56. 81. 82. Сед. всел. соб. 5. 7. Киприана, письмо 63 к Цецилию по рус. перев., стр. 344. 347). Само собою понятно, что церковный обычай не должен противоречить духу христианского учения, существенным задачам церкви и основным нормам церковного устройства и порядка. Обычай без рассуждения, без разума, без истины, — говорит Киприан, — есть старое заблуждение — не более (Письмо 58 к Квинту, 60 к Юбаяну, 61 к Помпею по рус. пер., стр. 279. 291. 304). Правда, бывают обычаи в церковной практике, которые трудно оправдать с точки зрения церковного учения и церковной дисциплины, каков, напр., долго господствовавший в нашей русской церкви обычай наследственной передачи мест церковной службы от отцов к детям или обычай зачисления этих мест за невестами, или настоящий деспотический обычай исключительного предпочтения монахов при замещении начальственных должностей в духовно-учебных заведениях. Эти обычаи терпят по снисхождению или по вниманию к каким-нибудь обстоятельствам места и времени, делающим их до известной степени извинительными. Но такие обычаи все-таки не имеют права на существование и прекращаются по распоряжению церковной власти, коль скоро она найдет их дальнейшее существование неизвинительным.

Есть еще обычай особого рода, состоящий в неисполнении существующих канонов — *desuetudo*, ἄχρησις. Возникновение его обуславливается тем обстоятельством, что церковные каноны не редко делаются неисполнимыми на практике в полной их силе по разным обстоятельствам места и времени. Не мало примеров такого неполного применения церковных канонов указывается в самих церковных канонах (напр., Васил. в. пр. 3. 9. 21. Григ. нисск. пр. 7. 8. Трул. пр. 102), и они считаются терпимыми. Легко найти такие примеры и в действующей практике нашей русской церкви; напр., такой пример представляет практика наложения епитимии на кающихся, Нужно заметить, что терпимое *desuetudo* возникает только тогда, когда неисполнение или неполное исполнение закона совершается с ведома и дозволения церковной власти, а не по произволу частного лица или низшего органа церковного управления; в последнем случае неисполнение закона будет нарушением его, подлежащим наказанию. О значении *desuetudo*, как источника права церковного, нужно сказать, что оно не создает новых норм его, строго говоря, а служит, скорее, показателем того, в какой мере прилагается правило на практике. *Desuetudo* может существовать на практике только до тех пор, пока это допускается церковною властью. Само собою понятно, что это допущение позволительно только в виду уважительных причин — крайней необходимости и общественной пользы.

В вопросе об отношении обычая к церковному канону полезно принять во внимание

толкования Вальсамона на Номоканон Фотия т. 1, гл. 3.

Состав канонов вселенской церкви формировался постепенно по мере развития положительного церковного законодательства. Это дело началось еще до первого вселенского собора и производилось поместными церквами — каждого для своей надобности. Доказательство на это мы имеем в примере понтийской церкви, имевшей свое собрание канонов, в котором помещались каноны Анкирского и Неокесарийского поместных соборов, а потом к ним были присоединены правила первого вселенского собора. С появлением вселенских соборов, они стали контролировать практику поместных церквей и самый состав употреблявшихся в них правил. Важнейшим объединяющим элементом для сборников поместных церквей послужили каноны, издававшиеся самими вселенскими соборами, так как епископы, присутствовавшие на вселенских соборах, обыкновенно уносили с собою копии соборных постановлений и приобщали их к составу местных сборников канонов, а также и сами соборы заботились о том, чтобы поставить в известность поместные церкви относительно состоявшихся на них постановлений (Трульск. всел. соб. пр. 1). Четвертый вселенский собор уже прямо утверждает к руководству во всех поместных церквах один сборник канонов с определенным составом. Правда, он выражается (пр. 1) обще, не перечисляя подробно правил, обязательных для употребления („от святых отец на каждом соборе донныне изложенные правила соблюдать признали мы справедливым“). Но деяния соборные свидетельствуют, что у отцов четвертого вселенского собора был под руками Βίβλος τῶν κανόνων — сборник правил с определенным составом. И ссылки на эту „книгу правил“, находящиеся в соборных деяниях, показывают, что эта „книга правил“ по своему составу и по характеру изложения правил была сходна с сборником правил, который в конце пятого века был переведен на латинский язык римским аббатом Дионисием малым. Значит, эта книга правил заключала в себе правила трех вселенских соборов — Никейского, Константинопольского и Ефесского — и пяти поместных: Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и Лаодикийского, с подведением их под одну общую нумерацию. К этому составу „книги правил“ были присоединены правила собора Халкидонского тотчас по его окончании. В этом составе „книга правил“ была утверждена к руководству в области государственных отношений законами императора Юстиниана: *Sancimus vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas, quae a sanctis quator conciliis expositae sunt aut confirmatae, hoc est in Nicaena et in Constantionopolitana et in Ephesina prima et Chalcedonia. Praedictorum quator synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges obseriamus* (Nov. 131, с. 1. Nov. 6, с. 1, § 8. Cod. de episcop. I. 45). Трульский собор 692 года во втором своем правиле уже поименно перечислил правила, какими следует руководствоваться всем поместным церквам, причислив к правилам вселенских соборов правила собора Халкидонского, а к правилам поместных соборов правила соборов Сардикийского, Карсагенского и Константинопольского 394 г. при патриархе Нектарие. Кроме того, Трульский собор поставил во главе соборных правил сборник правил, преданных именем святых и славных Апостолов, а в конце причислил к составу правил также правила, изданные единолично древними уважаемыми отцами церкви. Также поступил и седьмой вселенский собор (пр. 1), присовокупивши к составу обязательных правил постановления Трульского собора с значением правил шестого вселенского собора. Последнее приращение к составу правил вселенской церкви составляют правила двух поместных Константинопольских соборов IX века, бывших при патриархе Фотии, именно: — двукратного 861 года и в храме св. Софии 879 года. В этом окончательном виде состав правил вселенской православной церкви был принят в Номоканон XIV титулов (второе предисловие) и утвержден в Базиликах, византийском своде законов X века (Basil. V, 3: 2).

Каноны св. апостолов. (Κανόνες τῶν ἀγίων Ἀποστόλων). О происхождении этого сборника канонов сказано раньше („Энци.“ I стлб. 976—981). Здесь нам остается указать в общих чертах содержание этих правил и отношение к ним последующих правил.

Апостольские правила, по своему содержанию, касаются всех важнейших сторон церковного управления, жизни клира и мирян. Управление епископиею принадлежит епископу; ему вверены людие Господни, и он воздает ответ о душах их. Пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают (пр. 34. 39. 40. 41. 58). Епископ отнюдь не должен вмешиваться в дела чужой епископии без приглашения или соизволения местного епископа (пр. 12. 13. 32. 35), также переходить из одной епископии в другую без распоряжения надлежащей церковной власти (14—16). Высшее управление делами церкви известного народа принадлежит собору епископов под главенством первого из них. Собор должен собираться дважды в год (34. 37. 74). Епископ поставляется двумя или тремя епископами, а пресвитер и диакон и прочие причетники одним епископом (1. 2). Производство на священные степени, полученное за деньги или чрез мирских начальников или ради родственных отношений, не действительно (л9. 30. 76). В клир не могут быть приняты: новокрещенные и недавно обратившиеся от порочного образа жизни (80), обличенные по суду в любодеянии, прелюбодеянии или в ином каком запрещенном деле (61), обязавшиеся после крещения вторым браком или живущие с наложницей, имеющие в супружестве вдову или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню или позорищную, вступивший в незаконный брак, напр., женившийся на племяннице или на сестре первой умершей жены (17—19), — скопец, сам себя оскопивший, глухой и слепой (22. 78). Из лиц, вступивших в клир безбрачными, могут вступить в брак только чтецы и певцы (26). А вступившие в клир женатыми не должны изгонять от себя жен своих под видом благочестия, *не исключая и епископов* (5).

Клирики не должны принимать на себя мирских попечений, быть поручителями за других, вдаваться в народные управления, упражняться в воинском деле (6. 20. 81. 83). Они должны содержаться на средства церкви и на добровольные пожертвования, если не имеют своих средств содержания (4. 38. 40. 41. 59). Из постановлений, касающихся мирян, укажем правила о посещении богослужения т о посте. Прав. 9 требует, чтобы христиане приходили к богослужению в воскресные и праздничные дни, не оставляли церкви до конца службы и приобщались евхаристии, нарушающих этот порядок правило подвергает отлучению. Пр. 69 обязывает всех как клириков, так и мирян поститься в св. Четырдесятницу пред Пасхой, а также в среду и пяток на каждой неделе под страхом церковного наказания. Извинением непощения может служить только немощь телесная. Отношений общественных касаются правило 82, запрещающее производить в клир рабов без согласия господ и к их огорчению, и правило 84, подвергающее церковному наказанию всякого клирика и мирянина, который досадит царю или князю не по правде.

Сборник Апостольских правил есть опыт кодификации норм церковных, возникших в течение первых трех веков христианства на основании апостольского предания. Он хорошо очерчивает главные стороны управления епископиею и митрополиею, вообще управления поместной церкви. Поэтому он вполне справедливо положен в основание кодекса правил древней вселенской церкви. Отсутствие его было бы невознаградимым пробелом в содержании этого кодекса. Соборные постановления IV и последующих веков содержат в себе новые формы только касательно высших инстанции церковного управления и суда, возникших после союза византийского государства с церковию Христовою. Что же касается управления епископиею и

митрополю, то здесь только повторяются в позднейших правилах нормы, содержащиеся в сборнике Апостольских правил с некоторыми дополнениями и разъяснениями. Естественно поэтому, что в позднейших правилах мы не редко встречаем ссылки на сборник правил Апостольских. Так, уже правила Никейского первого вселенского собора неоднократно ссылаются, как на основание своих постановлений, на правила прежде существовавшие (пр. 1. 2. 5), и эти древние правила мы находим в составе сборника Апостольских правил (пр. 21. 80. 32). Однажды (пр. 15) Никейский собор прямо указывает, что древние правила, на которые он ссылается, суть именно правила, содержащиеся в сборнике Апостольских правил (пр. 14. 15). Далее: в правилах Антиохийского собора 341 года находится много постановлений, очень сходных с правилами Апостольскими не только по содержанию, но и по изложению и порядку расположения, и именно:

Ант. Апост.

2 9—13

3 15—16

4 28

5 31

6 32

7 33

9 34

13 35

17 36

20 37

21 14

24 38. 40

25 41

При внимательном чтении и сравнении тех и других правил оказывается, что заимствование должно быть усвоено правилам Антиохинского собора, а не Апостольским. Это видно прежде всего из того, что антиохийские правила, сходные с Апостольскими, не скрывают того, что они позаимствованы из определений прежде существовавших, между тем как Апостольские правила если где и делают I ссылки, то только на Свящ. Писание В. и Н. Завета (Ант. 3. 21, 23, прав. Апост. 16. 14. 76). Потом по содержанию своему антиохийские правила представляются более точными и подробными сравнительно с правилами Апостольскими (срав. Ант. 1. 4 и 6 с Апост. 7. 28. 32). Не естественно предположить, чтобы правила менее определенные произошли после более определенных и при том из этих последних. В числе правил Апостольских, сходных с антиохийскими, есть несколько таких, которые представляют ясные признаки более раннего происхождения сравнительно с последними. Так, 34-е правило Апостольское делит областное церковное управление по народностям (ἔθνος) и главу епископов народа называет первым из них. Соответствующее ему 9 правило антиохийское имеет уже в виду разделение византийской империи на диёцезы и провинции с митрополиями, введенное при Константине в., и называет главного епископа по провинции митрополитом — термин, который стал употребителен со времени Никейского собора. Другой пример. Правило Апостольское 41 говорит о церковном имуществе неопределенно, не упоминая прямо о недвижимой собственности, и самое управление этим имуществом представляется в простой форме, вверяя одному епископу. Такая редакция правила сообразна с доникейским периодом, когда недвижимая церковная собственность была редкостью и мало известна обществу и правительству светскому, и когда управление делами церковными отличалось патриархальностью. Между тем соответствующее ему 25 правило антиохийское прямо

упоминает о недвижимой церковной собственности, что естественно в четвертом христианском веке; а управлять этим имуществом, по антиохийскому правилу, должен епископ, с ведома и согласия состоящих при нем пресвитеров и диаконов и под контролем областного собора, чем указывается опять на развитие форм церковного управления, т. е. на четвертый век. Ясно, что в обоих приведенных случаях Апостольские правила древнее антиохийских, им соответствующих, и послужили источником для последних. Далее: ясное указание на сборник Апостольских правил мы находим в актах Константинопольского собора 394 года. Этот собор был созван для решения спорного дела между епископами Вагадием и Агапием из-за епископства города Востры. Вагадий был заочно осужден и свержен с епископской кафедры двумя епископами и на его место был возведен Агапий. По жалобе Вагадия отцы собора решили: „не подобает впредь епископу судимому извергаему быти от священного чина ни двумя, ни даже тремя епископами, но по приговору большого собора и, аще возможно, всех епископов той области, как и Апостольскими правилами постановлено“, т. е. 74 правилом, содержащимся в сборнике Апостольских правил. В деяниях Ефесского собора 431 года есть ссылка на Апостольские правила, которая должна относиться к 31 правилу Апостольскому. Равно в деяниях же соборов Ефесского 431 года, Константинопольского 448 года и Халкидонского 451 года упоминается о требовании правил, — в случае суда над епископом, — предъявлять ему троекратное приглашение на суд. Об этом обычае нет указаний нигде, кроме 74 правила апостольского (*Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, S. 84—85*). Затем прямые или косвенные указания на правила Апостольские встречаются в правилах четвертого вселенского собора (2. 3. 30; ср. Апост. 29. 30. 6), Трулльского шестого вселенского собора (28. 57. 99. 80. 3. 6. 12. 30. 22. 7. 50. 10. 55; срав. Апост. 3. 9. 17. 18. 19. 26. 29. 31. 37. 43. 64), седьмого вселенского (3. 10. 15. 5. 12; ср. Апост. 1. 6. 29. 30. 38) и Двукратного собора (8. 9. 13. 15, ср. Апост. 24. 27. 31). Некоторые нормы, содержащиеся в сборнике Апостольских правил, оказались впоследствии несоответствующими обстоятельствам времени и были заменены другими. Так, вместо пятого Апостольского правила, запрещающего священным лицам, — не исключая и епископа, — изгонять от себя жен своих под предлогом благочестия, на Трулльском соборе постановлено, что епископы после рукоположения уже не могут жить в браке с своими женами и потому еще прежде рукоположения должны разлучиться навсегда с ними по взаимному согласию, с тем, чтобы они поступили в монастырь (6 всел. соб. пр. 12. 48). Равным образом в правилах шестого (пр. 8) и седьмого (пр. 6) вселенских соборов постановлено епископам провинции собираться на собор один раз в году вместо двух раз, как было положено в правилах Апостольских (37) и подтверждено в правилах Халкидонского собора (19). Каноны вселенских соборов. Вселенским собором называется собрание пастырей церкви по возможности из всех поместных церквей для совместного решения вопросов, касающихся всей церкви. В случае необходимости, препятствующей какой-нибудь поместной церкви послать на собор представителей, она могла заявить о своем согласии с соборными постановлениями и посредством посланий. Вселенский собор был учреждением экстренным, к которому обращались при особенной надобности. История свидетельствует, что поводом к созванию вселенских соборов служило каждый раз появление разногласий в понимании важнейших догматов веры. Но, после устранения догматических недоразумений или заблуждений, отцы вселенских соборов пользовались случаем, чтобы по общему совещанию урегулировать и вопросы церковной дисциплины, не редко возникавшие на практике. Вселенских соборов было семь, именно: Никейский 325 г., оставивший нам 20 правил, Константинопольский 1-й 381 года, оставивший 7 правил¹⁷, Ефесский в 431 году — 8 правил, Халкидонский 451 г. — 30 правил (по собраниям времени Зонары и Вальсамона, а у Иоанна Схоластика 28), Константинопольский 2-й 553 г., Константинопольский 3-й — 680 года и Никейский 2-й 787 года — 22 правила. Пятый и шестой

вселенские соборы занимались исключительно догматическими вопросами и правил касательно дисциплины не оставили. С именем шестого вселенского собора восточная церковь принимает 102 правила Константинопольского собора 691 года т. наз. Трулльского. Правила Трулльского и седьмого вселенского собора содержат в себе повторение, редко — исправление норм, изданных на прежних соборах вселенских и поместных. Укажем содержание важнейших правил вселенских соборов.

Из правил *первого вселенского собора* заслуживают особого внимания 4, 5 и 6. В 4 пр. постановлено, чтобы епископы поставлялись по общему голосу всех епископов, находящихся в известной провинции и с утверждения митрополита, т. е. епископа главного города этой провинции (ср. Апост. 34). Пятое правило устанавливает, чтобы в каждой провинции епископы собирались дважды в год на собор для обсуждения текущих церковных дел общего характера и для рассмотрения жалоб на действия епископов со стороны подведомого клира и мирян (ср. Апост. 37). В 6. пр. подтверждается, на основании древнего обычая, власть епископов важнейших городов византийской империи над подчиненными им епископами, именно: власть римского епископа над западными епископами, александрийского — над епископами Египта, Ливии и Пентополя, антиохийского — над епископами восточными. Можно отметить еще 13 пр. этого собора, которым подтверждается древний обычай не лишать св. причастии кающегося, находящегося при смерти.

Правила *второго вселенского собора*, при своей малочисленности, имеют весьма важное значение по своему содержанию. В 2 и 6 пр. вводится новая инстанция церковного управления и суда, соответствующая диэцезу в гражданском управлении византийской империи и заключающая в своем ведении по нескольку митрополий. Апеллировать на решения собора епископов диэцеза к царю или к вселенскому собору запрещается. Таких церковно-административных округов в восточной церкви упомянуто в правилах пять: александрийский, антиохийский, асийский, понтийский и фракийский. В 7 пр. этого собора излагается порядок принятия в православную церковь кающихся еретиков, соблюдавшийся в константинопольской церкви. Правило указывает два способа: а) крещение для тех еретиков, которые погрешают в учении о Св. Троице и совершают крещение неправильно, т. е. не в три погружения, и б) миропомазание для тех, которые совершают крещение правильно.

Из 8 правил *третьего вселенского собора* первые шесть составляют извлечение из окружного послания, отправленного от собора ко всем поместным церквам об отлучении Нестория и его единомышленников. Правила 7 и 8 составлены по особым случаям, изъясненным в самом содержании их, именно: в 7 пр. запрещается слагать другой символ веры кроме составленного на первом вселенском соборе, по поводу доставления собору филиладельфийским пресвитером Харисием поврежденного изложения веры, а в 8 пр., по поводу жалобы, принесенной собору кипрскими епископами на действия антиохийского патриарха, дано кипрским епископам право самим поставять у себя епископов, вне зависимости от антиохийского патриарха, согласно древнему преданию. К этим правилам присоединяется в сборниках церковных правил послание собора к епископам Памфилии о бывшем их епископе Евстафии, добровольно отрекшемся от митрополичьей кафедры. В славянской Кормчей это послание считается 9-м пр. Ефесского собора.

Важнейшее из правил *четвертого вселенского собора*, касающихся церковного управления, есть 28 правило. В этом правиле, во-первых, определен административный и судебный округ константинопольского патриарха. Из внимания к положению константинопольского епископа, как епископа столицы восточной половины империи, его ведению подчинены этим правилом три гражданские диэцеза — асийский, понтийский и фракийский. После этого образовалось в восточной церкви четыре великие церковно-административные округа (которые потом стали

называться патриархатами) — Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Об Иерусалимском в правилах не упомянуто, а говорится в деяниях соборных: в 8 заседании собора состоялось полюбовное соглашение между Максимом, епископом антиохийским, и Ювеналием, епископом иерусалимским, причем ведению последнего предоставлены три Палестины, а антиохийскому обе Сирии и Аравия (Вальс. толк. на 6 пр. Ник.). Во-вторых, в 28-м пр. константинопольская патриаршая кафедра сравнена в своих преимуществах с кафедрой древнего Рима: „Отцы праведно рассудили, да град, получивший честь были градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому и будет второй по нем» (ср. пр. 17. 9). В правилах этого собора (17) высказано также весьма важное в практическом отношении положение, что распределение границ между епископиями и вообще внешний распорядок их должны сообразоваться с гражданским административным распорядком. Из других правил этого собора можно указать — на правило, запрещающее ставить на священные степени без назначения к известной церкви под опасением недействительности посвящения, совершенного вопреки сему правилу, — на пр. 9-е, которым запрещается клирикам, имеющим тяжёлое дело против клирика же или епископа, обращаться с жалобой в светские судилища, — на 26-е пр., обязывающее епископа управлять церковным имуществом не иначе, как при помощи эконома, дабы домостроительство церковное не без свидетелей было, дабы от сего не расточалось ее имущество и дабы не падало нареkania на священство, — на 4-е пр., подчиняющее монахов ведению местных епископов и обязывающее их безотлучно пребывать в тех местах, в которых они отреклись от мира, и запрещающее им вмешиваться не только в житейские, но и в церковные дела, без особого позволения епископа, и то в случае особенной надобности, — на 24-е пр., которое постановляет, чтобы монастыри, освященные по воле епископа, навсегда оставались монастырями, а не были обращаемы в помещения житейского характера, а также сохранялись бы за монастырем и принадлежащие ему имущества. — Нужно заметить, что 28-е пр. собора Халкидонского возбудило против себя протест со стороны римских легатов и подало повод к пререканиям папы Льва великого с собором и к переписке его с императором и константинопольским патриархом Анатолием. Папа так и не признал 28-го правила Халкидонского.

Собор Трульский был созван при императоре Юстиниане II затем, чтобы пересмотреть действующие церковные правила и придать силу и твердость церковной дисциплине, расшатанной продолжительными догматическими спорами и смутами и устранить замеченные беспорядки в жизни клира и народа. Он служил как бы дополнением к пятому и шестому вселенским соборам, не оставившим правил, и потому называется у Зонары и Вальсамона пятошестым. Ближе же всего он служил прибавлением к шестому вселенскому собору, бывшему только одиннадцатью годами ранее его. Поэтому в восточной церкви принято считать эти правила правилами *шестого вселенского собора*. Так они называются в правилах VII всел. соб. (пр. 6) и Константинопольского собора 861 года. С таким названием и в таком значении они помещаются во всех последующих собраниях правил. Но папа Сергий, современник собора, не хотел подписать его правил, — и доселе римская церковь не признает вселенского характера и значения за этим собором, утверждая, что на нем не было уполномоченных представителей римской церкви, что под актами его подписался только один из западных епископов. Настоящая же причина заключалась в том, что Трульские правила не нравились папам по своему содержанию, ибо они вновь подтвердили равноправность константинопольской патриаршей кафедры с римскою (пр. 36) и сделали несколько постановлений в осуждение римских обычаев, наир., обязательного безбрачия духовенства (13), поста в субботные дни св. Четырнадцатницы (пр. 55). Трульский собор составил 102 правила. Они касаются весьма многих вопросов

церковной дисциплины и являются как бы целым сводом правил. Эта многочисленность правил Трулльского собора объясняется указанною выше задачей, какую взял на себя собор. Большая часть его правил есть возобновление прежних правил, забытых на практике, или дальнейшее развитие их применительно к потребностям времени. Укажем важнейшие из них. Относительно церковного управления имеют высокую важность 36 и 8 правила. Правило 36 повторяет постановление Халкидонского собора о равноправности константинопольской патриаршей кафедры с римскою, а кроме того указывает иерархический порядок патриарших кафедр в восточной церкви, поставляя на первом месте константинопольскую кафедру, затем александрийскую, антиохийскую и иерусалимскую, а во вселенской церкви оставляя первое место за кафедрою римской. Правило 8-е обязывает митрополитов созывать ежегодные соборы епископов, согласно древнему правилу, но в виду затруднений, не редко встречающихся на практике, к двукратному собранию в течение года, дозволяет ограничиться единократным собранием в каждый год. Относительно клира весьма важны правила 33, 12, 13 и 48. В 33 прав. собор осуждает обычай армянской страны принимать в клир только тех, кто происходит из священнического рода, и в противоположность ему провозглашает начало, действовавшее и прежде в церковной практике, что при производстве в клирики не следует смотреть на род производимого, а нужно обращать внимание только на нравственные качества. В 12, 13 и 48 правилах решается окончательно вопрос о брачной жизни клириков. В них, — вопреки обычаю римской церкви обязывать клириков к безбрачию, — дозволяется священнику и диакону жить в браке, заключенном до посвящения в сан, епископы ясе обязываются к безбрачию, и если будут избраны из лиц женатых, то должны прежде посвящения разойтись с своими женами, с их свободного согласия, с обязательством для последних поступить навсегда в монастырь. Относительно мирян можно отметить правила 64, 70, 80 и 56. В 64 пр. запрещается мирянину всенародно произносить слово назидания, что принадлежит только иерархии, облеченной властью церковного учительства. В 70 пр. запрещается женам говорить поучения в церкви во время богослужения. Правило 80 угрожает отлучением тому христианину, который не придет к богослужению церковному в течение трех воскресных или праздничных дней сряду. В 56 пр. осуждается обычай, замеченный в армянской стране и в некоторых других местах, соблюдающийся и теперь в католической церкви, — есть сыр и яйца но субботам и воскресениям св. Четырдесятницы, — осуждается, как отступление от чина вселенской церкви. В 53, 54 и 72 правилах содержатся весьма важные постановления о браке. В 54 пр. указаны пределы запрещения брака по причине родства и свойства; запрещены браки в пределах четырех степеней родства и свойства включительно, под угрозю разлучения в случае нарушения указанной нормы. Правило 53 узаконяет родство духовное, соблюдавшееся, как видно, на практике и прежде, и запрещает восприемнику жениться на воспринятой дочери и ее плотской матери. В 72 правиле содержится норма относительно смешанных браков. Правило дозволяет, на основании апостольской заповеди, христианину продолжать брачное сожитие с нехристианином, заключенное прежде обращения его в христианство, с согласия неверующей стороны. Но оно строго, под угрозю разлучения от брачного сожития, запрещает православному христианину брак с таким лицом, с которым не может быть у него религиозного общения, — с язычником и еретиком; ибо „не подобает, — говорит правило, — смешивати несмешиваемое, ниже совокупляти с овцею волка, и с частию Христовою жребий грешников“. Еще следует указать на 95 правило о принятии еретиков в православную церковь; оно целиком воспроизводит 7 правило II всел. собора, но в конце для некоторых заблуждающих указывает еще третий способ прнятия в православную церковь, кроме двух предусмотренных в правиле II всел. собора — крещения и миропомазания, а именно: покаяние и причащение евхаристии. Наконец, нельзя не обратить внимания на последнее 102 правило Трулльского собора,

касающиеся наложения епитимии на кающихся. Правило смотрит на епитимию, как на врачество душевных недугов; целью пастырского действия при наложении епитимии должно быть уврачевание заболевшего. Поэтому при наложении епитимии внушается обращать строгое внимание на качество греха и готовность согрешившего к обращению и с этим обстоятельством соображать род епитимии и меру ее, по всей же строгости покаянных правил поступать только с теми, которые не имеют склонности к исправлению. — Трулльский собор не ограничился исправлением замеченных недостатков в церковной жизни, возобновлением забытых правил и установлением новых. Для достижения своей цели он признал необходимым точно обозначить те правила, которыми должна руководствоваться церковная практика. Поэтому во 2 правиле своем он перечисляет все правила, какие должны составлять полный свод церковного права. Он ставит во главе правила Апостольские, потом правила четырех вселенских соборов, далее перечисляет правила восьми поместных соборов и св. отец, а в конце правило присовокупляет, что перечисленные правила никому самовольно нельзя отменять или переменять или принимать другие, с подложными надписаниями составленные людьми, дерзнувшими торговать истинного. Из канонических памятников, употреблявшихся прежде на практике, собор запретил пользоваться постановлениями Апостольскими, преданными чрез Климента, потому, что в них внесено иномыслящими нечто подложное и чуждое благочестия. — Это второе правило Трулльского собора имеет чрезвычайно важное значение в истории церковного права; оно служит основой при определении состава правил древней церкви. После этого состав церковных правил вселенской церкви дополнен немногими каноническими статьями, именно: правилами самого Трулльского собора на основании 1 пр. VII всел. собора, правилами VII всел. собора и правилами двух поместных Константинопольских соборов — в храме св. Апостолов и в храме св. Софии.

Правила *седьмого вселенского собора* направлены к восстановлению церковного порядка, потрясенного продолжительными церковными волнениями, и к очищению пороков клира, павшего весьма низко в нравственном отношении под влиянием мирской власти, произвольно распоряжавшейся в церковных делах в период иконоборчества. Собор в нескольких правилах (4—6. 19) вооружается против симонии при производстве на церковные степени и при других случаях церковной жизни; обличает щегольство и распущенность нравов духовенства (15.16. 18. 22); подтверждает правило, что избрание и поставление на церковные степени при помощи мирских начальников не действительно (пр. 3); внушает клирикам питаться, по примеру Апостола, делами рук своих (15), напр., „учити отроков и домочадцев, читая им божественное писание, ибо для сего и священство получают“ (10); запрещает строить двойные монастыри т. е. для мужчин и женщин вместе, так как это не согласно с идеею монастыря, как места уединения от мирских соблазнов (20); старается возвратит к своему первоначальному назначению епископии и монастыри, в некоторых местах обращенные в простые жилища, под угрозой отлучения на тех, кто захватил их в свои руки, так как дома Божия не следует делать домом купли (13); запрещает отчуждать церковные имущества, принадлежащие епископиям и монастырям, под каким бы то ни было предлогом; а если уж они не дают никакой выгоды, то позволяет уступать их клирикам или земледельцам, но никак не местным начальникам (12); заповедует отбирать лживые сочинения, писанные против почитания икон, и отдавать на хранение в архив константинопольской епископии вместе с прочими еретическими книгами (9). В первом своем правиле седьмой вселенский собор, подобно Трулльскому, заповедует сохранять неизменно правила прежних соборов и св. отец, причисляя к их составу, между прочим, и правила Трулльского собора под именем правил шестого вселенского собора (с-р. пр. 6).

Каноны поместных соборов

Каноны поместных соборов. По правилам древней церкви (Апост. 37. I всел. соб. 5), епископы каждой митрополии должны были ежегодно собираться два раза для обсуждения и решения текущих дел административных и судебных, превышающих полномочия отдельного епископа. Кроме того собирались епископы одной или нескольких митрополий нарочито для решения недоуменных вопросов церковной практики, возникавших по особым обстоятельствам места и времени. Постановления некоторых из этих последних соборов вошли в состав правил древней вселенской церкви. По своему свойству, правила местных соборов обязательны собственно для той поместной церкви, епископами которой они постановлены. Но, — в виду единства основных начал церковного устройства и управления, — постановления одной поместной церкви могли быть приняты и действительно принимались к руководству и в других поместных церквях, по свободному согласию сих последних. В период вселенских соборов, правила поместных соборов утверждались к всеобщему руководству постановлениями этих соборов. Пример этого мы видим в правилах четвертого вселенского собора (прав. 1), в правилах Трулльского (пр. 2) и седьмого (пр. 1) вселенских соборов. После утверждения вселенскими соборами правила поместных соборов получили значение, равное с правилами вселенских соборов.

Из поместных соборов, правила которых приняты в состав церковных правил, первый был собор:

1) *Анкийский* происходивший в Анкире, главном городе Галатии, в 314 г., под председательством епископа антиохийского Виталия. Он созван был после окончания жестокого гонения на христиан при Максимине, по поводу отречения многих из христиан от веры во Христа во время гонения. Собор имел в виду установить порядок, каким падшие во время гонения могли быть снова принимаемы в общение с церковью, в случае их раскаяния. Этому предмету посвящена первая половина правил (всех 25); вторая половина тоже излагает правила о наложении епитимии за разные нравственные грехопадения. Из правил не епитимийного характера можно отметить правило 13-е, запрещающее хореепископу поставлять пресвитеров и диаконов без поручения со стороны епископа города.

2) *Неокесарийский* собор 315 г. составил 15 правил, которые касаются нравственной жизни клира и народа. В первом отношении замечательны правила: 1-е, запрещающее пресвитеру и диакону жениться после посвящения под опасением извержения из сана; 9-е, запрещающее пресвитеру священнослужение, если он согрешил телом до посвящения в сан и сам покаялся в своем грехе, и 8-е, заграждающее доступ к священному сану тому, кто имеет жену, обличенную в прелюбодеянии. Во втором отношении обращают на себя внимание: — 2-е правило, которое подвергает отлучению до самой смерти жену, которая, овдовевши после брака, выйдет во второй раз за брата первого мужа своего, и 7-е правило, запрещающее пресвитеру участвовать в брачном пире второбрачного, чтобы этим участием не подать повода думать, что он одобряет подобные браки.

3) *Гангрский* собор был около 340 г. в митрополии пафлогонийской (в Малой Азии). Предметом рассуждений этого собора было лжеучение Евстафия, епископа севастиийского (в Армении), и секты, называвшейся его именем. Евстафиане учили, что брачная жизнь не угодна Богу, и поэтому многие из них расторгли свои браки, а также зазирали женатых пресвитеров и не хотели принимать от них евхаристии; не посещали общественных богослужебных собраний, а сходились для молитвы в частные дома; постились во дни воскресные, дни же, установленные церковью для поста, не соблюдали; из ложно-аскетических побуждений заменяли обычное

платье монашескою одеждой; женщины под предлогом благочестия стригли себе волосы и носили мужскую одежду; учили, что богатые не могут иметь надежды на спасение, если не раздадут всего своего имущества и пр. Против этих-то ложно аскетических и противообщественных мнений и направлены постановления собора Гангрского, коих числом 21. В славянской Кормчей 19 правил, так как опущены последнее 21 правило и еще 10 правило о превозношении девствующих Господа ради над живущими в браке.

4) *Антиохийский* собор был созван в 341 году по случаю освящения храма, заложенного по воле императора Константина, но dokonченного уже при сыне его Констанции. Епископы (около 100), собравшиеся на это торжество, по окончании его, составили собор, на котором постановили 25 правил по церковному управлению. Правила эти касаются весьма важных сторон церковного управления, как-то: избрания и постановления епископов и прочих клириков, отношения епископов друг к другу и к областному митрополиту, ежегодных соборов, порядка суда над клириками и епископами по делам церковным и тяжбы, управления церковными имуществами и пр. Все эти правила составляют повторение и развитие подобных же правил, помещенных в сборнике правил апостольских, а отчасти в правилах Никейского собора. Только 11-е и 12-е правила составляют постановление собора, которое не имеет для себя основания в Апостольских правилах; в них говорится об отношении сих епископов к царю. Именно, в них запрещается клирикам, изверженным своим епископом, также епископам, изверженным на поместном соборе, обращаться с апелляцией на церковный суд к царю, а внушается искать суда у церковных судей во второй инстанции, под опасением лишения всякой надежды на оправдание за неисполнение этого правила. Запрещается и вообще епископам и клирикам стужать слуху царя; если же будет уж какая-нибудь серьезная надобность в этом, то всякий, отправляющийся к царю, обязан испросить на это согласие местного епископа или митрополита и получить от того или другого дозволительную грамоту.

5) *Лаодикийский* собор был во Фригии, — как полагают, — в конце четвертого века, незадолго до второго вселенского собора. Правила его, числом 60¹⁸, касаются различных подробностей богослужебного чина, дисциплины клира, жизни мирян, брака, отношений православных к еретикам и представляют немало характерных указаний на церковную обрядность и обычаи жизни тогдашних христиан. Как на более важные правила этого собора, можно указать на след.: 57-е пр. — не подобает в малых городах и селах поставлять епископов, но периодентов, а поставленным уже прежде ничего не творити без воли епископа города; 13-е пр. о том, что не позволительно сборищу народа избирать имеющих произвестися во священство; 19-е пр., в котором, между прочим, внушается, что одним только священным лицам позволительно входить в алтарь и там приобщаться; 52-е — о том, что нельзя в св. Четырдесятницу совершать браков или праздновать дни рождения; 10-е и 31-е — о недозволительности бракосочетаний между православными и еретиками; 1-е пр. — о том, что вступивших во второй брак законным порядком можно по снисхождению принимать в церковное общение, после непродолжительной епитимии, состоящей в молитве и песте.

6) *Сардикийский* собор был созван в 344 году в Сардике (в Иллирии, на границе восточной и западной римской империи) по настоянию западного императора Констанса из епископов восточных и западных. Целию созвания собора было желание положить конец разделению между западными епископами защищавшими св. Афанасия, архиепископа александрийского, и православную веру, и между сильною арианскою партией епископов, на Востоке. Эта цель не была достигнута. Восточные епископы, большая часть которых держалась ереси Ария и преследовала св. Афанасия, защитника православия, узнавши о прибытии его на собор и о намерении западных епископов поддержать его вместе с православием, оставили Сардику и в Филиппополе (во Фракии) и составили свой собор, на котором осудили св. Афанасия и папу

Юлия. Оставшиеся затем западные епископы и немногие из восточных православных открыли собор в Сардике, на котором признали Никейский символ веры, оправдали св. Афанасия и сверх того составили 21 правило (в нашей „Книге правил» считается 20 правил, потому что 18 я 19 правила соединены в одно). Из этих правил важнейшие те, которые касаются инстанций церковного суда и сношений епископов с царем. По первому вопросу Сардикийский собор допускает две инстанции суда над епископом. Прежде всего жалоба клирика или епископа на епископа рассматривается на соборе епископов местной провинции. Если осужденный епископ останется недоволен приговором суда и пожелает, чтобы его дело было рассмотрено новым составом судей, то об этой апелляции доводит до сведения епископа римского, и если он найдет основание уважить апелляцию, то поручает рассмотрение дела епископам соседней провинции, или же может послать на место своих доверенных пресвитеров для производства суда вместе с епископами провинции (пр. 3. 4. 5). По второму пункту Сардикийский собор осуждает очень распространенный обычай епископов прибегать ко двору с ходатайством о предоставлении своим знакомым мирских должностей и достоинств, находя такой обычай зазорным и вредным для церкви. Собор находит приличным для епископов оказывать помощь сирым, вдовам, бедным, терпящим обиды и несправедливости; собор обязывает епископов ходатайствовать за преступников, осужденных на заточение, ссылку и пр. — с целью облегчить наложенное наказание, если они обратятся к церкви с просьбою о помощи. Но епископы должны приносить свои ходатайства не лично, а чрез своих диаконов, с ведома и разрешения митрополита и при содействии епископа того города, где находится в известное время двор. Если же ходатайство приносилось царю в Риме, то оно должно быть представлено римскому епископу на предварительный просмотр и от него уже препровождаться ко двору, с присовокуплением и его собственного представительства, в случае уместности и важности ходатайства (пр. 7—9. 20). Из других правил нужно еще обратить внимание на пр. 6-е, запрещающее поставлять епископа в какое-либо село или малый город, для которого довольно и пресвитера, „да не унижается имя епископа и власть. Аще же обрящется некий град, возросший количеством людей, то может быть признан достойным имети епископа“. Важно также правило 11-е, запрещающее епископу оставлять свою паству без нужды на время более трех недель. Обращает на себя внимание еще правило 10: „Подобает наблюдать, да богатый или ученый, от светского жития удостоиваемый епископом быти, не прежде поставляется, разве когда совершит служения чтеца и диакона и пресвитера. Очевидно же, что для каждой степени чина должно быть предоставлено не слишком малое время, в продолжение которого могли бы усмотрены быти его вера, благонравие, постоянство и кротость. Не прилично, дерзновенно и легкомысленно — поставляти поспешно епископа или пресвитера или диакова; ни знание, ни поведение не дает на сие права“.

Каноны 7) *Карфагенского собора*, принятые в собрание правил с именем Карфагенского собора, составляют свод правил, действовавших в африканской церкви, редактированный на Карфагенском соборе 419 года. В нем содержатся правила африканских соборов конца четвертого и начала пятого века. Главную составную часть его представляют правила соборов, бывших при карфагенском архиепископе Аврелии и под его председательством, а именно: Иппонского собора 393 года, Карфагенского 28 августа 397 г., Карфагенского 16 или 17 июня 401 г., Карфагенского 13 сент. 401 г., Милевитского 27 авг. 402 г., Карфагенского 25 авг. 403 г., Карфагенского в июне 404 г., Карфагенского 23 авг. 405 г. Карфагенского 13 июля 407 г., Карфагенских 14 июля 409, 410, 1 мая 418 и 419. К этим соборам при Аврелии нужно присовокупить два собора, бывшие при его предшественниках — Грате 345—348 гг. и при Генефлие 390 года. В частности, источники свода правил Карфагенского собора 419 г. нужно представить в след. виде: Правило 1 свода (по нашей „Книге правил“) принадлежит собору 419 года первому его заседанию 25 мая, Прав. 2—4 — Карф. при Генефлии 390 г., правило 5 —

Карфагенскому при Грате 345—348 г., пр. 6—13 — Карф. при Генефлие 390 г., пр. 14—33 — Иппонскому собору 393 г., пр. 34—36—Карф. 13 сент. 401 г., пр. 37 — Карф. 1 мая 418 г., пр. 38—42 — Карф. 419 г. первого его заседания 25 мая, пр. 43 — Карф. 28 авг. 397, пр. 44—57 — Иппонскому 393, пр. 58—67 — Карф. 28 авг. 397, пр. 68—76 — Карф. 16 или 17 июля 401, пр. 77—96 — Карф. 13 сент. 401, пр. 97—101 — Милевитскому 27 авг. 402, пр. 102—103 — Карф. 25 авг. 403, пр. 104 — Карф. в июне 404, пр. 105 — Карф. 23 авг. 405, пр. 106—120 — Карф. 13 июня 407, пр. 121 — Карф. 14 июля 409, пр. 122 — Карф. июня 410, пр. 123—141 — Карф. 1 мая 418, пр. 142—147 — Карф. 419 второго его заседания 30 мая. В собрании Дионисия малого за последним 133 (по его изданию) каноном Карфагенского собора помещены заключительная речь Аврелия и подписи его и других присутствовавших с ним в последнем заседании 21 епископов. Далее у Дионисия с продолжающимся счетом канонов (134—138) помещены: послание африканских епископов к папе Бонифацию, послание Кирилла александрийского и Атика константинопольского к африканским епископам и символ веры. Этих документов нет в „Книге правил“; в ней содержится только, вне счета правил, в качестве приложения, послание африканского собора к папе Целестину по делу Аппиария, каковое послание у Дионисия помещено в виде последнего 138 правила. Это послание принадлежит одному из последующих Карфагенских соборов, — полагают, — собору 525 года.

В греческих собраниях правил Карфагенского собора правила эти почти в каждом из них имеют свой особый порядок, разделение и счет. В то время, как одни из этих собраний удерживают счет Дионисия малого, или по крайней мере приближаются к нему, другие значительно расширяют их счет; некоторые же и против расширенного счета увеличивают число этих канонов. Разнообразие это происходит от того, что некоторые правила в собраниях с расширенным счетом разделены на два, на три и более. Издатели Синтагмы Ралли и Потли (Раллиса и Потлкса), следуя трапезунтскому списку, удержали счет, совпадающий со счетом Дионисия в количестве правил, только не везде одинаково с последним разделяющий правила. Как на особенность изложения карфагенских правил в синтагме Ралли, следует указать на то, что сборник разделен на несколько деяний, чего нет ни в собрании Дионисия малого, ни в издании Юстелли (*Codex canonum ecclesiae africanae*). К первому деянию отнесены рассуждения о никейских канонах, бывшие на соборе 419 года, и первые 33 правила по изложению Дионисия малого. Второе деяние обнимает правила 34—56, третье — 57—65 правила, четвертое 66—85 пр., пятое 86—93 пр., шестое — 94—133. После 133 правила помещены те же документы, что и у Дионисия малого, только вне счета правил. Издатели Пидалиона, следуя рукописям и собственным соображениям, разделили карфагенские каноны на 141, сохранив для справок и древний счет их применительно к толкованиям Зонары и Вальсамона. При этом они опустили все предисловия к соборам и надписи соборов, вошедших в свод карфагенских правил 419 года, отбросили оглавления к канонам, соединяли правила однородные по содержанию и разделяли правила, трактующие о разных предметах, рассуждения отцов обращали в правила. В результате такой неблагодарной работы оказались след. особенности издания Пидалиона: некоторые правила, содержащиеся в других изданиях, оказались опущенными в Пидалионе, именно 14, 43, 81, 99, 103, 120, 143 по „Книге правил“; другие разделены на два, на три правила, напр., из 104 пр. выкроены в Пидалионе 100, 101 и 102 правила; иные же, наоборот, соединены в одно правило, напр., 131—132 соединены в 128 правило. К разделению карфагенских правил в Пидалионе приближается в некоторых случаях и разделение их в „Книге правил“. Всего ближе подходит к латинскому изложению правил Карфагенского собора 419 года, сделанному Дионисием малым, греческий перевод их, напечатанный Юстелли под заглавием *Codex canonum ecclesiae africanae* в его издании *Bibliotheca juris canonici*. Этот перевод заимствован Юстелли из греческого собрания правил, изданных Тилием. († проф. Т. В. Барсов «О правилах

Карфагенского собора в „Христ. Чтен.“ 1879 г., ч. 1, стр. 215—223). Для более удобного пользования разными изданиями правил Карфагенского собора 419 г. мы прилагаем здесь сравнительную таблицу изложения и счета их в разных изданиях, с указанием также соборов, правила которых вошли в свод Карфагенского собора 419 года.

Источники Свода.	Діонисій малый.	Синтагма Ралли.	Педаліонъ. Дѣян. 1.	Книга пра- вилъ.
Карф. 419.	1	1	1	1
390 г. при Генефліѣ.	2	2	2	2
	3	3	3	3
	4	4	4	4
348 г. при Гратѣ.	5	5	5	5

Источники Свода.	Діонсій малый.	Синтагма Ралли.	Пидаліонъ.	Книга пра- виль.
	6	6	6	6
	7	7	7	7
390 г. при	8	8	8	8
Генефліѣ.	9	9	9	9
	10	10	10	10
	11	11	11	11
	12	12	12	12
	13	13	13	13
	14			14
Ипонскій соборъ 393 г.	15	15	14	15
			15	16
			16	17
			17	18
	16	16	18	19
			19	20
			20	21
			21	22
	17	17	22	23
			23	24
	18	18	24	25
			25	26
19	19	26	27	
20	20	27	28	
21	21	28	29	
22	22	29	30	
23	23	30	31	
24	24	31	32	
		32	33	
401 г. 13 сен- тября.	25	25	33	34
	26	26	34	35
	27	27	35	36
418 г. 1 мая.	28	28	36	37
	29	29	37	38
419 г. 25 мая, первое засѣ- даніе.	30	30	38	39
	31	31	39	40
	32	32	40	41
	33	33	41	42
397 г. 28 авг.	34	Дѣян. 2. 34	—	43
Ипонскій 393 г.	35	35	42	44
	36	36	43	45
	37	37	44	46
	38	38	45	47
	39	39	46	48
	40	40	47	49
	41	41	48	50
	42	42	49	51
	43	43	50	52
	44	44	51	53
	45	45	52	54
			53	55
46	46	54	56	
47	47	55	57	
		56	58	
397 г. 28 авг.	—	—	56	58

Источники					Источники							
Свода.		Дионисій малый.	Синтагма Ралли.	Пидаліонъ.	Книга пра- виль.	Свода.		Дионисій малый.	Синтагма Ралли.	Пидаліонъ.	Книга пра- виль.	
397 г. 28 августа.		48	48	57	59	Каре. 407 г. 13 июня.		—	—	106	108	
		49	49	58	60 (коро- че)			97	97	107	109	
		50	50	59	61			—	—	108	110	
		51	51	60	62 (кор.)			98	98	109	111	
		52	52	61	63			99	99	110	112	
		53	53	62	64			100	100	111	113	
		54	54	63	65 (кор.)			101	101	112	114	
		55	55	64	66			102	102	113	115	
		56	56	65	67			103	103	114	116	
Каре. 401 г. 16 или 17 июля.		Дѣян. 3.				408 г.						
		57	57	66	68			104	104	115	117	
		58	58	67	69			105	105	116	118	
		59	59	68	70			106 {	106 {	117 {	119 (кор.)	
		60	60	69	71						120	
		61	61	70	72		409 г. 14 июля.	107	107	118		121 (укоро- ченъ съ ущербомъ для смысла).
		62	62	71	73							
		63	63	72	74							
		64	64	73	75 (кор.)							
	65	65	74	76 (кор.)								
Каре. 401 г. 13 сентября.		Дѣян. 4.				Каре. 418 г. 1 мая.						
		66	66	75	77		410 г.	108	108	119		122 (укоро- ченъ съ ущербомъ для смысла).
		67	67	76	78							
		68	68	77	79							
		69	69	78	80							
		70	70	—	81			109	109	120		123
		71	71	79	82			110	110	121		124
		72	72	80	83			111	111	122		125
		73	73	81	84			112	112	123		126
		74	74	82	85			113	113	124		127
		75	75	83	86			114	114	125		128
		76	76	84	87			115	115	126		129
		77	77	85	88			116	116	127		130
		78	78	86	89			117	117	128		131
		79	79	87	90			118	118	—		132
		80	80	88	91			119	119	129		133
		81	81	89	92			120	120	130		134
	82	82	90	93		121	121	131		135		
	83	83	91	94		122	122	—		136		
	84	84	92	95		123	123	132		137		
	85	85	93	96 (кор.)		124	124	133		138		
Каре. 402 г. 27 авг.		Дѣян. 5.					125	125	134		139	
		86	86	95	97		126	126	135		140	
		87	87	96	98		127 {	127 {	136 {		141	
		88	88	—	99						142	
		89	89	97	100							
Каре. 403 г. 25 авг.		90	90	98	101	Каре. 419 г. 30 мая, второе заседание.	128	128	137		143	
		91	91	99	102 (кор.)		129	129	138		144	
	92	92	—	103			130	130	139		145	
Каре. 404 г.		93	93	100	104 (кор.)			131	131	140		146
								132	132	141		147
								133	133	—		
405 г. 23 авг.		Дѣян. 6.						134	—	—		—
		94	94	103	105 (кор.)			135	—	—		—
Каре. 407 г. 13 июня.		95	95	104	106			136	—	—		—
		96	96	105	107			137	—	—		—
								138	—	—		—

Каноны Карфагенского собора были приняты в Синтагму XIV титулов с оговоркою, что в них содержится не мало норм, составляющих особенность местной церковной дисциплины. В этом не трудно убедиться, если обратить внимание на содержание правил Карфагенского собора. Важнейшие постановления соборов африканской церкви касаются следующих предметов: а) В них встречается не мало постановлений о *повременных соборах*. в Африке, как и в других местах, было два рода соборов: — собор епископов одной известной провинции под председательством прimate (episcopus primae sedis) или митрополита и собор епископов из

всех африканских провинций в главном городе северной Африки — Карфагене под председательством ее епископа, который назывался полным или общим собором африканской церкви. Особенность управления африканской церкви состояла в том, что в ней не только провинциальные, но и общие соборы созывались ежегодно, а чтобы не утруждать путешествиями всех епископов, было принято, чтобы каждая церковная провинция выбирала и посылала от себя на общий собор по два или более представителя. Этот общий собор, состоявший из представителей митрополий, и решал текущие дела, касавшиеся всей африканской церкви. При этом, конечно, не исключалась возможность созыва всех вообще епископов африканской церкви, если представлялась в том надобность. Так продолжалось до 407 года, когда на Карфагенском соборе этого года было постановлено, что на будущее время нет надобности утруждать ежегодными собраниями и представителей от митрополий, что текущие дела должны решаться в каждой митрополии по принадлежности, а если встретятся дела, касающиеся всей африканской церкви, тогда и только тогда должен созываться общий собор по особому приглашению от карфагенского епископа и имеет заседать в том городе, где встретится надобность или где будет признано удобнее (пр. 14. 27. 84. 87. 106 — по „Книге правил“). Общий собор карфагенской церкви считался последнею инстанцией управления и суда в делах африканской церкви; обращаться с апелляцией на решения африканских соборов за море, т. е. к римскому епископу, строго запрещалось правилами карфагенской церкви (пр. 37. 118. 139). Между тем папы, опираясь на постановления Сардикийского собора, предоставляющие ему право принимать апелляции на суд местных соборов и посылать для рассмотрения дела своих уполномоченных, предъявили свои притязания на высший суд и в делах африканской церкви. Особенно ясно выразилось это стремление пап в деле Апиария, пресвитера города Сикки. Апиарий, будучи лишен сана и отлучен от церковного общения своим епископом Урбаном, искал себе защиты у римского епископа Зосимы. Зосима не только принял Апиария в церковное общение, но и послал своих легатов в Африку с целию ходатайствовать о восстановлении его в прежнем его сане. Это вмешательство римского епископа в дела африканской церкви побудило карфагенского епископа Аврелия собрать собор в Карфагене в 419 году. На соборе пастыри африканской церкви предложили папским послам изложить письменно возложенные на них поручения. Оказалось, что главное из этих поручений состояло в том, чтобы требовать признания за римским епископом права рассматривать апелляции на приговоры африканских епископов, а второе в том, чтобы стараться, в частности, о восстановлении Апиария в прежнем сане. Легаты ссылались в подтверждение своих требований на правила Никейского собора. По справкам однако же оказалось, что в списках Никейских правил, имевшихся у африканских епископов, нет тех правил, на которые указывали римские послы. Для лучшего разъяснения дела африканские епископы обратились к епископам александрийскому, антиохийскому и константинопольскому с просьбою прислать им копии с подлинных правил Никейского собора, а к папе написали, что они готовы исполнить его желания, если последние будут согласны с никейскими правилами, ожидаемыми с Востока; если же правил, на которые ссылается папа, не найдется в числе подлинных никейских правил, то они не потерпят вмешательства папы в дела их церкви. В том же году в Карфагене были получены списки с никейских правил от александрийского патриарха Кирилла и константинопольского Атика. Конечно, в них не оказалось того, что цитовали папские послы, — и африканские епископы в ограждение себя от папских притязаний послали папе экземпляр подлинных никейских правил. Апиарий, впрочем, все-таки был принят африканскими епископами в церковное общение, согласно желанию папы. Но его дело этим не кончилось. Апиарий вскоре снова запятнал себя разными преступлениями и снова был осужден епископами и отлучен от церковного общения. По нрежнему примеру, Апиарий опять

обратился с жалобами на приговор местных епископов к римскому епископу Целестину, и папа снова принял его в общение и опять послал в Африку своих уполномоченных, чтобы склонить епископов к восстановлению обвиняемого в его сане. Это новое вмешательство папы в дела африканской церкви побудило карфагенского епископа Аврелия созвать собор в Карфагене около 425 г. На соборе Апиарий был уличен в своих преступлениях в присутствии римских послов. Тогда африканские епископы решили послать папе Целестину послание от лица собора, с настойчивым требованием, чтобы на будущее время папа не позволял себе принимать в общение отлученных в Африке. Ссылаясь на правила Никейского собора, отцы Карфагенского собора говорят в своем послании: „Определения Никейского собора как клириков низшей степени, так и самих епископов отсылают к собственным их митрополитам. Разумно и праведно признал он, что какие бы ни возникли дела, они должны быть оканчиваемы в своих местах. Ибо Отцы судили, что ни для единые области не оскудевает благодать Св. Духа, чрез которую правда иереями Христовыми и зрится разумно и содержится твердо, и наипаче, когда каждому, аще настоят сомнение о справедливости решения ближайших судей, позволено приступати к соборам своей области и даже к общему собору. Разве есть кто-либо, кто бы поверил, что Бог наш может единому токмо некоему вдохнути правоту суда, а бесчисленным иереям, сошедшимся на собор, откажет в оном?.. О том, чтобы некие аки бы от ребра твоея святыни были посылаемы, мы не обретаем определения ни единого собора отцов. Итак, не соизволяйте, по просьбе некоторых, посылати сюда ваших клириков исследователями, и не попускайте сего, да не явимся мы вносящими дымное надмение мира в церковь Христову, которая желающим зрети Бога приносит свет простоты и день смиренномудрия». Африканская церковь порицала мирское надмение не в одних папах, но и у себя дома; 48-м правилом она постановила, „да не именуется епископ первого престола экзархом иереев или верховным священником, или чем-либо подобным, но токмо епископом первого престола“. За исключением митрополитов, которым принадлежало преимущество чести и власти по самому положению их кафедры, прочие епископы митрополии в своих взаимных отношениях держались принципа старейшинства по посвящению, так что епископы, младшие по посвящению, должны были относиться с почетом и уважением к старейшим епископам (пр. 97. 100). б) В африканской церкви соблюдался также свой обычай и относительно суда над священниками и диаконами, именно: между тем как в других церквах священник и диакон наряду с прочими клириками подлежали суду одного своего епископа, в африканской церкви местный епископ судил с участием соседних епископов по выбору обвиняемых, — священника при участии шести, а диакона при участии трех епископов (пр. 12. 29. 37). в) Особенной дисциплины держалась африканская церковь и относительно брачной жизни священников и диаконов, требуя от них воздержания от жен (пр. 3. 4. 34. 87; ср. Трул. 12. 13. 30. Иоанна Курс закон. т. II, стр. 371). г) Встречается в правилах Карфагенского собора любопытное постановление относительно имущества клириков; в 41 пр. говорится: „аще епископы, пресвитеры, диаконы или какие бы то ни было клирики, никакого стяжания не имеющие, по поставлении своем, во время своего епископства или клиричества, купят на свое имя землю или какия-либо угодия: то да почитаются похитителями стяжаний Господних, — разве токмо, прияв увещания, отдадут оные церкви. Аще же что дойдет к ним в собственность по дару от кого-либо, или по наследию от родственников: с тем да поступят по своему произволению» (ср. 38. 40. 41. 4. 59 прав. Апост. и 24 и 25 пр. Ант.). д) В правилах карфагенских определенно указано, кто не может представлять обвинений против клириков и быть свидетелем. Обвинителями не могут быть лица порочные, т. е. те, кто состоят в отлучении, рабы и отпущенники тех, на кого падает обвинение, также все те, кому запрещали быть обвинителями гражданские законы, также те, на ком лежит пятно бесчестия, как-то „позорищные“ и занимающиеся постыдными делами, также еретики,

язычники и иудеи. Впрочем, это только по делам, касающимся церковных преступлений. По делам же тяжёлым, личным все эти лица могут подавать жалобы. В свидетели по делам обвинительным не допускаются те же лица, какие не могут быть обвинителями, и лица, имеющие от роду менее 14 лет (пр. 8. 28. 143—146). е) Карфагенские правила запрещают клирику предпочитать светские судилища духовным, в случае возбуждения против него обвинения или жалобы, под опасением лишения места, запрещается даже обращаться к царю с просьбою о направлении дел в светские судилища, а можно просить у царя только суда епископского (пр. 15. 117). Миряне же могли обращаться, по своему желанию, к суду царской власти и по делам тяжёлым (пр. 70. 107). ж) Пастыри карфагенской церкви считали своим долгом давать защиту бедным от насилия богатых, содействовать отпущению рабов на волю и просили царя, чтобы он предоставил церковной власти иметь по этим делам ходатаев, знакомых с законами и потому правоспособных с успехом вести эти дела в светских судах (пр. 93. 86. 109). з) Просили пастыри африканской церкви у царей защиты и себе самим, и церквам православным. Так, истощивши все средства к примирению с Донатистами и к обращению их к единению с православными и видя с их стороны ожесточенные нападки и насилия, православные пастыри в 404 году 25 июня на общем соборе выбрали особых депутатов для представления Гонорию просьбы о защите против насилий Донатистов. „Царскому человеколюбию, — говорят отцы собора, — предлежит попещися, чтобы кафолическая церковь, благочестною утробой Христу их родившая и крепостию веры воспитавшая, была ограждена их промышлением: дабы в благочестивые их времена дерзновенные человеки не возгосподствовали над бессильным народом посредством некоего страха, когда не могут совратити оный посредством убеждения... Против неистовства оных отщепенцев просим дати нам божественную (θεῖον — царскую) помощь, не необычайную и не чуждую святым Писаниям. Ибо Ап. Павел, как показано в Деяниях Апостольских, соумышление людей бесчинных препобедил воинскою помощию. Итак, мы просим о том, да неукоснительно подастся охранение кафолическим церквам в каждом граде и разных местах, принадлежащих к каждому владению. Подобаает и о сем просити благочестивых самодержцев, да соблюдается закон, изданный блаженной памяти отцом их Феодосием, о взыскивании по 10 фунтов золота с еретиков рукополагающих и рукополагаемых, такожде и с владельцев, у которых будет усмотрено собрание их... Еще и о том подобает просити, да будет благочестием их возобновлен закон, который отнимает у еретиков право получать или оставлять что-либо по закону и по завещанию“ (пр. 104. 105. 78. 120). и) Просили также пастыря церкви православной гражданское правительство и об истреблении остатков язычества — идолов и капищ, стоявших еще во многих приморских местах, в селах и укромных владениях без всякой благовидности, — о запрещении пиршеств, привнесенных от языческого заблуждения, непристойных плясок на полях и улицах городских, оскорбляющих честь матерей и целомудрие благочестивых жен, особенно же во дни памяти мучеников, — о воспреещении представления позорищных игр в день воскресный и в другие светлые дни христианские веры (пр. 69. 71. 72. 95). й) Если бы кто из клириков пожелал идти к царю по своим надобностям, то он должен был получить отпустительную грамоту, в которой должно быть обозначено о его желании и надобности, явиться с нею к римскому епископу и от него получить тоже грамоту, открывающую доступ ко двору. Если бы у него явилась какая надобность внезапно представиться ко двору в бытность в Риме, то он все-таки должен испросить грамоту у римского епископа. к) О продаже церковной собственности постановлено было в африканской церкви следующее: „не продавать церковной собственности; но если сия собственность не приносит доходов и настоят великая нужда, то представлять о сем первенствующему епископу области и с определенным числом епископов совещатися, что учинити должно. Аще же толикая нужда настоят для церкви, что не возможно

совещатися прежде продажи: то да призовет епископ во свидетельство хотя соседних епископов и да попечется представить собору все прилучившиеся церкви его обстоятельства. Аще же сего не сотворит, то продающий явится повинным пред Богом и собором и лишится своей чести“ (пр. 35. 42). л) Относительно жизни мирян следует отметить постановление о браке, — что ни оставленный женою своею, ни отпущенная мужем — не могут уже вступать в брак с другим лицом, но должны примириться между собою и жить в браке или же оставаться так в разлучении; африканские отцы желали, чтобы и со стороны гражданского правительства был издан закон в этом смысле (пр. 115).

8) *Константинопольский собор при Нектарии 394 г.* Он был созван для решения спора между двумя епископами Агапием и Вагадием о том, кому из них должна принадлежать по праву епископская кафедра в Бостре (в Аравии). По этому случаю собор постановил правило, что епископа нельзя судить и извергать из сана двоим или троим епископам, что для суда над епископом требуется приговор большого собора или, — лучше, — всех епископов известной митрополии.

9) *Константинопольский собор в храме св. Апостолов 861 г.* На нем присутствовали: 318 епископов и местоблюстители папы, которые были посланы в Константинополь для окончательного изглаждения следов иконоборческой ереси. Заседания собора происходили в храме св. Апостолов; эту подробностью он отличается от другого Константинопольского собора при Фотии, происходившего в храме св. Софии. Но он более известен под именем *двукратного* или *первовторого*. „Двукратным“ он именуется потому, что „двукратно“ собирався для одних и тех же предметов; деяния и решения первого собрания не могли быть написаны и подписаны отцами собора, потому что сему воспрепятствовали иконоборцы своими смутами; по восстановлении спокойствия, держано было второе собрание, на котором подписаны прежние рассуждения собора. На этом же втором собрании были составлены дошедшие до нас правила собора, числом 17. Правила эти, подобно правилам VII вселенского собора, имеют в виду исправить многие беспорядки, вкравшиеся в церковную жизнь во время церковной смуты; особенно много говорится в них о жизни монашеской (пр. 1—6). В первом правиле запрещается лицу, пожертвовавшему свое имение для устройства монастыря, именоваться и считаться владельцем монастыря, распоряжаться им. В 6 правиле содержится постановление об имуществе самих монахов. „Монахи не должны иметь ничего собственного, но все им принадлежащее да утверждается за монастырем... Желающим монашествовать предоставляется свобода завещавати о имени своем прежде пострижения и передавати оное, кому хотят. Но вступлении их в монашество, монастырь имеет власть над всем их имуществом, и им не предоставлено распоряжати ничем собственным, ни завещавати. Аще кто обряцется усвоивший себе некое стяжание, не предоставив оного монастырю, у такового игумен или епископ да возьмет оное стяжание, и в присутствии многих, продав, да раздаст нищим и нуждающимся“. В 9 правиле содержится руководственное наставление пастырю, как ему обращаться с согрешившими его пасомыми. „Подобает священнику Божию вразумляти неблагонаправного наставлениями и увещаниями, иногда же и церковными епитимиями, а не устремлятися на тела человеческие с бичами и ударами. Аще же некие будут совершенно непокоривы и вразумлениям чрез епитимии не послушны: таковых никто не возбраняет вразумляти преданием суду местных гражданских начальников. Донеже пятым правилом Антиохийского собора постановлено, производящих в церкви возмущение и крамолы обращати к порядку внешнею властью“. В 10 правиле определено понятие святотатства: „Святотатство есть присвоение себе всего посвященного Богу и богослужению, не только сосудов и священных предметов, употребляющихся в олтаре при богослужении, но вещей, употребляющихся вне олтаря, в церкви“.

10) *Собор в храме св. Софии был в Константинополе в 879 году, при вторичном возведении Фотия на патриарший престол. На нем присутствовало много епископов (383) и представители папы и всех восточных патриархов. Собор этот имел в виду восстановить мир между восточными епископами, нарушенный насильственным низведением с престола Игнатия, а также решить вопрос о болгарской церкви, служивший яблоком раздора между константинопольским патриархом и римским папой. Примирительное направление этого собора выразилось в 1 его правиле (всех 3), в котором постановлено, что клирики или миряне, отлученные константинопольским патриархом, должны признаваться таковыми же у римского папы, и наоборот, и что папа римский впредь не будет делать никаких нововведений в преимуществах своей кафедры.*

Каноны св. отец. Кроме правил вселенских и поместных соборов в состав правил древней вселенской церкви входят правила св. отец, т. е. правила, данные некоторыми уважаемыми пастырями древней церкви единолично. Правила эти составлены из посланий, написанных одними пастырями в ответ на вопросы, предложенные другими. Писавшие эти послания сообщали в них о практике своей церкви, или давали свой личный совет, основанный тоже на действовавшей практике. Пастыри, писавшие канонические послания, смотрели на содержащиеся в них ответы, как на свое личное мнение, а не как на правило, имеющее обязательную силу, прямо предупреждая читавших, что для признания их мнения за правило требуется соборное постановление многих епископов. Так, Дионисий александрийский в конце своего послания к Василиду еп. пентапольскому говорит: „Сии вопрошения ты, возлюбленне, яко почитающий нас, без сомнения, а не яко не знающий, предложил нам, располагая нас быти единомысленными и единомудушными с тобою, как и есмы. Я же не так, как учитель, но так, как прилично нам беседовати друг другу, со всякою простотою, мое мнение на средину предложил. Рассуди об этом, благорассудительнейший сыне мой, и напиши мне, аще что представится тебе справедливейшее или лучшее, или же, аще усмотришь тако быти“ (пр. 4). Григорий нисский в своем послании к Литоию еп. мелитинскому в одном месте говорит: „поелику наше мнение не столько достойно веры, чтобы имело власть свойственную правилам: то к реченному уже присоединим суждение по правилам“ (пр. 6). Василий в. неоднократно высказывал то же самое. Напр., в 30 пр. он говорит: „о похищающих жен мы не имеем древнего правила, но составили собственное мнение“; или в 47 пр.: „Если мнение наше угодно будет, надобно большинству епископов изложить правило“ (ср. 9. 10. 13), Однако же, не смотря на то, что канонические послания древних пастырей не имели значения правил, они были приняты на практике к руководству во многих поместных церквах, а потом стали вноситься в сборники правил. Так, в номоканон Иоанна Схоластика были внесены правила Василия вел. в количестве 68, а в Синтагму в XIV титулов внесены автором и послания других известнейших пастырей. На Трулльском соборе эти послания утверждены к руководству наряду с правилами соборными и получили вследствие этого значение сих последних. К числу правил св. отец, утвержденных на Трулльском соборе, относятся следующие:

1) *Дионисия александрийского* († 264 г.) четыре наставления по вопросу о времени прекращения поста пред Пасхою и по некоторым частным вопросам домашней жизни, предложенным ему для разрешения Василидом, епископом пентапольским.

2) *Петра александрийского* († 311 г.) 15 правил. Первые 14 извлечены из слова его о покаянии и говорят о принятии в церковное общение отпадших от веры во время гонения на христиан, а последнее взято из слова его на Пасху и защищает обычай поститься в среду и пяток и праздновать день воскресный. 3) *Григория неокесарийского* († 272 г.) послание о тех, которые, во время нашествия варваров-готов, ели идоложертвенное и совершали другие тяжкие преступления. Послание разделяется по одной редакции на 11 правил (у Беверегия Бевериджа, Ралли, Питры), а по другой редакции — на 12 правил (в Пидалионе и Книге правил). Последнее правило, объясняющее степени публичного церковного покаяния, не принадлежит Григорию неокесарийскому. Это видно уже из того, что оно стоит вне связи с предыдущим содержанием послания; предыдущее правило (10—11), в котором св. отец внушает пастырям, как они должны исполнять заповедь, содержащуюся в его пастырском послании, очевидно, составляет заключение послания. Кроме того, данного правила о степенях публичного покаяния не было в древних рукописных собраниях, содержащих правила с толкованиями Зонары, ни в Синописе

Аристина. Оно явилось сначала в виде схолии, поставленной на полях, а потом было внесено в самый текст правил. Вальсамон уже имел его под руками в собрании правил и написал на него толкование.

4) *Св. Афанасия александрийского* (326—371 г.) — послание к монаху Аммуну о девстве и браке, как двух путях жизни и спасения, послание к Руфиниану о принятии увлеченных арианскою ересью, и извлечение из 39 послания его о праздниках, в котором перечисляются книги Свящ. Писания В. и Н. Завета, принятые в канон священных книг.

5) *Св. Василия великого* (370—378 г.) правила в количестве 92; они извлечены из его четырех посланий к Амфилоху, епископу иконийскому, а последние шесть из послания к Диодору, епископу Тарскому, послания к Григорию пресвитеру, послания к хореепископам, послания к подчиненным ему епископам, из 27 и 29 глав книги о Св. Духе к Амфилохию. Правила Василия вел. пользовались в восточной церкви большим уважением и еще до утверждения на Трулльском соборе они были приняты в собрание церковных правил Иоанна Схоластика в количестве 68. По своему содержанию, правила Василия вел. касаются главным образом двух вопросов — о браке (около 30) и наложении церковной епитимии за различные преступления (около 45); в том и другом вопросе его правила служат весьма важным памятником древней церковной дисциплины. Из других правил Василия вел. можно указать на 1 правило, где дается понятие о видах уклонения от православия — ереси, расколе и самочинном сборище. „Еретиками древние называли, — говорит св. отец, — в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых церковных предметах и о вопросах, допускающих уврачевание, а самочинными сборищами — собрания, составляемые некоторыми пресвитерами или епископами и ненаученным народом»; напр., „аще кто, быв обличен во грехе и удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие: сие есть самочинное сборище“. Нельзя также не остановиться вниманием на двух последних правилах, где говорится о значении в церковной практике неписанных церковных преданий. „Из сохранных в церкви догматов и проповедей некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые прияли от апостольского предания, по преемству в тайне; и те, и другие имеют едину и ту же силу для благочестия. И сему не воспрекословит никто, хотя мало сведущий в установлениях церковных“. Затем, указавши некоторые примеры из церковной практики, доказывающие его мысль, св. отец говорит: „Много есть неписанного, что дошло до нас от отцов, что мы обрели оставшееся от невымышленного обыкновения в неповрежденных церквах, и что имеет не малую важность». „Мню, — говорит он еще, — яко апостольское есть и сие, да держимся неписанных преданий». „Ибо хвалю вы, — говорит Апостол, — яко вся моя помните, и якоже предах вам, предания держите“; и в другом месте: „держите предания, яже приясте или словом, или посланием“.

6) *Св. Григория нисского* (372—394 г.) послание к Литоию, епископу мелитинскому, разделенное на 8 правил. Оно содержит наставления относительно врачевания различных душевных недугов. Средства врачевания им указываемые, или епитимии гораздо строже, чем у Василия в. В основание классификации душевных недугов св. отец полагает древнее учение о трехчастном составе душевных сил.

7) *Св. Григория Богослова* (370—390 г.) и *св. Амфилохия* (394 г.) отрывки, содержащие перечисление священных книг Ветхого и Нового Завета, признаваемых церковью каноническими.

8) *Тимофея архиепископа александрийского* (380—385 г.) — ответы на вопросы, предложенные ему от подчиненных ему епископов по частным случаям пастырской практики и по разным сомнениям совести. Первоначально (в Номоканоне XIV титулов, в Синописе

Аристина) было 15 правил, в собраниях Вальсамонова времени к ним прибавлено еще три правила. В количестве 18 они помещаются в Синтагме Ралли, в Пидалионе и в нашей Книге правил. Из них, как на более важные, можно указать на правила 8 и 10, позволяющие разрешать пост св. Четырнадцатницы для жены родившей и для больного человека, пр. 11, запрещающее священнику благословлять незаконные браки, пр. 14, запрещающее священнику молиться за самоубийцу, который намеренно лишил себя жизни, 15 пр., запрещающее вступить в новый брак лицу, которое разведется с супругом по причине его бесноватого состояния, и правило 18, разъясняющее, что грехи вменяются человеку со времени развития в нем смысла, с десятилетнего возраста и позднее.

9) *Феофила архиеп. александрийского* (395—413 г.) — 14 правил, извлеченных из его наставлений разным лицам и изложенных в виде решений на частные случаи, которые были предложены на его рассмотрение подчиненными ему епископами. Из них можно указать особо на 7-е правило, говорящее об избрании и поставлении священных лиц. „О имеющих рукоположиться сей да будет устав. Весь собор священнослужителей да согласится и да изберет, и тогда епископ да испытает избранного, и с согласием священства да совершит рукоположение среди церкви, в присутствии народа, и при возглашении епископа, аще может и народ свидетельствовать о нем. Тайно да не бывает рукоположение“.

10) *Св. Кирилла архиеп. александрийского* († 444 г.) послания — одно к антиохийскому патриарху Домну по жалобе одного из епископов антиохийского округа, другое — к епископам ливийским о неправильных рукоположениях, допущенных в Ливии. Послания разделены на 5 правил. Не смотря на немногочисленность правил, в них мы находим указание на несколько важных норм церковного управления: а) священнослужителя нельзя лишать прав священнослужителя без точного исследования взведенного на него обвинения, с соблюдением всех установленных форм; б) священнослужители не могут произвольно отказываться от служения, им порученного; в) епископ имеет право свободно распоряжаться церковными доходами и пожертвованиями в пользу церкви, в известных пределах (пр. 1. 3. 2).

11) *Геннадия патриарха константинопольского* († 471 г.) — окружное послание к папе Льву I и всем митрополитам восточным (459 г.) против рукоположений в священные степени за деньги.

12) Такого же содержания послание *Тарасия патр. константинопольского* († 809 г.) — к папе Адриану, посланное в 787 году.

Синописис церковных канонов. Кроме подлинного текста церковных правил употреблялся в древней православной Церкви еще краткий текст их, передававший только существенные положения церковной дисциплины, без изложения поводов и мотивов установления правила. Краткий текст церковных правил представляет собою явление параллельное кратким извлечениям из пространного свода византийских светских законов, каковые извлечения вошли в употребление со времени Юстиниана. Вероятно, и по времени своего происхождения краткий текст церковных правил совпадает с появлением сокращенных сборников византийского права. Различают три редакции Синописиса церковных правил: 1) редакцию, приписываемую в рукописях Стефану ефесскому; 2) редакцию Симеона магистра и логофета и 3) редакцию Алексея Аристина¹⁹. Эти редакции отличаются одна от другой большею или меньшею полнотой содержания и порядком расположения соборов и отцов, правила которых приняты в той или другой редакции. Текст правил во всех редакциях в существенных чертах один и тот же. Счисление правил в разных редакциях также приблизительно одинаково, если не брать в расчет разностей, происходящих в известной редакции от слияния правил, которые в других редакциях излагаются отдельно. Впрочем, есть разности в счете правил и более существенные, связанные с сокращением или дополнением самого состава того или другого канонического памятника.

Так, правил Карфагенского собора в первой редакции значится только 22, во второй 84, а в третьей 134. Счет правил Василия в. в Синописе принят особый для каждого из трех посланий к Амфилохию, а не общий для всех этих посланий, как у Схоластика и в Синтагме в XIV титулов. В кратком тексте встречаются пропуски правил сравнительно с текстом подлинным. Так, в Синописе (напечатанном у Юстелли) нет правил: 5-го Никейского, 20-го Антиохийского, 4-го Ефесского, 1-го и 19-го Халкидонского и 2-го и 5-го Сардикийского. Наконец, краткий текст иногда неточен и в передаче смысла подлинного текста правил. Это замечается: в 72 и 75 правилах Апостольских, в 19 пр. Анк., в 4 пр. Неокесар. и 4 пр. Гангрского соборов, в 2 и 3 пр. Антиохийского собора, в 11, 22, 27, 28, 45, 48 и 60 правилах собора Лаодикийского.

Древнейшая редакция Синописиса церковных правил усваивается в рукописях *Стефану ефесскому*. Единственный, доселе известный, экземпляр его находится в рукописи венской придворной библиотеки (*Lambetii III*, № 48). Он описан и издан проф. М. Е. Красноженом в диссертации: *Толкователи канонического кодекса восточной церкви*, Москва 1892, стр. 21. 206—221. К сожалению, рукопись дефектна: — конца Синописиса нет. По парижской рукописи № 1370 (напечатанной Юстелли в его *Bibliotheca juris canonici t. II*, p. 673—709 под неправильным заглавием „Синописис Аристана“) эта редакция заключала в себе краткое изложение: правил Апостольских, правил соборов — Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского, Ефесского, Халкидонского, Сардикийского, Карфагенского, Трулльского, Василия в. из трех посланий его к Амфилохию. Совершенно сходна с описанною редакцией Синописиса правил как по тексту правил, так и по составу канонических статей и другая редакция, усваиваемая в рукописях и изданиях *Симеону магистру и логофету*. Различие только в том, что во второй редакции канонические статьи расположены не по хронологическому порядку, а по канонической важности их, — именно так, что в начале помещены правила Апостольские, потом идут правила соборов вселенских, до Халкидонского включительно, потом правила соборов поместных, оканчивая Карфагенским, и наконец правила Василия великого. Состав канонических статей в обеих редакциях позволял бы отнести их происхождение ко времени после появления Синтагмы в XIV титулов в ее первоначальной редакции. Но этому препятствует то обстоятельство, что правила Трулльского собора и Карфагенского собора еще не приобрели себе в рукописях одного определенного положения и, видимо, являются статьями новыми, прибавочными. Поэтому правильнее будет отнести происхождение Синописиса в обеих указанных редакциях ко времени собрания правил Иоанна Схоластика, к половине шестого века.

Более известна третья редакция Синописиса канонов — *Аристина*. Она носит имя Аристина не потому, чтобы последний был ее составителем, а потому, что в XII в. он написал толкование на нее. В Синописисе правил с именем Аристина правила расположены в хронологическом порядке. По составу своему этот Синописис равен Номоканону Фотия, заключаая в себе полный кодекс правил соборных и отеческих, утвержденный на вселенских соборах. Кроме того, практические потребности заставляли время от времени дополнять его привнесением статей, происшедших после времен вселенских соборов (*Montreuil. Histoire du droit bysantin t. III*, p. 405—415. *Павлов*, Заметки о греч. рук., стр. 20—28). Синописис Аристина имел обширное употребление на практике. Об этом свидетельствует многочисленность рукописей, содержащих его, а также и факт пересмотра и толкования его Аристином по поручению императора Иоанна Комнина.

Канонов издания. Лучшим из древних изданий было издание 1) *Беверегия (Бевериджа)*: *Synidicon sive Pzndectae canoum SS. Apostolorum et Consiliorum ab ecclesia graeca receptorum, nec non canonicarum SS. Patrum epistolarum una caum scholvis antiquorum singulis eorum annexis.*

Totum opus in duos tomos divisum S. Beverius ecclesiae anglicanae presbyter recensuit, prolegomenis munivit et annotationibus auxit, Oxonii 1672. Основанием для этого издания послужили для Беверегия две рукописи оксфордской Бодлеевой библиотеки; но были приняты во внимание и другие рукописи. Беверегий не держался рабски расположения материала в рукописях, а позволил себе сделать некоторые изменения. Он расположил материал в своем издании след. обр. В первом томе он поместил каноны Апостольские, соборов вселенских и поместных, а во втором правила св. отец. Под каждым из правил помещены толкования на них Вальсамона, Зонары и Аристина, а в конце второго тома приложены обширные ученые примечания относительно текста, смысла и значения правил. По общему признанию ученых авторитетов, это было в свое время самое полное и самое критическое издание канонической вселенской церкви. Оно пользовалось безраздельно заслуженным авторитетом как в науке, так и в церковной практике до конца XVIII века, сохранив свое научное значение и доселе.

С течением времени, когда экземпляры Пандект Беверегия становились реже и реже, пользование этим изданием на практике делалось все труднее и труднее. Нужда заставила православных греков употреблять на практике вместо печатного собрания правил сборники рукописные. За недостатком надлежащего контроля за изготовлением и распространением таких рукописных сборников, в них вкралось много неисправностей и ошибок. В рукописных сборниках встречались, — по свидетельству издателей Пидалиона, — правила разбитые, испорченные, ложно приписываемые тому или другому отцу или собору, одни правила принимались вместо других, толкования вместо правил, встречались толкования часто испорченные и ложные. Такое плачевное состояние средств к познанию церковных правил в православной греко-восточной церкви, естественно, должно было вызвать у ревнителей церкви заботу о новых печатных изданиях церковных правил, которые делали бы более доступным приобретение исправных собраний правил и устраняли бы употребление на практике рукописных сборников с испорченным чтением правил. Плодом сознания указанной потребности в печатных сборниках правил явилось у православных греков во второй половине XVIII века несколько таких изданий. 2) В 1761 году Спиридон Милиа, местоблюститель Филадельфии, издал в Париже сборник правил под именем Синодикон, по поручению патриарха константинопольского Иоанникия, а 3) в 1787 году было сделано издание правил в Венеции под именем Силлоги, по поручению и на иждивение епископа назаретского Неофита (Ралли в предисловии к четвертому тому Синтагмы приписывает это издание иеромонаху Агапию, одному из составителей Пидалиона). Эти издания не получили широкого распространения. Гораздо известнее третье собрание правил, изданное греками в конце XVIII в., это 4) Пидалион — Кормчая. Составителями этого сборника были упомянутый выше иеромонах Агапий и монах Никодим, по поручению патриарха Неофита. В 1789 году труд их был представлен на цензуру патриаршего синода и после тщательного рассмотрения, по указанию синода, лучшими греческими канонистами и дидаскалами, был утвержден к напечатанию в качестве руководственной книги к познанию церковных правил.

Первое издание было сделано в Лейпциге в 1800 году, второе в Афинах в 1841 году, и третье в Закинфе в 1864 году. В виду такого официального характера издания Пидалиона, он был сопричислен константинопольскою патриархией к древним Номоканонам, которые употребляла православная Церковь до и после него, по свидетельству одного хартофилакса констант. патриархии (*Biener, De coll. can.*, p. 40). В Пидалионе издан только полный текст правил. Издатели Пидалиона в общем предисловии к изданию, а также в частных предисловиях к той или другой канонической статье, в особенности к правилам св. отец, указывают на Пандекты Беверегия, как на авторитетный источник своего издания, и обещают целиком перепечатать текст их. Но на деле они не исполнили своего обещания. Сравнение текста правил по

Пидалиону с текстом Пандект свидетельствует о множестве мелких разночтений между первым и последним. Этого мало. Издатели Пидалиона иногда позволяют себе полную переделку изложения правил, помещенного в Пандектах Беверегия. Так они поступают главным обр. по отношению к соборам Сардикийскому и Карфагенскому. Повод к этому составители Пидалиона находят в недостатках в изложении правил упомянутых соборов. „Правила этого (Карфагенского) собора, — говорят они, — не только в количестве не сходятся в разных изданиях, но иногда и правила, различные по существу, представляются соединенными, а те, которые по существу составляют одно правило, разделены на два, на три. Кроме того, весьма часто надписания или указания содержания правил исчисляются и толкуются вместо самих правил Зонарою. Вальсамоном, Аристином и Анонимом, А еще важнее то, что правила эти (карфагенские) не суть на самом деле определения, а по большей части собеседования отцов, изложенные в вопросах и ответах, или, — просто сказать, — деяния соборные, которые могли быть правилами, но не суть правила в их первоначальном виде. Поэтому мы позаботились, сколько позволяли нам наши силы, обработать эти правила: разделить различные по существу и соединить одинаковые, отбросить надписания, а вопросыответы переделать в определения и правила“. Кроме этих соображений, составители Пидалиона оправдываются в своих реформаторских приемах еще примером других, которые подобным же образом переделали в определения и правила 29-е и 30-е четвертого вселенского собора то, что было прежде деяниями и собеседованиями, а также тех, кто переделал в правила собеседования Сардикийских отцов. Ссылка составителей Пидалиона на пример предшественников метит, вероятно, в Беверегия, который действительно положил начало переделке в изложении правил сардикийских и карфагенских. В Герветовском (Parisii 1561) издании правил во главе каждого сардикийского правила стоит имя епископа сделавшего отцам собора то или другое предложение, а в конце — одобрение и принятие предложенного всеми отцами собора; но у Беверегия предложения епископов бóльшую частью опущены, а одобрения собора везде удержаны. В Пидалионе опущено то и другое и так. обр. сами собою образовались положения в форме правил. Карфагенские правила, по изданию Гервета, везде представляются с надписаниями, в которых высказывается сущность принятого отцами решения по известному предмету. В самом изложении карфагенских правил не редко выступают епископы с своими предложениями, возражениями и выражением согласия с предложением.

Однако у Беверегия опущены уже надписания некоторых правил (напр., 11, 16 и др.) и имена епископов, предлагавших собору то или другое мнение, в некоторых правилах (напр., 7, 22 и др.). В Пидалионе не нашло места ни одно из надписаний и опущены имена епископов, заявлявших на соборе свои мнения, во всех правилах. — Потом составители Пидалиона усвоили себе право разделять и соединять правила Карфагенского собора по своему усмотрению. Вследствие этого в Пидалионе является 12 новых правил карфагенских. Сравнительно с текстом их у Беверегия, а именно: из 15-го правила по Беверегию в Пидалионе выделаны 14, 15, 16 и 17 правила, из 16-го правила — 18, 19, 20, 21 и 22, из 51-го правила — 55 и 56, из 96-го правила — 100, 101 и 102, из 99-го правила — 105 и 106, из 113-го правила — 122 и 123. С другой стороны составители Пидалиона в некоторых местах сделали соединение правил карфагенских, именно: 118 и 119 правила соединили в одно 128 правило, 122 и 123 правила — в 131, 133 и 134 правило — в 141. Некоторые правила составители Пидалиона опускали. В правилах сардикийских они опустили 18 правило по изданию Беверегия, так что в Пидалионе стало после этой операции 20 правил сардикийских вместо 21, как у Беверегия. Составители Пидалиона опустили заключительную речь епископа Аврелия на соборе 419 года, помещенную у Веверегия в форме 135 правила, также правила 14, 18, 37, 74, 92, 95 и 135. Кроме того, в Пидалионе опущено все то, что у Беверегия предпослано изложению карфагенских правил, именно: предисловие

толкователей, речь Аврелия, Даниила, Фавстина и др., послание Зосимы к Фавстину, исповедание веры. Зато в Пидалион внесено послание собора к папе Бонифацию и из речи Аврелия в церковном собрании в Милевитании сделано 94-е правило. Общее число правил карфагенских в Пидалионе 141. Подле своего счисления издатели Пидалиона ставят счисление Дионисия малого и Беверегия. Свободное отношение составителей Пидалиона к тексту правил по изданию Беверегия не ограничивалось правилами сардикийскими и карфагенскими. Они позволяли себе изменять деление правил также и в правилах отеческих, — вероятно, — потому, что деление канонических посланий отцов на правила сделано не самими авторами их, а другими и, след., — по мнению составителей Пидалиона, — не составляет чего-нибудь непреложного. Так, они делят 1 правило Неокесарийского собора по Беверегию на два, почему общее число правил неокесарийских выходит у них 12, а не 11, как у Беверегия. Притом же о 12-м правиле сего собора в Пидалионе замечено, что это правило не представляется подлинным, потому что и выражения, в каких оно излагается, буквально взяты из 85 пр. Василия великого, позднейшего по времени источника, и Зонара совсем не упоминает о нем, и потому еще, что в некоторых рукописях оно надписывается *σὺλόγιον*. Тем не менее издатели Пидалиона не решились совсем выпустить это правило по совету мудрого кир-Дорофея, в виду того, что оно имеет место в Пандектах Беверегия. Равным обр. и 2-е пр. Феофила александрийского и 4-е Кирилла александрийского издатели Пидалиона разделили на два правила. Предисловие послания Василия в., которое у Беверегия числится в качестве 87-го правила, в Пидалионе помещено без счета в качестве предисловия к 87 правилу, почему в итоге в Пидалионе вышло 92 правила, а не 93, как у Беверегия. По отношению же ко всем остальным правилам самостоятельность составителей Пидалиона обнаружилась только в выборе при разночтениях текста, казавшегося им лучшим (*Никольский*, Греческая Кормчая книга, Москва 1888, стр. 68—81). По всему сказанному выходит, что составители Пидалиона не держались точно ни буквы текста издания Беверегия, ни помещенного в нем изложения правил во многих случаях. Чем же они руководствовались, какой текст признавали для себя за авторитетный? Г. Никольский, делавший обстоятельные справки насчет происхождения текста правил в Пидалионе, не находит возможным дать на поставленный вопрос категорический ответ. Справки г. Никольского показывают, что текст правил в Пидалионе не составляет буквального воспроизведения ни издания Беверегия, ни других известных изданий, что с другой стороны у составителей Пидалиона были под руками тексты, не сходные ни с одним из известных текстов, что у них были под руками и тексты рукописные (варианты к пр. 13 Апост., 13-му Ник., 22-му четв. всел. соб., к 3, 6, 76, 95 и 102 Трул.). В таком случае нельзя ли признать текст правил в Пидалионе текстом сводным, составленным по разным источникам? Г. Никольский не считает возможным допустить и такого мнения, на том основании, что составители Пидалиона указывают в числе разночтений к печатаемому ими тексту и такие, которым они отдают предпочтение пред своим печатным текстом. Г. Никольский в конце концов делает предположение, не составляет ли текст правил в Пидалионе перепечатки текста в Синодиконе Спиридона Милии? Основанием для такого предположения может служить то, что издатели Пидалиона в своих предисловиях к отеческим правилам говорят, что предлагаемые правила находятся во втором томе Пандекта Беверегия и в первом томе Синодикона, прибавляя в некоторых местах, что это Синодикон Милии (предисл. к Двукр. и Неок. соборам, к правилам Дионисия и Григория неокесарийских). См. *Никольский*, Греч. Кормчая, стр. 85—97.

5) *Книга правил*. В 1839 году издана была Св. Синодом русской церкви Книга правил. При издании ее руководствовались Пандектами Беверегия и Пидалионом. Относительно Пидалиона мы находим свидетельства в письме (48-м) московского митрополита Филарета к А. Н. Муравьеву. Это же можно видеть и из сравнения этих двух изданий. Книга правил так же, как и

Пидалион, содержит только полный текст правил без Синописа их, излагает их в том же порядке, как в Пидалионе. Книга правил в счислении и разделении правил Карфагенского собора следует, — говоря вообще, — Пидалиону. Но все-таки нельзя сказать, чтобы Книга правил следовала в точности одному Пидалиону, как своему образцу. Текст правил в Книге правил ближе подходит к тексту Пандект Беверегия, чем к тексту Пидалиона (*Никольский*, Греческая Кормчая, стр. 76, 86—7, 95—97). Равно и в счислении правил Книга правил не всегда сходна с Пидалионом, а иногда придерживается и Пандект Беверегия. Так, напр., правила сардикийские излагаются в Книге правил в том самом виде, в каком они содержатся в Пандектах Беверегия, т. е. без указания епископов, предлагавших правила, но с заключениями соборными. При изложении правил Карфагенского собора Книга правил приняла несколько вновь образованных правил Пидалиона чрез разделение некоторых (напр., 15 и 16) правил Пандект Беверегия, а также выпустила некоторые правила (18 и 135 Бевер.) по примеру Пидалиона. Но в других случаях Книга правил позволяет себе быть самостоятельной по отношению к Пидалиону, удержавши некоторые из правил (14, 43, 81, 99 и 103), опущенных в Пидалионе, и опустивши одно (94) правило Пидалиона, образованное им из деяния. Кроме того, Книга правил сама образовала два правила из материала, содержащегося у Беверегия, именно: правило 120-е из части 109-го пр. Беверегия и правило 142-е из отдельной статьи, следующей у Беверегия за толкованием 128 правила.

Есть и еще примеры свободного отношения Книги правил к своим источникам. Так, 29-е правило Халкидонского собора Книга правил излагает согласно редакции его в Пидалионе, а следующее 30-е правило читается в Книге правил одинаково с Беверегием (*Никольский*, Греческая Кормчая, стр. 4. 76—79).

б) В 1852—1859 г. сделано в Афинах новое издание церковных канонов под заглавием Синтагмы (*Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων ὑπὸ Πάλλη καὶ Πότλη*, t I-VI). Это издание преследует главным обр. научные интересы. В нем, как и у Беверегия, правила напечатаны и по подлинному и по сокращенному тексту. Канонические статьи расположены в хронологическом порядке, с подразделением соборов на вселенские и поместные. Издатели пользовались всеми предшествовавшими изданиями правил для проверки текста правил. Так, напр., карфагенские правила проверены по подлинному латинскому тексту их, изданному у Брунса, и из этой проверки извлекли не мало указаний для выбора вернейшего чтения. Кроме того, издатели Ралли (Раллис) и Потли (Потлнс) Синтагмы имели рукописное собрание правил XIII в., найденное в Трапезунте. Они придают этому рукописному кодексу высокую цену, отдавая ему предпочтение пред всеми доселе изданными рукописями. В основание своего издания текста правил издатели Синтагмы приняли текст Пидалиона, как текст, уже одобренный патриаршим синодом константинопольской церкви и утвердившийся на практике. Встречающиеся в нем неисправности они исправляли по трапезунтскому рукописному кодексу, но не исключительно. Во многих случаях они сделали поправки по предшествовавшим печатным изданиям. Одного общего правила, которого держались издатели Синтагмы, при исправлении текста правил, усмотреть трудно. В каждом частном случае они руководились особыми соображениями, подходящими к случаю. В подстрочных примечаниях указываются варианты прежних изданий, также трапезунтской рукописи.

Что касается изложения и разделения правил, то издатели Синтагмы стараются воспроизвести изложение их в первоначальном виде; Так, напр., правила Карфагенского собора они излагают согласно подлинному латинскому тексту, находящемуся в сборнике Дионисия. Кроме того, согласно трапезунтской рукописи, они вводят разделение правил карфагенских на шесть деяний. В то же время издатели Синтагмы не забывают деления карфагенских правил в Пидалионе и для удобства пользования своим изданием помещают на ряду с своим счислением

счисление Пидалиона. Халкидонского собора пр. 29-е изложено у Ралли согласно Гервету и Беверегию, без позднейших сокращений. Под правилом 30-м того же собора у Ралли приведен отрывок самого деяния, из которого образовано правило. В изложении правил св. отец Синтагма Ралли держится Пидалиона и изданий, с ним согласных (*Никольский*, Греч. Кормчая, стр. 74—76. 78. 80. 86—90).

7) Новейший издатель греческого текста канонов есть Иоанн (Джиованни) Питра, кардинал римской церкви, подаривший каноническую науку своим изданием: *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, t. I-II, Romae 1864.

Издание Питры было плодом его многолетних кропотливых изысканий и работ над рукописным материалом в различных библиотеках рукописей. Богатство собранного им материала изложено в подстрочных указателях вариантов и в аппарате ученых примечаний, предваряющих и замыкающих каждый канонический памятник. Питра преследует в своем издании исключительно научные цели и старается восстановить канонические памятники в их подлинном виде. Он примыкает своим изданием к изданиям Беверегия и Ралли. Только он располагает канонические памятники в своем издании без группировки их по категориям правил вселенских и поместных соборов и св. отец, а в исторической их последовательности. Краткий текст правил обходит.

Кардинал Питра по своим воззрениям крайний папист. Эта крайность воззрений приводит его к односторонним суждениям о достоинствах и недостатках предшествовавших ему изданий, принадлежащих православным грекам. Вследствие этой односторонности, он относится с крайним пренебрежением к Пидалиону, как изданию, не уважающему текста соборных правил и наполненному невежественных суждений (вероятно, разумеются суждения о главенстве папы), а издателя

Синтагмы, Ралли, награждает за его ученый труд пожеланием, чтобы он присоединился к католической церкви (*Никольский*, Греч. Кормчая, стр. 5. 28).

Каноны в западной церкви

Каноны в западной церкви. Западная церковь в период вселенских соборов жила общою нераздельною жизнью с церковью восточной. Естественно, поэтому, что источники права, действовавшие в восточной церкви, должны были иметь силу и в западной церкви. И это мы видим на самом деле. Не говоря уже о правилах вселенских соборов, которые по самому свойству своему должны были действовать по всей вселенской церкви, — и правила поместных соборов восточной церкви принимались к руководству на Западе. Они помещались во всех местных собраниях правил западной церкви — римских, испанских, галльских и отчасти африканских, как необходимая составная часть, и помещались впереди правил местных соборов. Но все же не все правила восточной церкви признавались на Западе, не все употреблялись в том же составе и изложении, в каком помещались в греческих собраниях. Из правил вселенских соборов большим уважением на Западе пользовались правила первого вселенского собора. По согласному свидетельству западных соборов и пап, правила эти занимали выдающееся положение среди других правил восточных и западных. Они признавались основным церковным законом и помещались большею частью во главе других правил. Конечно, таким уважением обязаны правила никейские тому обстоятельству, что произошли при первом собрании предстоятелей всей церкви, еще в то время, когда почти не было заметно признаков разногласия между восточною и западною церковью. Правила Никейского собора встречаются в западных собраниях во многих особых переводах. Разделение и изложение правил никейских в западных переводах по большей части согласно с греческим текстом. Но в некоторых рукописях, содержащих т. наз. исидоровский перевод галльской редакции, шестое правило изложено в смысле папских притязаний; именно оно начинается: *ecclesia romana semper habuit primatum* и надписывается заглавием: *De primatu ecclesiae Romanae*. Хотя рукописей, содержащих шестое правило никейское в таком изложении, встречается очень не много, однакоже такое изложение было в употреблении в Риме и, конечно, пользовалось сочувствием пап. В этом именно изложении приводили шестое правило Никейского собора папские послы в шестнадцатом заседании Халкидонского собора. Кроме того, в некоторых рукописях к правилам Никейского собора присоединялись правила собора Сардикийского под одного общою нумерацией, так что подписи отцов Никейского собора следовали за правилами сардикийскими. Поэтому не редко на западных сборах и у церковных писателей под именем никейских приводились правила сардикийские. С таким же приращением употреблялись правила никейские и в Риме. Разительным свидетельством тому служит инструкция, предъявленная послами папы Зосимы африканским епископам в 419 году по вопросу о праве римского епископа принимать апелляции на суд африканских епископов. В ней, в основание требования папы, приводились буквально пятое и четырнадцатое правила сардикийские под именем никейских. По справке, наведенной африканскими епископами по подлинному списку никейских правил, принесенному с собора епископом Цецилианом, там не оказалось правил, приведенных римскими послами. То же самое подтвердилось и списками правил никейских, посланными в Карфаген константинопольским епископом Атиком и александрийским Кириллом, вследствие нарочитой просьбы об этом со стороны африканских епископов. По документальном разъяснении этого дела в последующее время сардикийские правила стали помещаться в западных собраниях правил отдельно от Никейских, но не редка с сохранением еще признаков прежнего смешивания их с последними.

Из правил второго вселенского собора встречаются в западных собраниях правил только первые четыре (у Дионисия три, но потому, что второе и третье он излагает нераздельно).

Правил третьего вселенского собора, употребляющихся в восточной церкви, совсем не встречается в западных собраниях правил; вместо них западная церковь сохранила у себя под именем третьего собора послание св. Кирилла александрийского с его двенадцатью анафематизмами против Нестория. Правила Халкидонского собора употребляются в западных собраниях в количестве 27, ибо 28-е правило, уравнивающее в правах цариградского епископа с римским, возбудило протест на самом соборе и не было признано римскими папами, не смотря ни на какие усилия византийского правительства, а последние два правила не помещались и в древних греческих собраниях. Правил Трулльского собора совсем не признает западная церковь — за то, что они осуждают некоторые обычаи римской церкви.

Из поместных соборов восточной церкви западная не признала соборов Константинопольских, бывших при Фотии и ему благоприятных, в 861 и 879 годах. А вместо того западная церковь принимает Константинопольский собор 869 г., бывший против Фотия и не принятый восточною церковью, и считает его восьмым вселенским собором. Правила св. отец восточной церкви то же не приняты к руководству на Западе.

Кроме правил восточной церкви, западная церковь имела много своих правил, изданных на поместных соборах. Некоторые из правил западных соборов, как мы знаем, были приняты в состав церковных правил и в восточной церкви, большая же часть их составляла местно действующее право. Каждая из поместных западных церквей имела правила, постановленные на местных соборах. Путем взаимного общения между церквями местные правила одной церкви сообщались другой и вносились в ее сборники. Так, напр., в собраниях правил испанских помещались правила африканских и галльских соборов, в собраниях галльских помещались правила африканские и испанские. Кроме соборных постановлений очень рано в западной церкви получают руководительное значение в церковной практике папские послания. На основании постановлений Сардикийского собора, предоставившего римскому епископу право высшего суда во всей западной церкви, многие западные епископы из разных стран с половины IV века стали обращаться к римскому епископу за разрешением различных вопросов, возникавших в административной практике. Папы охотно давали наставления по поводу предложенных на их разрешение вопросов и поручали своим вопрошателям, чтобы сообщали их ответы и прочим епископам, как обязательное руководство на практике (напр., послание папы Дамаса к епископу таррак(г)онскому, в Каталонии). В пятом и шестом веках уже соборы западных церквей признавали папские послания обязательными на практике наряду с соборными постановлениями. Естественно, что папские послания, под именем папских декретов, стали вноситься затем и в собрания правил с значением распоряжений, равносильных правилам соборным; с конца пятого века они составляли необходимую составную часть всех собраний правил западной церкви — как общих, так и местных. Сообразно с указанным развитием церковного законодательства на Западе, изменялось и значение термина „канон“. Первоначально слово „канон“ и в западной церкви понималось в том же смысле, в каком и на Востоке: *Canon autem graece, latine regula nuncupatur* по *Grat. D. dist. III*. Потом, с признанием за папскими декретами силы церковного правила, канонами стали называться как соборные постановления, так и папские декреты. *Grat. ad c. 2, dist. III Canonnum alii sunt decreta pontificum, alii statuta conciliorum*. Наконец, когда папские декреты возвысились над всеми прочими источниками церковного права, слово „канон“ получило еще более обширное значение всякого церковного постановления, из какого бы источника оно ни проистекало. *Grat. in princ. dist. III. §: Ecclesiastica constitutio canonis nomine censetur*.

Практическое значение канонов вселенской церкви

Практическое значение канонов вселенской церкви. Каноны вселенской церкви, изданные и утвержденные на семи вселенских соборах, составляют основной источник церковного права, обязательный для всех поместных церквей, входящих в состав православной церкви, и на все времена. Так понимали значение своих канонов сами вселенские соборы — шестой (пр. 2) и седьмой (пр. 1). Так понимала эти каноны и наша русская церковь. Простым и наглядным доказательством этого служит то обстоятельство, что каноны древней церкви составляли главнейшую часть Кормчей книги, которою она управлялась²⁰. Эта точка зрения не отменена и с появлением новейших источников местнорусского церковного законодательства. Духовный Регламент признает основанием церковного управления Закон Божий, в Свящ. Писании предложенный, потом каноны или правила соборные и святых отец. В Прибавлении к Дух. Регламенту о церковном причте говорится, что священникам и диаконам достаточно было бы наставлений, преподанных Апостолом Павлом (Деян. 20. 1 Тим. 3. Тит. 1) если бы они надлежащим образом исполняли их. Но в виду уклонений от этих наставлений со стороны клириков, св. отцы на соборах были вынуждены издать дополнительные правила. То же явление повторилось и с русским духовенством. И вот явилась надобность сочинять „собственные сверх прежних исправления, образом древних отцов, однако же Слову Божию согласныя«. Равно в конце прибавления о монахах делается ссылка на древние церковные правила, помещенные в Кормчей книге. Из этого видно, что изданием Дух. Регламента и Прибавления к нему не имелось в виду устранить древние церковные правила и постановления прежних соборов, а только дополнить их новыми предписаниями в виду современных потребностей русской жизни.

Эта точка зрения сохраняется и в постановлениях, и в практике русской церкви до настоящего времени. В уставе дух. консисторий основаниями епархиального управления и суда называются Закон Божий, в Свящ. Писании предложенный, правила св. Апостолов, св. соборов вселенских и поместных и св. отец (ст. 6). Об употреблении церковных правил в епархиальной практике находится достаточно свидетельств в материалах, относящихся к деятельности московского митрополита Филарета (Сборник, изд. Общ. люб. д. пр. по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения Филарета м. московского, Москва 1883; т. I, стр. 111. 272. 442. 458—9. 466. 473—4. 481. 489. 616. 632—3. 723. 733. 747. 754; т. II, стр. 51—54). Сам Св. Синод в своих постановлениях и указах ссылается на правила древней церкви, как на основания своих постановлений (напр., Уст. кон. ст. 3. 195. Цир. ук. 6 июня 1867 г. № 28. Ук. 26. июня 1867 г. № 30. Ук. 8 янв. 1891 г. № 1). Как пользуется Св. Синод правилами древней церкви в своих постановлениях и решениях, об этом подробнее показано в статье анонимного автора: „Основания решений Св. Синода по духовно-судебным делам“ и в ее продолжении: „Общие начала, какими руководствуется Св. Синод в приложении правил древней церкви („Прав. Обзор. 1874 г., стр. 40—58. 190—215). В „Отчетах обер-прокурора Св. Синода“ правила древней церкви называются основными законами православной церкви; издание их в переводе на русский язык, по мнению обер-прокурора, должно дать твердость духовному суду (Отч. обер-пр. 1836 г., стр. 91, 1837 г., стр. 122, 1838 г., стр. 108). Русское правительство также держится того начала в своем законодательстве по делам церковным, что „всякая вновь предпринимаемая законодательная мера, к какому бы предмету духовного управления и суда она ни относилась, должна быть согласна по духу и сущности с древними вселенскими постановлениями, всегда долженствующими сохранять свою обязательную силу“ (Елагин, Предполагаемая реформа церковного суда, вып. 1, стр. 103). Иногда наше светское правительство в своих указах, адресованных Св. Синоду, прямо указывает на согласие своих постановлений с каноническими

правилами. Из новейшего времени можно указать на указ императора Александра III, от 12 июня 1890 г., Св. Синоду, которым он заявляет о своем утверждении составленного Св. Синодом положения об управлении военным духовенством (ср. у проф. И. С. Бердникова, Основные начала права православной церкви, Казань 1902, стр. 383—385).

Но соответствует ли теоретическому учению практика поместных церквей православной церкви? На практике мы видим, что значительная часть правил древней церкви не применяется или применяется не вполне. На практике мы видим, что во всех поместных православных церквах существует много постановлений церковной и светской власти местного происхождения, которые заменяют собою правила древней церкви. И между ними не мало найдется таких, которые значительно отступают от норм древней вселенской церкви. Как же примирить практику с теорией, — с учением об обязательности правил древней вселенской церкви? Прежде всего, нельзя понимать эту обязанность в смысле безусловной неизменяемости и неотменяемости правил древней вселенской церкви для последующего времени. Характер неизменности принадлежит только таким определениям соборов, которые касаются догматов веры. Это ясно выражено в самых постановлениях соборных. „Вера всех в церкви Божией прославившихся мужей, — говорит 1 правило Трулльского собора, — да пребывает до скончания века непоколебимою“. Относительно же постановлений соборных, касающихся церковной дисциплины, сказано: „Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменяти (точнее: подменивать — *παράχαράττειν*) или отменяти (точнее: отвергать — *ἀθετεῖν*) или кроме предложенных правил приимати другие с подложными надписаниями составленные некими людьми, дерзнувшими корчемствовати истиною“ (Трул. 2). По справедливому объяснению † Иоанна, епископа смоленского (Курс церк. законов. т. II, стр. 343—344), указанным правилом Трулльского собора порицаются и запрещаются произвольные действия частных лиц или отдельных церквей властей, проявляющиеся в извращении или отвержении правил, а не исключается возможность закономерной деятельности церковной власти по усовершенствованию норм церковной жизни или приспособлению к новым обстоятельствам общественной жизни. Что Трулльский собор не представлял соборных постановлений не подлежащими изменению, — это видно из постановлений его самого, в которых нередко предлагаются новые нормы в замену норм, которые были постановлены прежде другими соборами (ср., напр., Неок. 15 с Трул. 19; Карф. 50 с Трул. 29; Апост. 5. 51 с Трул. 12; Аак. 10 с Трул. 6. 40). Указанное отличие норм церковной дисциплины, как норм, допускающих изменение, от догматов веры, как норм, не подлежащих изменению, было до такой степени общеизвестным и общепризнанным, что оно было принято и в светское византийское законодательство. *Quatuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges obseriamus*, говорится в 131, сар. 1 новеллы Юстиниана. Это положение принято и в Номоканон Фотия (Ш. И, с. 2). Но с другой стороны и изменимость церковных правил нельзя считать беспредельною. Правила церковные далеко не одинаковы между собою по своей важности для организации церкви и церковной дисциплины. Есть правила очень маловажные, почти безразличные, напр., правила о времени сознания повременных соборов епископов (V-го всел. соб. 5-е и VI-го всел. соб. 8-е). Перемена таких правил не может представлять никаких затруднений. Есть правила, носящие на себе печать исторических обстоятельств жизни церкви, напр., правило 15-е Неок. соб. о том, что в городе не может быть более семи диаконов; не удивительно, что оно было потом отменено Трулльским собором (пр. 16) есть правила, имеющие существенное значение в строе церковной жизни, находящиеся в тесной связи с догматическим учением о церкви и ее полномочиях. Такие правила, конечно, не могут подлежать перемене, как и самые догматы, на которых они опираются. Большая часть таких норм указана еще в учении Основателя и Главы церкви Христа Спасителя и Его Апостолов. К

таким основным нормам церковного порядка относятся след.: церковь есть общество отличное от государства по своему происхождению и по своим задачам. Она есть происхождения непосредственно божественного; имеет своей задачей устроить блаженное состояние людей в будущем небесном царстве Христовом. Она есть общество организованное, получившее свою основную организацию не от государства, а от своего Основателя — Христа. Главным условием этой организации служит богоустановленная церковная иерархия; ей принадлежат законодательственные, правительственные и судебные полномочия в церкви *jure divino*. Церковь едина для всей вселенной. Она делится на поместные церкви, пользующиеся автономией в своих внутренних делах. Поместные церкви суть только части церкви вселенской и должны находиться в тесном органическом общении между собою. Христианские общины, отделившиеся от единения с церковью вселенской по той или другой причине, находятся вне церкви; они секты и могут войти в каноническое общение с церковью по уничтожении причины их отделения от церкви установленным для этого чином. Крещение есть дверь в церковь для евреев, магометан и язычников, а секты христианские принимаются в церковь посредством миропомзания или покаяния, за немногими исключениями. Христианская община делится на два класса — клир и мирян. Христианская община не может organizоваться без епископа. Высшая власть в церкви принадлежит собору епископов — поместному или вселенскому, т. е. собранию представителей всех поместных церквей. Члены клира живут по особым установленным для них правилам. Епископ поставляется собором епископов, а низшие клирики епархиальным епископом. Члены церкви, презирающие церковный порядок жизни и не покоряющиеся увещаниям церковной власти, подлежат исключению из состава церковного общества и пр. Все такие и подобные им по важности нормы церковной дисциплины не подлежат изменению никакой церковной власти, хотя бы и вселенского собора. Есть еще церковные нормы, связанные с нравственным христианским учением, напр., норма о брачной жизни клириков, о повторяемости брака для мирян, о брачном разводе и т. д. Этого рода нормы допускают изменения, как показывают правила церковные (Апост. 5, Карф. 4, 34, VI-го всел. соб. 12. 13. 48) и практика. Тем не менее вопрос о степени их изменчивости не может быть решаем произвольно и легкомысленно, а только применительно к положительным нормам, выразившимся уже в церковных правилах. Вообще, при всяких отступлениях от церковных правил или дополнениях их, предпринимаемых церковною властью поместной церкви, следует обращаться за советом и руководством к тем же правилам древней вселенской церкви. Правила эти составлены при таких счастливых обстоятельствах церковной жизни, которые уже не могут повториться в истории церкви. Поэтому их по всей справедливости можно считать точным выражением духа Христова учения о церковной дисциплине и разума церкви, руководимой в своих постановлениях Духом Божиим; ибо, — по выражению отцов седьмого вселенского собора (пр. 1), — все они (соборы и св. отцы) от „единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили“.

В каких же формах может закономерно выразиться отступление от церковных правил, изданных в период вселенских соборов? Во-первых, в форме дополнительного законодательства поместных церквей. История церковного законодательства показывает, что греко-восточная церковь после периода вселенских соборов пополняла источники церковного права синодскими постановлениями патриарших синодов. Известно также, что и в настоящее время все поместные церкви православного Востока имеют свои дополнительные источники церковного права местного происхождения и характера. Такая правообразующая деятельность поместных церквей считается вполне законною. Основание для признания за поместными церквами права законодательной деятельности, кроме потребности времени, можно находить в тех правилах вселенского канона, которые позволяют поместным церквам жить и действовать по местным

обычаям (II-го всел. соб. 2; III-го всел. соб. 8; IV-го всел. соб. 28. 30; VI-го всел. соб. 39. Вас. в. пр. 1). Здесь под обычаем можно разумеать не только нормы, установившиеся путем практики, без положительного законодательства, но и законные постановления поместной церкви, изданные формальным образом. Заняв положение, параллельное обычаю, нормы права поместной церкви в своем развитии должны руководствоваться началами, регулирующими отношение обычая к положительному церковному праву. Местное церковное законодательство должно считать прямою сферой своей деятельности пробелы в правилах древней церкви. Затем оно может быть вынуждено современными обстоятельствами издать постановления, отступающие от правил Церкви. Подобные отступления могут быть терпимы (напр., Амост. 5. Карф. 4. 34. VI-го всел. соб. 12. 13), если делаются не легкомысленно, а по нужде, ради пользы церковного общества. Они не выражаются отменой норм древних церковных правил, а составляют терпимые отступления от них. Они подлежат оценке с точки зрения правил древней церкви. Чем ближе к последним по своему духу они будут, тем выше будет их каноническое достоинство. Подобные отступления могут не нарушать общения между поместными церквами.

Во-вторых, отступление от правил древней церкви может выразиться в снисходительном применении в пастырской практике требований древних церковных правил. Этот способ применения древних правил был допущен уже самими этими правилами и называется технически *σίκωνοία* (Вас. в. пр. 1. 3. 47. VI-го всел. соб. 37. 102). Оно применялось еще с древних времен в практике наложения церковной епитимии и принятия в церковь еретиков и раскольников. Ныне приложение этого приема имеет гораздо более обширные пределы в церковной дисциплине. Так, напр., в древней церкви даже до шестого вселенского собора верующие обязаны были посещать богослужение часто, во все воскресные и праздничные дни (VI-го всел. соб. 80), под угрозой церковного наказания; ныне же они приглашаются к праздничному богослужению возможно чаще. Равным обр. требование соблюдения постов (Апост. 69. VI-го всел. соб. 56) ныне смягчено в очень значительной степени. Понижение этих и подобных требований церковной дисциплины для настоящего времени делается из снисхождения к слабости человеческой, в надежде на милосердие Божие, Который может помиловать кающегося члена церкви за одно слово, за один вздох искреннего раскаяния (еписк. *Иоанн*, Курс цер. законоведения, т. I, стр. 17—34; т. II, стр. 343—4. Проф. *Н. Е. Соколов*, Из чтений по церковному праву, Москва 1874, стр. 145—162. † проф. *В. Ф. Купарисов*, О церковной дисциплине, Сергиев-Посад 1897, гл. I-III, Проф. *И. С. Бердников*, К вопросу о церковной дисциплине, Казань 1902).

Проф. И. Бердников

Каноны церковные

Каноны церковные (canones ecclesiastici). Каноны называются церковные законы, которыми устанавливается в церкви внешняя жизнь верующих и все то, что нужно для сохранения в ней надлежащего порядка и для достижения цели, ради которой она существует. В смысле общего, обычного и соответствующего преданию порядка слово „канон“ употреблено несколько раз Никейским собором 325 г.

Правила древнейших соборов не могли быть называемы каноны потому, что самые соборы составлялись в ограниченных пределах какой-либо провинции или страны и не претендовали на соблюдение их во всех других христианских странах; между тем со словом „канон“ в древнецерковном словоупотреблении соединялось понятие обще-церковной нормы, одинаково обязательной для всех христианских общин и всеми одинаково признаваемой. С тех пор как, благодаря первому христианскому императору Константину вел., состоялся первый вселенский собор, и постановления этого собора, утвержденные императором, были приняты в руководство всею христианскою церковью, к отдельным соборным постановлениям стали прилагать название канонов. С IV до IX века идет ряд соборов, на которых при свободе, предоставленной действиям церковной власти, — обсуждается обширный и разнообразный круг предметов церковного управления и дисциплины, и определения соборов получают общеобязательное для всех членов церкви значение положительного закона. Постепенно образуется основной церковный канон, и на соборе Трулльском 692 года, а потом на VII вселенском 787 года утверждается полный его состав и определяется каноническое значение различных памятников церковного законодательства. Светская верховная власть своим признанием и утверждением сообщает канонам церкви авторитет государственных законов и сопровождает их нарушение юридическими последствиями в гражданском обществе, являясь охранительницею церковного законодательства. „Церковные каноны, — говорится в законодательстве императора Юстиниана (в конституции 530 года), — имеют такую же силу в государстве, как и государственные законы“; „что запрещают они, — то запрещают и законы“. Тех же принципов держалось и позднейшее законодательство. Общим принципом государственного законодательства не только в делах церковных, но и в делах светских, служило правило, что вообще светские законы должны следовать церковным канонам и что они теряют свою силу, если противоречат установленным церковью догматам. Впрочем, церковные постановления, не находящиеся в необходимой связи с основными канонами церковными, могли быть изменяемы или отменяемы светскою властью, и обыкновенно такие изменения и отмены были делом весьма обычным, против которого церковь никогда не протестовала, но возможности противоречия законов светских церковным канонам все-таки не допускалось. Это было общим принципом светского законодательства. Такое положение дела показывает, что церковные правила или каноны вообще в греко-римской империи имели больший авторитет, чем светские законы. С юридической точки зрения это впоследствии объяснялось тем, что светские законы имеют только одну санкцию — государственную. Так объясняют дело Вальсамон и Властарь. „Необходимо, — говорит Властарь, — чтобы каноны имели больше силы, чем законы, ибо законы составляются только царями и от них получают свою силу, между тем как каноны составляются по мысли и стараниям св. отцов и по воле тех же царей и утверждаются ими“. Так понималось сравнительное значение церковного и светского законодательства до самого падения византийской империи. Что касается современной церковной практики, административной и судебной, то она в редких случаях обращается к древнему канону, как к источнику; действительным основанием для практики в вопросах

управления и суда служат различные указы, определения Синода и гражданские уставы.
М. Красножен

Каноны церковные

Каноны церковные (собрания их). Греческое слово *κανών* в первоначальном (материальном) смысле означало прямую палку, которая служит для опоры, или для измерения и взвешивания (как коромысло у весов), или для проведения прямой линии, или для уравнивания плоскостей (как линейка, угольник); в позднейшем и переносном смысле оно получило значение образца, руководства, правила (*regula*); наконец, в церковной терминологии, первый пример которой встречается в одном из посланий Ап. Павла ([Галат. 6:15.16](#)), слово это стало означать правило христианской веры и жизни и в особенности — дисциплинарные постановления церковных соборов, в отличие, с одной стороны, от догматических соборных определений (*ὄροι δόγματα*), с другой — от светских или гражданских законов (*νόμοι, leges*). Со времени Никейского соб. 325 года, издавшего 20 дисциплинарных правил, т. е. таких определений, которые относились не к вероучению, как установленный тем же собором против Ария догмат о божестве И. Христа, а к разным сторонам церковной дисциплины, или внешнего церковного порядка, слово *κανών* стало применяться к отдельным дисциплинарным определениям соборов. В первые три века под каноном разумелось вообще все то, что для церкви служит руководящею нормой, как согласующееся с преданием; но не было примера, чтобы постановления какого-либо отдельного собора были названы канонами. Следующие за Никейским вселенские соборы Константинопольский 381 года, Ефесский 431 года и Халкидонский 451 года, кроме установления догматов вероучения, постановляли также правила для регулирования внешнего церковного порядка, т. е. каноны. Император Юстиниан окончательно придал канонам четырех вселенских соборов значение общеобязательных церковных норм, предписав почитать догматы, установленные на четырех соборах, как Свящ. Писание, каноны же соблюдать наравне с императорскими законами. Следующий вселенский собор 553 года, состоявшийся при Юстиниане, равно как 6-ой вселенский собор, собиравшийся в 680 году при Константине Погонате, занимались исключительно догматическими вопросами и никаких дисциплинарных канонов после себя не оставили. Пробел этот был восполнен созванным в 692 году (императором Юстинианом II Ринотметом) собором, обыкновенно называемым Трулльским, так как он заседал *ἐν τρούλλῳ*, т. е. в зале императорского дворца со сводами (он же не редко называется пято-шестым и просто шестым). Трулльский собор, как созывавшийся специально для установления дисциплинарных канонов, издал их более, чем все вселенские соборы вместе взятые, включая сюда и каноны 7-го вселенского собора (Трулльский собор издал 102 пр., тогда как вселенские соборы издали: 1-ый — 20, 2-й — 7, 3-й — 8, 4-й — 30 и 7-й — 22 пр.). Только названные 7 вселенских соборов признает православная церковь.

Кроме вселенских соборов, каноны были установлены и на некоторых т. наз. поместных соборах (*τοπικαὶ σύνοδοι*). Каноны поместных соборов [первоначально имели значение только в тех церквях, пастырями которых они были составлены: но так как основания церковной жизни были тогда повсюду одинаковы, то впоследствии каноны некоторых поместных соборов были признаны обязательными для всей церкви. Такое значение получили соборы: Анкирский 314 года, издавший 25 канонов, Неокессарийский 314 года, издавший 15 канонов, Антиохийский 341 года, издавший 25 канонов, Сардикийский 344 г., издавший 20 канонов, Гангрский (362—370 г.), издавший 21 канон, Лаодикийский (343—381 г.), издавший 60 канонов, Карфагенский 419 года, под именем которого в афинской Синтагме помещены 133, а в славянской Книге правил 147 канонов, принадлежащих соборам — Карфагенским 390, 397, 401, 402, 405 годов, Иппонскому 393 года и др., Константинопольский 861 года, издавший 17 канонов, и Константинопольский 879 года, издавший 3 канона.

Несколько канонов было составлено не соборами, а отдельными отцами церкви, которые писали их обыкновенно в виде ответов на вопросы, кем-либо предложенные. Эти ответы или пастырские послания сначала имели значение частного мнения или местного распоряжения; но Трулльский соб. 692 года усвоил им значение правил обязательных, наравне с правилами соборными. 2-м правилом Трулльского соб. такое значение дано правилам св. Дионисия александрийского († 265 г.), Григория неокесарийского († 270), Петра александрийского († 311 г.), Афанасия александрийского († 373 г.), Василия вел. († 379 г.), Тимофея александрийского († 385 г.), Григория Богослова († 389 г.), Амфилохия иконийского († 395 г.), Григория нисского († 395 г.), Феофила александрийского († 412 г.), Кирилла александрийского (И 444 г.), Геннадия константинопольского († 471 г.); впоследствии сюда же отнесено послание Тарасия константинопольского к папе Адриану († 809 г.).

Кроме того, Трулльский собор включил в число канонов правило Константинопольского соб. при патриархе Нектария 394 г., а также постановление Киприана карфагенского и бывшего при нем Карфагенского соб. 255 г.

Во главе всех канонов Трулльским собором поставлены правила, „преданные именем святых и славных Апостолов». Апостольские правила представляют собою кратко сформулированные дисциплинарные нормы, обыкновенно с обозначением того дисциплинарного наказания, которым должны быть подвергаемы нарушители этих норм. По своему содержанию многие Апостольские правила могут быть рассматриваемы, как выражение древнейшего предания, непосредственно связанного с апостольским временем, но нельзя отрицать и того, что некоторые из них принадлежат, — без всякого сомнения, — не апостольскому, а позднему времени. Апостольские правила первоначально не были известны всем церквам в полном своем составе и сохранялись в разных церквах по частям. О времени происхождения дошедшей до нас редакции Апост. правил существуют различные мнения, причем спорным является вопрос о взаимном отношении между правилами Апостольскими и правилами Антиохийского соб. 341 г., имеющими между собою большое сходство. По всей вероятности, Антиохийский соб. заимствовал некоторые свои постановления из Апостольских правил. Вообще, надо сказать, что составление сборника Апост. правил принадлежит не одной руке и эпохе; это видно уже из того, что в первоначальном сборнике церковных правил, переведенном Дионисием малым в конце V века на латинский язык, содержалось только 50 правил. Но уже во второй половине следующего столетия автор систематического сборника церковных правил Иоанн Схоластик знал все ныне принятые восточную церковь 85 Апостольских правил. Трулльский собор признал их каноническими также в количестве 85. С этого времени Апост. правила занимают первое место в составе канонического кодекса восточной церкви.

Что касается соборных канонов, то на Востоке канонический материал первоначально собирался без всяких попыток систематизации, в хронологическом порядке, причем делалось то отступление от строгой хронологии, что каноны Никейского соб. ставились на первом месте, хотя Анкирский и Неокесарийский соборы собирались и издали свои каноны раньше Никейского.

Первый систематический сборник в восточной церкви относится к началу VI века. О нем упоминает в предисловии к своему сборнику Иоанн Схоластик. Сборник этот был разделен на шестьдесят титулов и содержал каноны: апостольские, первых четырех вселенских соборов и поместных, до Сардикийского включительно; канонов св. отцов в нем не было. По примеру этого сборника, сделал такой же, т. е. систематический, свод общепризнанных церковных правил Иоанн Схоластик, бывший сначала адвокатом (отсюда его прозвание — Схоластик), а впоследствии пресвитером антиохийским и (с 557 г.) патриархом константинопольским († 578

г.). Около 550 г., в бытность антиохийским пресвитером, он составил систематический канонический сборник, носящий заглавие: συναγωγή κανόνων ἐκκλησιαστικῶν εἰς ν' τίτλους διηρημένη, т. е. собрание церковных канонов, разделенное на 50 титулов. К тому каноническому материалу, который содержался в прежнем сборнике (в 60 титулах), Иоанн Схоластик прибавил два канонические послания (2-е и 3-е) Василия в. к Амфилохию, разделив их на 68 правил. Эта прибавка сообщила прежнему каноническому кодексу греческой церкви местный характер, так как канонические послания отцов восточной церкви были неизвестны на Западе так же, как на Востоке были неизвестны декреты римских пап. В своем сборнике Иоанн Схоластик расположил правила не по порядку соборов, а по сходству содержания канонов, разместив весь канонический материал под 50 рубриками или титулами. Сборник этот был во всеобщем употреблении на Востоке, а также известен был и на Западе.

Вскоре после сборника Иоанна Схоластика появился в Константинополе новый сборник канонов: Ζύνταγμα κανονικόν в 14 титулах или отделах, с подразделением каждого отдела на главы. Автор этой канонической Синтагмы неизвестен. В сравнении с трудом Иоанна Схоластика, этот сборник имеет преимущество как в материальном, так и в формальном отношении. Кроме 85 Апост. правил, 10 соборов и 2-х канонических посланий Василия в. (разделенных на 68 правил), принятых Схоластиком, неизвестный автор нового сборника внес в него деяния и каноны собора Карфагенского 419 г., определение Константинопольского поместного собора, бывшего при патриархе Нектарии в 394 г., еще одно послание Василия в. (разделенное на 16 правил), а также каноны других отцов церкви. В формальном отношении сборник имеет то преимущество, что соединяет выгоды систематического и хронологического порядка изложения канонов. Автор разделил свой сборник на две части — систематическую и хронологическую; в первой он не приводит полного текста канонов, а только цитирует их цифрами; таким образом эта часть является указателем ко второй части, где приведен полный текст канонов в хронологическом порядке. Время составления сборника неизвестно, но надо полагать, что он появился после Иоанна Схоластика († 578 г.) и раньше Трулльского соб. 692 г. В IX веке каноническая Синтагма в XIV тит. была дополнена канонами позднейшего происхождения, а именно канонами соборов Трулльского 692 г., Никейского II (7-го вселенского) 787 г., Константинопольского т. наз. Двукратного 861 г. и Константинопольского в храме св. Софии 879 г. Труд дополнения усвоится знаменитому константинопольскому патриарху Фотию²¹.

Одновременно с полным кодексом, в греческой церкви развивался другой — сокращенный кодекс, так наз. синопсис, в котором каноны излагались не в первоначальном полном тексте, а в кратком извлечении. Не представляя той обширности, которою характеризуется полный кодекс, «синопсис» был очень удобен при применении его на практике, и вследствие этого достиг общего распространения. Составление „синопсиса“ не было делом одного лица: „синопсис“ образовывался постепенно, по мере роста полного текста церковных правил. На некоторых из дошедших до нас списков синопсиса сохранились имена лиц, бывших, по всей вероятности, авторами тех редакций, которые носят их название (синопсис Стефана ефесского, Симеона магистра). Для нас „синопсис“ церковных правил важен потому, что, — снабженный в XII веке толкованиями известного канониста Аристина, — он положен был в основание нашей печатной Кормчей.

Из позднейших канонических сборников восточной церкви наиболее известны: Алфавитная Синтагма греческого иеромонаха Матфея Властаря, изданная в 1335 г. В начале помещено обширное предисловие, содержащее исторический обзор источников церковного права; затем следует Синтагма, разделенная на 24 отдела, по числу букв греческой азбуки; каждый отдел, в свою очередь, делится на столько глав, сколько имен, начинающихся с известной буквы. Всех

глав в 24 отделах 303. Здесь приведены сначала каноны, относящиеся к предмету содержания главы, потом соответствующие гражданские законы.

Весьма большое количество дошедших до нас рукописей Синтагмы Властаря указывает на самое широкое распространение ее во всем православном мире. С XV века она делается известною и в России.

Сборник Константина Арменопула (номофилакса и судьи в Фессалониках), под заглавием: ἐπιτομὴ τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, составленный около 1345 г. и разделенный на 6 отделов (1-й о епископах; 2-й о пресвитерах, диаконах и иподиаконах; 3-й о клириках; 4-й о монахах и монастырях; 5-й о мирянах; 6-й о женщинах), в которых помещен сокращенный текст церковных правил, к ним относящихся. Сборник этот представляет собою дополнение к главному сборнику того же автора, известному под именем Шестокнижия или руководства к познанию гражданских законов (ἑξάβιβλος, πρόχειρον νόμων). Πηδάλιον, что совершенно равно русскому названию: книга Кормчая. Это название взято с символического изображения церкви в виде корабля, управляемого среди волн житейского моря правилами св. Апостолов, соборов и отцов церкви. Символ этот, встречающийся уже в христианских катакомбах II и III столетий и объясненный в Апостольских Постановлениях (кн. III, гл. 58), изображен на обороте заглавного листа книги с подробным объяснением. Пидалион представляет собою официальное издание константинопольской церкви, состоявшееся по распоряжению константинопольского патриарха и напечатанное в Лейпциге в 1800 г. Издание этой книги было вызвано многими неисправностями бывших до того времени в употреблении рукописных сборников церковного права. Составителями Пидалиона были монах Агапий и иеромонах Никодим; труд их, по распоряжению патриарха и его синода, просмотрен и исправлен был учителем и проповедником Дорофеем. В состав Пидалиона вошли церковные правила, изложенные на древне-греческом языке, с толкованиями Зонары и Вальсамона, частью Аристина, изложенными на новогреческом диалекте, и, кроме того, каноны Иоанна Постника (582—595 г.), Никифора Исповедника (806—815 г.) и Николая Грамматика (1084—1111 г.), имевшие большое практическое значение в восточной церкви. Из гражданских законов взяты только совершенно согласные с церковными канонами и помещены в виде примечаний к последним. В конце Пидалиона помещено несколько статей церковно-юридического содержания. В 1841 г. вышло 2-е, а в 1864 г. 3-е издание Пидалиона.

Так назыв. афинская Синтагма представляет собою новейшее частное издание источников права восточной церкви, предпринятое в Афинах (1852—1859 г.) президентом афинского кассационного суда (ареопага) Раллисом и адвокатом и профессором Потлисом. Труд Раллиса и Потлиса, носящий название σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων..., заключает в 6 томах все памятники церковного права восточной церкви, а именно в 1-м томе — Номоканон Фотия, во 2-м — правила Апостольские и семи вселенских соборов с толкованиями Зонары, Аристина и Вальсамона; в 3-м — поместные соборы; в 4-м — канонические послания св. отцов, в 5-м — постановления византийских императоров и решения патриархов, и в 6-м — алфавитную Синтагму Матфея Властаря. Характер этого издания не практический, а научно-исторический.

М. Красножен

Канон, как правило монастырской жизни

Канон, как правило монастырской жизни. — Кроме общего значения церковной нормы вообще, слово „канон“ имеет несколько значений более частного характера. К числу таких значений относится значение нормы монастырской жизни. В таком значении слова „канон“ употребляется в аскетических сочинениях и в жизнеописаниях аскетов, напр., в жизнеописании св. Иоанна Пустынника, составленном Кириллом скифопольским гл. 3: τὸν κανόνα τῆς λαύρας, в сочинении Иоанна Мосха, Луг духовный, гл. 192: κανόνες τοῦ μοναστηρίου, в жизнеописании св. Саввы — τοῦ κοινοβιακοῦ κανόνοσ (Дюканж). Замечательно также, что в западной церкви монашеская жизнь называется *vita regularis*.

Канон — епитимия. — Другое значение частного характера, усвоенное слову канон, составляет значение меры церковного наказания — епитимии. В таком значении канон нередко употребляется в церковных правилах, напр., у Василия великого пр. 83: „волхвующие да подлежат правилу шестилетия“ (ὕπὸ τὸν κανόνα τῆς ἑξαετίας), в 54 пр. Трулльского собора назначается за незаконные браки в близких степенях родства правило семилетия (ὕπὸ τὸν τῆς ἑπταετίας κανόνα), т. е. епитимия лишения причащения св. таин в течение семи лет. Дюканж указывает и другие цитаты. Отсюда и сборник покаянных правил, усвояемый Иоанну Постнику, иногда называется κανονικὸν Ἰωάννου μονάχου, напр., в рукописях, указываемых Ламбецием, и в ответах константинопольского патриарха Николая на вопросы афонских монахов (отв. 11; см. Ралли, Синтаγμα IV, стр. 425). Каноник. Выше (стлб. 268—271) мы уже заметили, что канон в обычной жизни древних греков значил между прочим, список лиц, принадлежащих к известному классу общества. Это значение было усвоено слову „канон» и в церковной жизни. Здесь оно употреблялось в значении списка лиц служащих церкви, в значении каталога клириков, состоявших при епископской кафедре. Выражение правил — ὁ τοῦ κανόνα (Ант. 2. 11), или ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος (Ник. 16. 17) равнялось выражению: ὁ τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ (Апост. 8. 17. 18), а это значило: состоящий в списке лиц служащих церкви. Это выражение, также выражение κανονικός (Лаод. 15. Вас. в. пр. 6) было однозначуще с выражением — клирик (Ник. пр. 17). Название каноник для лиц, служащих церкви при кафедре епископа, было усвоено и в западной церкви, как эти видно из правил некоторых соборов — Арвернского 535 г. пр. 15, Турского 567 года пр. 12, из сочинений Григория турецкого (lib. X, с. 31, п. 16) и пр.

Там оно удерживается и до сего времени, тогда как на Востоке оно вышло из употребления. На Западе это название в течение времени получило некоторые особые оттенки в своем значении в связи с постановлениями о жизни клириков. Известно, что в западной Церкви блаж. Августин ввел общежития для клириков, находящихся при епископской кафедре, и обязал духовенство жить в этих общежитиях по правилам монашеским, без формального произнесения монашеских обетов. Этому примеру стали подражать и другие епископы, а впоследствии нововведение Августина было поддержано соборными постановлениями и законами светской власти. Посему „канониками“ стали называться духовные лица, ведущие канонический образ жизни, т. е. живущие в общежитии при епископской кафедре (см. „Каноническая жизнь“ ниже). Это можно видеть из следующих постановлений. Собор Верненский 755 г. пр. 11 постановил:

De illis hominibus, qui dicunt, quod se propter Deum tonsurassent, placuit, ut in monasterio sint sub ordine regulari, aut sub manu episcopi sub ordine canonico, т. е.: „относительно тех людей, которые, как они говорят о себе, приняли пострижение ради Бога, угодно собору, чтобы они или находились в монастыре в чине монашеском, или же под надзором епископа по правилам жизни канонической“. Также по закону Карла великого 805 гл. 9: Ut omnes clerici unum de duobus eligant, aut pleniter secundum canonicam, aut secundum regularem institutionem vivere debeant; т. е.: „все клирики должны выбрать одно из двух — или жизнь каноническую, или жизнь по правилам монашеским“. Потому, когда X — XII в. общежития клириков стали выходить во многих местах из употребления, явилось различие каноников регулярных от мирских (canonici regulares, живущие по правилам общежития, в отличие от тех, которые жили отдельно по себе — canonici saeculares). Впоследствии времени это различие уже потеряло силу в виду необязательности для высших членов епископских капитулов вести жизнь в общежитиях. Только низшие члены кафедрального клира до поры продолжали жить в общежитии при кафедре епископа, под именем canonici domicellares. Различались еще каноники сверхштатные,

определяемые в ожидании освобождения штатного места в епископском капитуле: они назывались *exspectarii*. Таким образом канониками в западной церкви назывались и называются члены епископского капитула. Некоторые из них несут особые служения по отправлению богослужения и по управлению епархией и поэтому носят особые почетные названия; рядовые же каноники остаются с общим своим названием. На таком положении остаются каноники и по законам, действующим у нас в России (Устав иностр. испов. 1896 г., ст. 25. 135).

Проф. И. Бердников

Каноникон (κάνονιχοῦν). Этим термином назывались в греко-восточной церкви разного рода вещественные пожертвования, добровольно приносимые верующими в храм и дом епископа под именем начатков. В Ветх. Завете, как известно, на содержание первосвященника и священников, совершавших богослужения в храме, была назначена десятая часть десятины, которую должны были доставлять колену Левиину прочие колена народа израильского ([Лев. 27:20-32](#). [Числ. 18:21. 26. 28. 31](#)). Кроме того в пользу священников поступали приносимые израильтянами к алтарю начатки, т. е. первые плоды полей и садов, первые порождения домашнего скота ([Числ. 18:12-17](#). [Исх. 22:29](#)), а также все, что приносилось к алтарю по обету или по обычному порядку в приношение хвалебное, в приношение за грехи и в жертву повинности ([Числ. 18:9. 14](#). [Лев. 5:7. 6. 8. 34. 7. 7](#)). В Новом Завете постановления закона Моисеева о десятине и о жертвенных приношениях потеряли свое значение за отменой жертвоприношений. В Новом Завете уместны только добровольные приношения того, что нужно для совершения евхаристии и отправления богослужения и на содержание храма и служащего в нем духовенства. И эти приношения усердно делались первенствующими христианами. То, что было нужно для совершения евхаристии и богослужения — хлеб, вино, елей, ладан и пр., — приносилось в храм и отдавалось совершителям богослужения. А то, что было нужно для содержания храма и духовенства, доставлялось в дом епископа (прав. Апост. 3, 4; Карф. 46; Феоф. 4; VI-го всел. соб. 28. 59. 99. Пост. Ап. II, 25; VIII, 30. 31). В числе последних приношений были и денежные пожертвования — как регулярные, так и экстренные ([1 Кор. 16:1. 2](#). Тертуллиана Apol. с. XXXIX. [Деян. Ап. 2, 45. 4, 34—37. 5, 1—4. 11, 29. 30](#)). Все, что приносилось христианами в церковь или в дом епископа, составляло в своей совокупности одно целое — церковное достояние; оно находилось в заведывании и распоряжении епископа. Оно употреблялось частью на украшение храма и устройство богослужения, частью на пособие нуждающимся членам церковной общины и частью на содержание духовенства.

Выдача денег и вещественных предметов членам клира носила характер вспоможения и производилась только нуждающимся ([1 Кор. 9. 15](#). Прав. Ап. 41. 59). Назначение вспоможения духовным лицам зависело от епископа (Прав. Ап. 41. 59. Пост. Ап. II, 25—27; VIII, 30. 31). С течением времени добровольные пожертвования, соответствовавшие ветхозаветным начаткам, превратились в обязательный сбор духовенства с прихожан необходимых средств содержания (Гангр. 7. 8. Злат. беседа 4 на [Ефес.:34](#) бес. на Матфея. Justiniani Cod. lib. 1, и. 7. III de ep. et cler. 39). Когда явились (около V века) приходские церкви в городах и селах под управлением пресвитеров, причт таких церквей, естественно, стал пользоваться правами на содержание от прихожан, подобными тем, какие прежде безраздельно принадлежали епископу. На так как приход сельский и городской и после приобретения им известной автономии в деле совершения богослужения, таинств и треб церковных не перестал быть в канонической зависимости от кафедры епископа, то эта зависимость служила основанием продолжения и финансовой связи между приходом и кафедрой епископа. Эта финансовая связь выражалась в двух правах кафедры епископа — в праве получать известную пошлину со всякого поставляющегося в ту или другую степень клира и в праве получать с прихожан каждого прихода известный сбор. Пошлина с поставляемых собиралась с каждого поставляемого при поставлении. Сбор же с прихожан собирался ежегодно и лежал на обязанности настоятеля прихода, который и обязан был доставить его в архиерейский дом. Размер того и другого сбора определялся обычаем. Церковные правила не касаются их. Светские же византийские законы считали своим долгом урегулировать их до известной степени. Относительно пошлины с поставляемых есть

постановления уже в законах Юстиниана. Они определяют размер пошлины соответственно доходности места и степени поставляемого (Nov. 123, cap. 3. 16). Затем во второй половине XI века законом Исаака Комнина снова подтверждено запрещение брать с посвящаемых что-нибудь сверх таксы, установленной обычаем. Эта такса обозначена в самом законе, а именно: при поставлении в чтецы одна золотая монета, при посвящении в диаконы и священники по три золотые монеты (Толков. Вальсамона на Номок. т. I, гл. 34). Потом эта такса также рекомендуется к исполнению и патриаршими постановлениями — патр. Михаила и Николая Грамматика (Синтагма Ралли V, 60—61. Толков. Вальс. на 65 пр. Карф.). Подобным обр. таксирован был сбор с прихожан в пользу епископа в законе Исаака Комнина в след. виде: „повелеваем епископу получать ежегодно — от селения, имеющего 30 дымов, одну золотую монету, две серебряных, одного барана, шесть модиев ячменя, девять мер вина, шесть модиев пшеничной муки и 30 кур, от селения, имеющего 20 дымов, — половину золотой монеты, одну серебряную монету, полбарана, четыре модия ячменя, шесть ведер вина, четыре модия пшеничной муки и 20 кур, а с того селения, где десять дымов, брать пять серебряных монет, одного ягненка, два модия ячменя, три ведра вина, два модия муки и девять кур“. Этот закон был повторен в одной из новелл Алексея Комнина. Эти законы рекомендовались к исполнению и в постановлениях патриархов Михаила Керуллария и Николая Грамматика (Толков. Вальс. на Номок. т. 1, гл. 24. — Отв. 59 в Синт. Ралли IV, 491—492). Этот сбор с прихожан в пользу епископа и назывался *κανονίον*, чем указывалось на то, что священник управляет приходом по поручению и в зависимости от епископа и за обладание приходом обязав платить епископу оброк, собираемый с прихожан. Пошлина же, взимаемая при поставлениях, называлась *τὰ συνήθεια*, *τὰ ὑπὲρ χειροτονίας δίδόμενα* — „обычная пошлина, дар, приносимый за хиротонию“ (Толков. Вальс. на Номок. т. 1, гл. 34: Толк. на 65 Карф.; его же отв. 59. Синт. М. Властаря буква X, гл. 28. Постан. Николая Грамматика в Синт. Ралли, т. V, р. 60).

Проф. И. Бердников

Каноническая жизнь (*vita canonica*). Под этим термином понимается образ жизни лиц, записанных в списках служителей церкви. Клирики должны жить по общим правилам христианской нравственной дисциплины, — только они обязываются исполнять их с большей строгостью, чем простые верующие. Чем ближе к временам апостольским, тем менее различия в поведении клириков с жизнью мирян, а чем дальше от эпохи первоначального христианства, тем более смягчения в требованиях нравственной дисциплины от мирян сравнительно с клириками. Повышенные дисциплинарные требования от клириков касаются, напр., посещения богослужения, почитания праздников, соблюдения постов, исполнения обязанности причащения, семейной жизни, частных житейских занятий, участия в общественных делах, участия в удовольствиях и пр. В западной церкви с пятого века выражение „каноническая жизнь“ получила еще особое значение. Главным отличием канонической жизни стало считаться обязанность клириков, состоящих при епископской кафедре, жить вместе в общежитии, устроенном при архиерейском доме, на готовом содержании от этого дома (см. „Каноник“). Это общежитие, конечно, исключало семенную жизнь. Поэтому клирики, хотя и не давали монашеских обетов, но жили по-монашески, под непосредственным наблюдением епископа, заменявшего для них настоятеля монастыря. Это нововведение было вызвано распущенностью нравов духовенства и желанием епископов ослабить или прекратить эту распущенность ближайшим наблюдением над жизнью духовенства. Введение этого обычая общежитий усвоится блаж. Августину, епископу иппонскому. Около 715 года Хродоганг, епископ мецкий, составил особые правила для общежитий клириков, обязывающие клириков вести простой и строгий образ жизни. Вот несколько выдержек из этих правил. „Пусть все каноники спят в одной спальне, — каждый на особой кровати; пусть в ограду общежития не входит никто из мирских, особенно женщина“ (гл. 3). „Пусть после вечернего богослужения никто не ест, не пьет до окончания утреннего богослужения. Пусть все хранят молчание, и никто не говорит с другим, разве в случае необходимости, и при том тихим голосом“ (гл. 4). „Первый стол епископа с гостями и богомольцами. Второй с пресвитерами. Третий с диаконами. Четвертый с иподиаконами. Пятый с клириками прочих степеней. Шестой с аввами или кого пришлет приор. В седьмом утешаются те, кто находится вне стен общежития, в городе: это бывает по дням воскресным или в большие праздники. Трапеза должна идти в должном порядке, точно установленном“ (гл. 21). В гл. 22 расписание порций пищи. В гл. 23 говорится о вине, кому сколько отпускается, с прибавочным замечанием: „если случится, что вина окажется мало, и епископ будет не в состоянии доставить установленную пропорцию, то братья не должны роптать, а должны! с благодарностью Богу принять то, что, им дали“. Каноники должны служить одни другому; никто не может отказываться от обязанности приготовления пищи для братии. По окончании недели брат, отправлявший обязанность повара, должен вымыть и вычистить кухонную посуду и сдать ее на руки хранителю кладовой в целости и в опрятном виде (гл. 24) и пр. Канонический образ жизни кафедрального духовенства в указанном смысле был утвержден законами Карла великого, а собором Аахенским 817 года был сделан обязательным для всего духовенства не только кафедрального, но и состоящего при других церквях, если оно по количеству достаточно для устройства общежития. Однако же эти предписания исполнялись во всей силе не особенно долгое время. С умножением материальных средств архиерейских домов, с десятого века стали выдавать высшему кафедральному духовенству содержание на руки и оно стало жить самостоятельно. При кафедре епископа в общежитии оставались каноники низших степеней под именем *canonici domicellares*. Но и эти

последние, конечно, желали уйти из общежития и постепенно достигли своего желания, также получивши право пользоваться от архиерейского дома известными, несколько меньшими пайками содержания (*praebendae minores*). В настоящее время от прежних общежитий кафедрального духовенства в западной церкви осталась только обязанность для него в установленное время являться в кафедральный капитул для участия в общем пении, совершении положенного по уставу богослужения и в благочестивых упражнениях. На Ватиканском соборе 1860 года выражено было желание опять заводить по епархиям общежития для духовных лиц, не занимающих никакой должности, чтобы они вместе жили, молились и предавались ученым занятиям. А где это неисполнимо, там по крайней мере должно быть вменено упомянутым духовным лицам в неперемнную обязанность ежедневно являться к положенному богослужению и проводить известное время в чтении духовных книг и размышлении по поводу прочитанного.

Проф. И. Бердников

Каноническое испытание

Каноническое испытание (κανονικὴ ἐξέτασις, δοκασίᾳ). Клирики должны быть примером для мирян в знании веры православной и исполнении христианских обязанностей. Отсюда естественно возникает необходимость, — при выборе кандидатов в клир, в особенности на высшие степени клира, — обращать внимание на качества веры и жизни кандидатов и употреблять соответствующие меры к тому, чтобы не допустить в клир лиц недостойных. Это и называется каноническим испытанием кандидатов священства ([1 Тим. 3:10](#)). Недостатки в образе жизни кандидата священства могут быть только нежелательные несовершенства, — они не заграждают доступа в священный сан. Но бывают дефекты против веры и нравственности очень тяжкие, не совместимые с ношением священного сана; они совершенно устраняют от священного сана, хотя бы открылись уже после принятия сана (Ник. 9. 10). Ответственность за выбор в священство лиц недостойных лежит главным образом на органе церковной власти, которому принадлежат право посвящения ([1 Тим. 5:22](#)). Ему же принадлежит право приискивать средства к предотвращению поставления лиц недостойных.

Какое же средство к тому рекомендовали и употребляли Апостолы и последующие пастыри церкви? Свидетельство церковного общества. Апостол Павел внушал Тимофею принимать во внимание при оценке кандидатов церковного служения даже свидетельство внешних, т. е. не христиан. Но если, — говорит св. Иоанн Златоуст, — будущий епископ должен иметь доброе свидетельство от внешних, то тем более такого свидетельства нужно спрашивать от своих братьев. И действительно Апостолы при своих поставлениях на церковное служение обращались за рекомендацией достойным кандидатам к обществу верующих ([Деян. 1:15-18. 6, 3-6. 16, 1. 2](#)). Также поступать заповедали Апостолы и своим преемникам на пастырском служении, по свидетельству Климента римского (1 посл. к [Кор.](#), гл. 44). И это соблюдалось во всех поместных церквях до второй половины IV века. По поводу низложения с кафедры Афанасия александрийского императором Констанцием и назначения на его место Григория, Юлий, епископ римский, писал императору: „где такой церковный канон, чтобы посылать на кафедру человека, совершенно чужого городу, не тут крещенного, неизвестного народу, непрошенного ни пресвитерами, ни епископами, ни гражданами Афанасии александрийский писал в своей апологии (2) против правильности назначения на его место Григория: „Народ не может любить того, кого не хотел иметь своим духовным пастырем и не доверит своих детей тому, о ком не знает, какой он жизни, нравственности и вообще, что он за человек“.

Во второй половине четвертого века (Лаод. 13) право участия народа в выборе кандидатов епископства было ограничено лучшими гражданами города. Эта норма была подтверждена и законами императора Юстиниана (Nov. 123, с. 1. Nov. 137, сар. 2). Если бы кто-нибудь из граждан заявил против намеченного большинством голосов кандидата в епископы обвинение в каком-нибудь серьезном преступлении, заграждающем доступ к священству, то церковная власть, которой принадлежит право посвящения, должна произвести строгое исследование по поводу этого обвинения, и если справедливость его не подтвердится, тогда уже совершать посвящение. Если же церковная власть не обратит внимания на предъявленное обвинение и совершит посвящение без исследования его, то посвящение должно считаться недействительным. Так по церковным правилам ([1 Тим. 3 10](#). Ник. 9. 10. Карф. 61 по Книге правил) и по гражданским законам (Nom. t. 1, с. 8. 23). Вмешательство светской власти в выборы епископов в период иконоборства побудило представителей церковной власти устранить мирян от участия в избирательных собраниях. „Ныне, — говорит Вальсамон в толковании на Номоканом (tit. 1. сар. 23), — уже не в обычае, чтобы избрание в епископы

совершалось клириками и первыми гражданами города; ныне архиереи избирают архиереев наедине. Матфей Властарь указывает и мотив такой практики в том, что „против избираемых могут быть высказываемы со стороны избирателей различные обвинения, которых, во избежание соблазна, не должны слышать посторонние лица — миряне (Синтагма Ралли, т. VI, стр. 496).

В настоящее время в греческой церкви, находящейся в пределах турецкой империи, архиереи поставляются по мнению и голосу синода митрополитов. Средствами, обеспечивающими выбор достойного кандидата, признаются следующие. Кандидат, для получения правоспособности к избранию в архиерейство, должен представить письменное свидетельство о своем добром поведении из местностей, в которых он жил ранее, чем занял известное положение в патриархии или при каком-либо из архиереев.

Он должен быть известен в церкви своим верным служением в качестве клирика при патриархии или у кого-нибудь из архиереев, по крайней мере, в течение пяти лет и иметь достаточные познания в церковных делах и нужную для управления епархией опытность. Может считаться в числе кандидатов архиерейства и тот, кто не проходил пятилетнего служения при патриархе или у кого-нибудь из архиереев, но, при достаточном богословском образовании, известен церкви и пользуется общим уважением за добродетель и ученость. Св. Синод патриархии ведет список кандидатов архиерейства, из которого, в случае надобности, и избирает достойного для замещения открывшейся вакансии (Собр. уставов константиноп. патр. IV, п. 1. 3. 4). Но в чине посвящения упоминается и об участии в поставлении епископов клира и народа, — о первом в самой формуле посвящения, о втором в возглашении диакона: Повели! Повелите! и в пении клира выражающем согласие клира и народа с избранием собора епископов. (Проф. А. А. Дмитриевский, Ставленник. Киев 1904, стр. 250—251). В избрании же константинопольского патриарха участвуют, — по действующей практике, — миряне самым существенным образом, так как в избирательном собрании мирянам принадлежит подавляющее большинство голосов (Собр. устав. кон. патр. Устав. о выб. патр. гл. 3). При вступлении патриарха константинопольского в должность произносится логофетом приглашение к вступлению от лица „священного лика святых архиереев, благоговейного клира вселенского престола и лучших людей нации и всего православного народа богохранимых епархий и царствующего града“ (Дмитриевский, Ставленник, стр. 182).

У нас, со времени учреждения Св. Синода, рассадником кандидатов архиерейства служит заведенный Петром I институт ученого монашества. Ученые монахи должны бы готовиться к архиерейству учеными занятиями, прохождением должностей преподавателя, инспектора, смотрителя и ректора в духовно-учебных заведениях. Аттестат об окончании курса в духовно-учебном заведении, послужной список о службе в духовно-учебных заведениях и рекомендация епархиальных архиереев об их личных качествах и служат рекомендациею годности их к избранию и посвящению в архиереи. Кандидаты в архиереи намечаются в заседании Св. Синода по предложению одного из членов онога, а главн. обр. первоприсутствующего в Синоде. В чине же посвящения в архиереи и у нас сохраняются следы участия клира и мирян в избрании епископов в возглашениях диакона: Повели! Повелите! и в пении клира (и народа): ἄξιός вслед за возглашением посвящающего.

В древности и при поставлении священников и диаконов требовалась рекомендация со стороны клира и народа. Киприан карфагенский свидетельствует о себе, что при поставлении клириков он обыкновенно советовался с клиром и народом и общим голосом обсуждал нравы и заслуги каждого (Твор. Кипр. в рус. пер., Киев 1860, стр. 110). Этот образ действий был не личным только обычаем Киприана, а общим правилом в карфагенской церкви, как это видно из 22 пр. 4-го Карфагенского собора. Блажен. Августин, — по свидетельству его жизнеописателя

Поссидия, — при поставлении священников и диаконов также согласовался с мнением клира и народа, считая этот обычай древним преданием церковным. Это наблюдалось и в практике римской церкви, как свидетельствует Сириций. Блаж. Иероним говорит, что пресвитеры и прочие клирики должны быть выбираемы столько же народом, сколько и епископами. В 7 правиле Феофила алекс. говорится: „весь собор священнослужителей да согласится и да изберет (рукополагаемого), и тогда епископ да испытает, и с согласия священства совершит рукоположение среди церкви в присутствии народа и при возглашении епископа, аще может и народ свидетельствовати о нем“.

По правилам, действующим теперь в константинопольском патриархате, никто не может быть представлен к хиротонии без письменной просьбы прихода. Когда в приходе делается вакантным место священника или диакона, избраннейшие обитатели прихода вместе с клиром и эпитропами, собравшись вместе, избирают кандидата из своих же соседей, а — при недостатке людей достойных в своем приходе — из жителей другого прихода и обращаются с просьбою к патриарху о посвящении избранного кандидата. Кандидат священного сана 1) должен иметь определенные в правилах качества касательно возраста, телесного целомудрия, безупречного поведения и достаточного познания в религиозных предметах; 2) должен представить удостоверение о добром своем поведении от избраннейших членов прихода, а также 3) представить также выпускное свидетельство духовной или светской школы, при неимении же последнего, подвергается равносильным испытаниям, главным обр. в священных науках. Ищущие пресвитерского сана строжайшим образом испытываются в знании науки о совершении богослужения (Устав центр. патр. эпитропии 1898 г., прилож.). Пред посвящением в священники и диаконы кандидат должен представить удостоверение от духовника о беспрепятственности к принятию священного сана (κατωκική συμμαρτυρία). В удостоверении духовник пишет, что он исследовал глубины сердца исповедника и собрал о нем добрые мнения посторонних достоверных людей, и на основании всего этого признает его достойным священства по чистоте жизни. Это удостоверение подписывается — кроме духовника — и теми лицами, которые дали о нем благоприятные показания. Образчик удостоверения напечатан в приложении к Пидалиону. В чине посвящения в диаконы и священники также требуется согласие и доброе свидетельство о посвящаемом и со стороны клира и народа пением ἁγιος. В древней русской церкви изыскание достойных кандидатов священства обеспечивалось с одной стороны заботами прихожан, с другой — справками епархиального архиерея. Прихожане в древней русской церкви пользовались правом выбора себе священников, диаконов и причетников. О состоявшемся выборе прихожане составляли акт и представляли его архиерею вместе с кандидатом. В акте прописывалось, что избранный кандидат грамоте умеет, смирен, церковному правилу искусен, от божественных книг сказателей, не пьяница, не зернщик, не тать, не разбойник, не душегубец, женат первым браком по закону, на девке, с венчанием (Ак. Эксп. т. IV). Те же самые требования указывались и в правилах о приходских выборах, изданных в 1722 году (Собр. Зак. т. IV, № 394). С отменой заручных приходских выборов в 1797 году, прошения об определении на церковные места велено было подавать за подписом одних только желающих поступить на них, с приложением одобрений от прихожан о честном их поведении. Но и это одобрение оказывалось в XIX веке большею частию не нужным, так как для кончивших курс духовных училищ и семинарий лучшей рекомендациею о степени образования и о поведении стали служить школьные аттестаты.

Епископ с своей стороны должен был проверить рекомендацию прихожан об избранном кандидате. В древнее время русской истории эта проверка делалась посредством своего рода повального обыска, в котором спрашивали о поведении избранного кандидата его окольных жителей, знавших его из детства, его собственного духовника и окрестных священников

(Правила Владимир. собора 1274 года). В архиерейском Служебнике XVI века (Син. № 680, стр. 89—99: см. Опис. рук. Син. биб. отд. III, ч. II, стр. 100—102) порядок удостоверения относительно нравственных качеств кандидатов священства представляется в след. виде. „Коли который диак похочет у священство, и приидет благословитися к святителю, святитель посылает с ним к его дому на то установленного рядника и велит испытывати роду-племени его и сосед там близ сущих о нем: добру ли родителю и законну, отца и матери, сын? Не имеет ли на себе какые вещи, которые възбраняют человеку священство? Будет ли не тать, не душегубец, не разбойник?

Когда сущи окрест его православнии крестьяне ничтоже такового отлучения нань возглаголют, тогда тот рядник святительский, изведавши о нем исправне, о житии пребывания его, взимает его с собою, и поставляет пред святителем, и повесть вся, яже о нем пспытал. Аще ли издалеча пришел будет хотяй ставитися, таковой приносит с собою грамоты к святителю от своих ужик и сосед поручальные, есть ли он добру родителю и закону сын, и таковое вещи на себе не имать, для которых бы он не достоин был священства. И коли будет достоин священства, святитель, благословив его, повелевает готовитися к совершению». В юго-западной церкви испытание благонадежности ставленника производилось двумя лицами — относительно грамотности и знания церковного устава урядником, к тому приставленным, относительно нравственности — духовником, и на свидетельстве и ручительстве их святитель основывался при поставлении во священство. И замечательно, что святитель не удовлетворялся письменным удостоверением об отсутствии нравственных препятствий к посвящению известного кандидата, а требовал еще публичного заявления с его стороны об этом пред, актом посвящения. „И во время божественные службы, прежде начатия литургии, святитель став на своем месте во всем своем сану, и приводим бывает пред него ставитися хотяй, и святитель речет духовному его отцу трижды: достоин ли священству? А тот духовник молвит пред святителем: владыко святыи, по его исповеди, достоин священству. И святитель речет: по слюбу и по поручению твоему, отца его духовного, совершаем его у священство. На то свидетели тые священники, которые тогда служат. И писарь святительский имае тое у реистр написати“ (проф. А. С. Павлов, Памятн. кан. права, стр. 899—908).

Порядок удостоверения епархиального архиерея в беспрепятственности посвящения в священный сан известного просителя, соблюдавший в киевской митрополии, был переходом к канцелярской форме удостоверения, вошедшей в употребление впоследствии, известной под именем ставленнического допроса. В ставленническом допросе отбиралось от ставленника показание о всех важнейших обстоятельствах его жизни, а именно: когда и где он родился, кто были его родные, сколько ему лет, где он учился, на ком женат, не имеет ли слабости или болезни, несовместной с священным саном, не был ли под судом, не обязан ли воинской повинностию, не написан ли в подушный оклад или в какую общественную и частную службу, был ли у верноподданнической присяги? и пр. К концу допроса ставленник удостоверял, что он давал свои показания по сущей правде и что в случае, если бы он был уличен во лжи, то готов подвергнуться суду и наказанию по всей строгости церковных правил и государственных законов за лжесвидетельство. Тем не менее его показания проверялись, насколько было возможно это сделать канцелярским путем: напр., об образовании требовались сведения от начальника духовных училищ, семинарии и академии, о несудимости делались справки в делах духовных правлений и консисторий, о прежней службе у тех лиц или заведений, где служил ставленник, о родителях, о летах справлялись по клировым ведомостям и исповедным росписям и пр. Вместе с показанием об обстоятельствах своей жизни ставленник на допросе давал письменное обязательство вести трезвую и благоприличную жизнь и избегать разных недостатков, напр., обязывался иметь и носить приличную духовному сану одежду, сапоги (а не

лапти), обязывался доносить епархиальному начальству о раскольниках, выучить ставленную грамоту и пр. Эти обязательства были в разное время различны (Розанов, История московского епархиального управления, ч. 1, стр. 65—66; ч. 2, кн. 1, стр. 102—106; кн. 2, стр. 133—143; ч. 3, кн. 1, стр. 51—54; кн. 2, стр. 151—154).

Ставленнический допрос употребляется и в действующей практике русской церкви с прежним значением, но с тем различием, что ныне показания ставленника можно легче проверить по тем документам, которые прилагаются к прошению об определении на место церковное. Канцелярское делопроизводство при посвящении в диакона и священника состоит в след. Ищущий места диакона подает епархиальному архиерею прошение с точным обозначением города и села и церкви, при которой он желает получить место, присовокупляя к просьбе и мотивы, если таковые имеются. К прошению прилагаются: 1) метрическое свидетельство о рождении и крещении, 2) свидетельство об окончании курса духовной семинарии или какого-нибудь другого среднего или низшего учебного заведения, 3) метрическое свидетельство о браке, с точным указанием, что оба супруга вступили в первый законный брак, 4) свидетельство о явке к исполнению воинской повинности. Лица не духовного происхождения — крестьяне, мещане, купцы — прилагают к прошению, кроме упомянутых документов, еще увольнительное свидетельство от того сословия, к которому принадлежит проситель. Если проситель состоит па службе гражданской, то он должен представить удостоверение от своего начальства об исправности по службе и о своем поведении, а также о дозволении вступить в духовный сан. Епархиальный архиерей испрашивает надлежащие справки из консистории и посылает просителя на испытание. Экзамен поручается нарочитому лицу или особой комиссии при духовной семинарии, как это ведется в некоторых епархиях, и производится по программам, утвержденным епархиальным архиереем. Консистория, получив от экзаменатора сведения об удовлетворительности ответов ставленника, наводит справки о штате той церкви, к которой просится ставленник, и о средствах содержания причта этой церкви и делает соответствующее представление архиерею. Архиерей налагает резолюцию о предоставлении места просителю, а консистория вызывает просителя к ставленническому допросу. Содержание этого допроса по существу то же самое, что и прежде. К концу его прибавлено много обязательств для ставленника относительно трезвенной, добропорядочной жизни, рачительного исполнения обязанностей службы, беспрекословного послушания распоряжениям епархиального начальства, непритязательности к прихожанам по поводу вознаграждения за требоисправления и пр. Кроме того, ставленник дает при допросе еще след. подписку: „Я, нижеподписавшийся, соблюдая свято и ненарушимо данную мною присягу па верность подданства Его Императорскому Величеству, ныне, при вступлении в должность диакона, обязуюсь проходить сию должность согласно с церковными правилами, уставами, предписаниями и наставлениями начальства, в совершенном ему послушании, и вести себя благоговейно, честно, воздержно и некорыстолюбиво, в уверенности, что проступки служителя церкви, причиняя более соблазна в обществе, нежели проступки мирянина, по справедливости подлежат более строгому взысканию“. Подпись ставленника: „к сей подписке руку приложил и присягу принял такой-то“. На этой же подписке пишется удостоверение духовника, что ставленник „к присяге приведен и исповедан, при чем, по исповеди, никаких препятствий к рукоположению его во диакона не оказалось“. Подобным же образом производится ставленнический допрос кандидату во священники, — с тем добавлением, что от ставленника во священники отбирается еще особая подписка в том, что он, на основании указа Св. Синода 8 марта 1861 г., непременно будет иметь в своей или церковной библиотеке указанные в указе, а также и другие необходимые для приходского священника отеческие творения, вероучительные и нравоучительные сочинения, и книги руководственные по церковному управлению и

исполнению пастырских обязанностей. А после исповеди ставленник во священника произносит „клятвенное обещание», которое и подписывает собственноручно (Дмитриевский, Ставленник, стр. 38—44. 73—84). В ставленной грамоте диакону и священнику говорится от лица епископа: „сего мужа, имя рек, всяким первее опасным истязанием прилежно испытавше и достоверными свидетельствами о нем уверившеся, к сим же вящше известившеся по исповеди его ко отцу его духовному, имя рек, судихом достойна быти святого сана иеродиаконского или иерейского“ (там же, стр. 336. 339). В чине посвящения также требуется от клира и народа выражение согласия с состоявшимся назначением диакона или священника в пении — ἄξιος.

Проф. И. Бердников

Каноническое послание

Каноническое послание (ἐπιστολή κανονική). Каноническими посланиями называются послания уважаемых пастырей древней церкви, какие они писали другим пастырям в ответ на их вопросы канонического содержания и значения с изложением своих мнений, или же начальственные разъяснения недоуменных вопросов, адресованные к подчиненным епископам, клирикам и монахам. Сами по себе, по своему первоначальному происхождению и значению, послания пастырей имели местное и временное значение. Но — во внимание к авторитету знаменитых пастырей — их мнения и распоряжения по вопросам пастырской практики принимались руководством и в других епархиях и поместных церквах и получали таким обр. значение памятников, содержащих общепризнанные канонические нормы. На этот характер и значение их и указывает присвоенное им название канонических.

В качестве общепризнанных руководственных распоряжений по вопросам пастырской практики канонические послания древних пастырей стали вноситься и в сборники церковного права, употребительные на практике: — в Номоканон Иоанна Схоластика и в Номоканон XIV титулов.

На Трулльском соборе (пр. 2) канонические послания были признаны источником церковного права наравне с правилами соборов. В сборниках правил канонические послания являются разделенными на правила и называются правилами (Трул. 2).

На Трулльском соборе признаны и утверждены в качестве источников церковного права послания и правила след. двенадцати отцов церкви: Дионисия архиепископа александрийского, Петра александр., Григория неокесарийского, Афанасия алек., Василия архиепископа Кесарии каппадокийской, Григория нисского, Григория Богослова, Амфилохия иконийского, Тимофея александр., Феофила александр., Кирилла александр. К ним присоединено впоследствии послание Тарасия патриарха константинопольского к пане римскому Адриану 787 г.

Обычай пастырей посылать официальные послания по делам церковным не прекратился после времени вселенских соборов, но существует и доселе. Только эти послания не называются каноническими, а носят название окружных посланий (напр., некоторые послания константинопольского патриарха), а всего чаще называются просто грамотами или посланиями. В пример можно указать на послание Никифора Исповедника, патриарха константинопольского, которое с разделением на правила помещалось в средневековых сборниках церковных правил в качестве руководственной статьи (Синт. Ралли, т. IV, 431). Древние русские митрополиты не редко писали послания в Новгород, Псков и в другие места русской церкви. Известны, напр., послания митрополитов: Киприана, Фотия, Ионы и др. И константинопольские патриархи также не редко обращались с своими грамотами и посланиями к русским митрополитам и князьям по вопросам, возникавшим в русской церкви. Они напечатаны в издании проф. А. С. Павлова, Памятники древне-русского канонического права, Спб. 1880. Эти послания и грамоты имеют значение памятников церковного права временного и местного характера. Поэтому они и не называются каноническими.

Послания римских епископов сначала имели то же значение на Западе, какое было усвоено практикою, а потом и законодательством каноническим посланиям уважаемых отцов церкви. С конца пятого века они стали вноситься в западные сборники церковных правил, напр., Дионисия малого, Исидора севильского, под именем *epistolae decretales*. А в средние века папские декреты получили преобладающее значение в истории развития церковного законодательства на Западе, параллельно развитию папского всевластия.

Канонические ответы

Канонические ответы (ἀλόκρισις κανονικά). Канонические ответы можно считать одним из видов канонических посланий; они сходны с последними по своему значению и содержанию, только отличаются несколько внешнею формой изложения — в вопросах и ответах. Некоторые из канонических ответов, именно ответы Тимофея епископа александрийского, наряду и в числе канонических посланий, приняты к руководству во 2 пр. Трулльского собора. В средневековых сборниках церковных правил встречаются канонические ответы более позднего происхождения. В пример можно указать ответы константинопольского патриаршего синода при патр. Николае Грамматике на вопросы монахов (Синт. Ралли, т. IV), ответы Вальсамона на вопросы Марка, патриарха александрийского (там же), ответы хартофилакса Петра, ответы Илии критского на вопросы монаха Дионисия, ответы Никиты солунского, Иоанна китрского ответы на вопросы Кавасилы, ответы Димитрия Хоматина, ответы Никиты ираклийского и пр. (Синт. Ралли, т. V). Из памятников древней русской церкви известны канонические ответы митрополита Иоанна II († проф. А. С. Павлов, Памят. др. кан. права, стр.1—20). Средневековые канонические ответы, происшедшие после вселенских соборов и не принятые в состав Номоканона, служат памятниками канонического права исторического характера.

Кроме того, в средневековых сборниках церковных правил восточной церкви встречается еще много ответов, мнений и рассуждений о разных канонических вопросах, возбуждавших недоумение на практике, ответов, составленных не в качестве начальственных разъяснений, а в смысле рассуждений и исследований добротных, предлагаемых на общую пользу по чувству ученой любознательности. Многие из них напечатаны в Синтагме Ралли, т. IV и V. Такие ответы и мнения хотя и имели руководственное значение на практике, но по своему внутреннему характеру должны быть отнесены скорее к ученым трудам, чем к памятникам церковного законодательства.

Проф. И. Бердников

Каноническое право

Каноническое право. Под этим термином разумеется совокупность церковно-правовых норм, которые содержатся в правилах древней вселенской церкви: — правилах апостольских, вселенских и поместных соборов и св. отец. Каноническое право, по характеру норм в нем содержащихся, отличается прежде всего от норм государственного законодательства — *jus civile*, так как его нормы установлены властью церковною. Потом каноническое право имеет свои отличительные признаки и по сравнению с правом церковным. Каноническое право по объему своих источников уже церковного права, которое обнимает собою ее только правила древней вселенской церкви, но и нормы позднейшего происхождения до норм действующего права включительно.

Понятие о каноническом праве, принятое в западной церкви, значительно разнится от изложенного выше понимания нашей православной церкви. В западной церкви под каноническим правом разумеются нормы, содержащиеся в средневековом сборнике церковного права — *Corpus juris canonici*. А в этом сборнике содержатся не одни правила древней вселенской церкви, но и папские декреты, отрывки из римского права, законы франкских королей, изречения отцов церкви, выдержки из исторических сочинений, вообще материал очень разнообразный по своему достоинству. Правила древней церкви в *Corpus juris canonici* ступшеваются пред папскими постановлениями и другими нормами средневекового происхождения. Церковные порядки, рекомендуемые в этом сборнике, уже значительно отступают от норм, содержащихся в правилах древней вселенской церкви. Кроме этого, нормы, содержащиеся в католическом *Corpus juris, canonici* касаются не одних церковных отношении, как правила древней церкви, но и отношений гражданских, в виду широкого участия церковной власти на Западе в делах гражданского общежития.

Каноника (τὰ κανονικά). Так называется наука, излагающая в систематическом виде нормы, содержащиеся в древних церковных правилах и дающие руководство в правильному и основательному пониманию их. Другое название этой науки, соответствующее первому, — это „каноническое право». Последнее название носила эта наука при первоначальном введении преподавания ее в наших Духовных Академиях. Тем и другим названием дается понять, что главным содержанием указанной науки должны служить правила древней вселенской церкви. И история преподавания этой науки в наших Духовных Академиях показывает, что первоначально преподавание ее состояло именно в практическом, а потом систематическом ознакомлении с правилами древней церкви. Но практический характер этой науки скоро направил ее внимание к действующим постановлениям местно-русской церковной и светской власти и поставил для нее задачу привести эти местные постановления в одно стройное систематическое построение вместе с правилами древней вселенской церкви. В этом построении правила древней церкви должны занять положение фундамента, а позднейшие и действующие постановления — значение дальнейших частей его.

При таком составе содержания рассматриваемой науки, первоначальное название ее каноническим правом оказывалось уже не точным. И вот явилось другое название ее более общего характера — „церковное законоведение“ (в Записках по церковному законоведению протоиерея *Скворцова*, Киев 1857, изд. 2-е, и в Курсе церковного законоведения архим. *Иоанна*, Спб. 1851), — более соответствующее материалу, который она обрабатывает и построит в систему. При дальнейших успехах в более тщательной обработке и систематизации материала рассматриваемая наука получила название „церковного права», которое можно считать окончательно утраченным за нею [хотя даже в уставе Духовных Академий 1884 г. замечается двойственность, поскольку в § 100 п. 7 упоминается в ряду академических наук „церковное право“, а в § 141 говорится о докторах „канонического права“].

Система науки церковного права разделяется на две части: — внутреннее церковное право и внешнее церковное право. Первая часть, после предварительных понятий о церковном праве и его источниках, сообщает об устройстве церкви, как особого общественного союза и о полномочиях церковной власти. Во второй говорится об отношениях между церковью и государством в истории и по действующему праву и об имущественных средствах Церкви, во многом зависящих от государства. Вопросы, входящие в первую часть церковного права, имеют тесное соприкосновение с богословием. Поэтому естественно, что и церковное право издавна считалось и считается в составе богословских наук. Здесь оно относится к отделу практического богословия, а по отношению к богословию теоретическому, — по выражению московского митрополита *Филарета*, — оно отстоит дальше всех других богословских наук. Тем не менее, при ближайшем рассмотрении дела, оказывается, что и с теоретическим богословием церковное право имеет тесную органическую связь.

Тесная связь церковного права с догматикой обнаруживается в том, что в той и другой науке говорится о церкви, ее происхождении, задачах, средствах, организации. Только в каждой из этих наук указанные вопросы рассматриваются с разных сторон: — в догматике со стороны духовной, в церковном праве со стороны внешней организации, юридических отношений. Догматика выясняет внутреннюю, духовную природу церкви, ее назначение, средства; церковное право занимается внешней организацией церкви, как общественного союза, ее устройством, дисциплиной, ее отношением в государстве. Церковная иерархия рассматривается в догматике, как богоучрежденный проводник благодати в церкви; в церковном же праве она

рассматривается, как церковное правительство. Таинства церковные рассматриваются в догматике, как средства благодатного освящения, а в церковном праве они имеют значение по тем правовым последствиям, которые влекут за собою для принимающих их. Так, крещение и миропомазание имеют значение в области церковного права с той стороны, что отверзают дверь в церковь; причащение св. таин рассматривается, как средство церковного общения; покаяние, — как средство, поддерживающее общение грешника с церковью; таинство священства, — как законный способ поставления на священное служение в церкви; браковенчание — как средство к проведению церковной дисциплины в жизнь семенную и пр. При этом нужно заметить, что догматическое учение о церкви, об устройстве иерархии церковной, о пастырских полномочиях, о форме совершения таинств и их спасительном действии, как составляющее содержание нашей веры, не может подлежать пересмотру или критике в церковном праве. Отсюда особенности того или другого исповедания христианской веры необходимо отражаются и в основных началах церковного права того исповедания. — В подобном же отношении находится церковное право и к науке о нравственности. Нравственное богословие изображает идеал христианской нравственности, к осуществлению которого должны стремиться все христиане, желающие удостоиться в будущей жизни блаженства с праведными. В церковном праве предъявляются членам церкви известные требования, как обязательные правила жизни, под угрозой за неисполнение их церковного суда и наказания. Требования эти по степени строгости не одинаковы для разных классов членов церкви. История показывает, что они могут быть ослабляемы в церковной дисциплине сравнительно с первыми временами христианства в виду слабости сил человеческих. Но требования церковной дисциплины по своему характеру никогда, при всей снисходительности, не могут противоречить идеалу христианской нравственности. — Совершение таинств церковных и все вообще богослужение имеет много точек соприкосновения с церковно-правовыми отношениями. Поэтому богослужебные чины, в особенности чины совершения таинств церковных, служат выражением церковно-правовых норм. Отсюда история богослужебных чинопоследований содержит в себе очень много важных для истории церковных институтов, напр., покаянного института, брачного института и др. Потому же памятники, содержащие в себе указания на порядок отправления христианского богослужения, те же самые чинопоследования богослужебные, служат вместе и памятниками познания церковно-правовых норм — церковное право соприкасается, наконец, и с церковной историей. Формы церковного управления, церковного суда, правила церковной дисциплины, не имеющие тесной связи с догматическим учением, допускают изменения, сообразно историческим обстоятельствам места и времени. И история показывает, что многие из церковных институтов испытали в течение веков важные изменения в своей внешней организации. Это обстоятельство обязывает канониста — для правильного освещения настоящей организации церковного общества и состояния церковной дисциплины — обращаться к помощи исторического метода изложения материала. Но, обращаясь к содействию фактов церковной истории, канонист воздерживается от того, чтобы вторгаться в чужую область. Он преследует свою задачу при помощи исторического материала; он следит исторически развитие церковных институтов, напр., церковного суда, брачного института, покаянной дисциплины и т. д. с целью выяснить истинную природу того или другого института, остающуюся неизменною среди смены исторических его форм. Историк же имеет в виду изобразить быт церковного общества в то или другое время, в том или другом месте, со всеми его хорошими и слабыми сторонами. Поэтому, если он касается тех же церковных институтов, которыми занимается, с своей точки зрения церковное право, напр., покаянной дисциплины, то изображает их в связи с общею картиной церковной жизни известного времени и в тех особенностях, с какими они являются в описываемое время.

Но церковное право излагает не одни нормы, регулирующие внутренний строй жизни церкви, как общества, но и государственные законы, определяющие ее внешнее правовое положение. А эти законы, благодаря взаимному доверию, установившемуся между церковью и государством в византийской империи со времени христианских императоров, предоставляли церкви значительное влияние и на дела общественно-государственного характера. Такое влиятельное положение церкви в государстве продолжалось в византийской империи до падения ее и по преемству усвоено русским государством, а на Западе в средние века перешло в господство церкви над государством. Это положение обязывало и светского юриста изучать нормы церковного права, и не только те, которые произошли путем государственного законодательства, но и нормы, регулирующие внутреннюю жизнь церкви, так как первые были бы мало понятны без сравнительного изучения с первыми. И опыт показывает, что действительно издавна, с византийского периода, образованные юристы занимались изучением церковного права и принимали участие в разработке его составлением практических сборников и толкований на правила и законы по делам церковным. Точно так же и на Западе изучение церковного права составляло необходимую составную часть курса в юридических школах, и образованным юристом считался тот, кто был *doctor juris utriusque*, т. е. римского и канонического права, по причине тесной историко-культурной связи между ними у западных народов. В виду того, что указанное выше влиятельное положение церкви в государстве имеет силу и доселе, особенно, у нас в России, было далеко не лишним делом введение преподавания церковного права на юридических факультетах наших университетов.

Для юриста, конечно, имеет важность по преимуществу изучение т. наз. внешнего церковного права, т. е. законов, определяющих правовое положение церкви и других религиозных обществ в государстве. Но нельзя считать не важным и ознакомление с нормами, регулирующими внутреннюю жизнь церкви, так как без этого у юриста не было бы надлежащего критерия для оценки характера и достоинства действующих вероисповедных законов государства. В судебной практике встречаются, напр., дела о преступлениях раскольников, сектантов, о религиозных преступлениях вообще. В этих делах, конечно, весьма важно для образованного юриста знать не только государственную, но и церковную точку зрения. Еще более необходимо основательное знакомство с церковным правом при проектировании законов о веротерпимости, о брачном разводе, о бракоразводном процессе и т. п., если желают, чтобы эти законы не были насильем для религиозной совести народа.

Из юридических наук всего более точек соприкосновения у церковного права с правом государственным. Это понятно само собою, в виду того положения, какое занимает церковь в государстве. Затем, оно соприкасается во многих отношениях с правом гражданским (по брачному институту и по имущественным отношениям церковных установлений), с полицейским правом (по вопросу о содействии светской администрации сохранению церковного благочиния во время отправления богослужения и предупреждению религиозных преступлений, по вопросу о погребении и пр.), с уголовным правом и судопроизводством (по вопросу о наказании за деяния, оскорбляющие религиозное чувство, и о судопроизводстве над духовными лицами по делам уголовным и пр.), с гражданским судопроизводством (по делам брачным) и пр. Кроме того, весьма важное значение имеет изучение церковного права для историка русского права, в виду огромного влияния, какое имели в первоначальное время нашей русской истории нормы церковно-византийского права на развитие норм государственного, гражданского и уголовного права.

В древнее время изучение церковного права состояло в практическом ознакомлении с источниками его. Для облегчения этого изучения составлялись сборники церковных правил и государственных постановлений по церковным делам, в которых материал был изложен по

сходству содержания и подведен под известные рубрики. Позднее накопление нового законодательного материала потребовало от образованных гористов новой работы по приведению в ясность источников действующего права. Эта деятельность обнаружилась в XII веке толкованиями Аристина, Зонары и Вндьсамона на церковные правила и государственные постановления, собранные в номоканоны. С тою же целью выяснения некоторых недоуменных вопросов, возникавших на практике, являлись время от времени канонические трактаты практики — делового характера. Дальнейшие успехи развития церковного законоведения были остановлены на Востоке падением византийской империи.

Подобное же начало имело развитие науки церковного права на Западе. Преподавание церковного права на Западе в юридических школах состояло первоначально в чтении текста правил, объяснении их смысла, примирении правил, противоречащих друг другу, и в применении предписаний правил к частным случаям жизни. Объяснения правил, которыми сопровождалось изучение их, назывались глоссами. Для удобства преподавания, законодательный материал подводился под известные рубрики, по системе, принятой в Институциях Юстиниана: *personae, res actiones*. Самым известным образчиком такого изложения законодательного материала служит курс церковного права, преподанный монахом Грацианом в XII веке в Болонской юридической школе, названный им *Concordia discordantium canonum*, а на языке школы получивший впоследствии название декрета. С изданием папою Григорием IX сборника папских декретов, составившего вторую часть *Corpus juris canonici*, стали появляться руководства к познанию церковных законов, расположенные по системе расположения декретов в упомянутом сборнике: *iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen*. После появления немецкой реформации началась критическая разработка источников и других вопросов церковного права, положившая начало более научному пониманию и изложению материала как в системах, так и в отдельных монографиях. Метод исторической школы в разработке юриспруденции, появившийся в начале XIX века, был воспринят и преподавателями в области церковного права и положил начало строго научной разработке его. Первый курс церковного права, составленный с такими приемами, был труд Эйгорна: *Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religions partei in Deutschland*, Göttingen 1831—1833, Bd. I-II. Видное место в разработке и построении системы церковного права в Германии занимает Шульте, очистивший эту систему от примеси специального догматического материала (*Schulte, Katholische Kirchenrecht, Th. I-II, Giessen 1856—1860*). Самые распространенные руководства к изучению церковного права составляют учебники Вальтера и Рихтера. Учебник Вальтера выдержал 14 изданий (первое 1822 г., последнее 1871), а учебник Рихтера 8 изданий (первое 1842 г., последнее, изданное под редакцией Дове и Каля, 1886 г.). Далее обращают на себя внимание системы церковного права: Филиппса *Kirchenrecht, Bde.1—8, Aug. 3, 1855—1889*, Гиншиуса *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bde. I-VI, Berlin 1869—1897*, Шерера *Handbuch des Kirchenrechts, Bde.1-II, 1886—1891*, Vering'a *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, Aufl. 3, 1893*, Каля, *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, Bd. 1, Ereiburg и. B. und Leipzig 1894*. [Prof. *Rudolph Sohm, Kirchenrecht I, Lpzg 1892*, а также ср. еще, напр., у *Sehling, Art. „Kirchenrecht» в Real-encyclopädie von Herzog-Hauck, X3, S. 463—466. I. Vives, Compendium juris canonici, ed. IV, Roma 1905. Prof. Dr. theol. et. jur. Johann B. Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts, erste Abtheil, Graz 1906. Проф. Ульрих Штутц, Церковное право в перев. под редакциею проф. Евг. Н. Темниковского, Ярославль 1905].*

Западные канонисты занимаются в своих системах церковного права, конечно, правом своего вероисповедания — католического и протестантского. Но их труды имеют важное значение и для исследователей восточной православной церкви, — в виду того, что в период до

никийский и в период вселенских соборов западная церковь жила одною не раздельною жизнью с церковью восточной и церковная дисциплина в основных чертах была одинакова как на Востоке, так и на Западе. Кроме того некоторые из западных канонистов в своих системах касаются и порядков греко-восточной церкви после разделения церкви, а именно Вальтер и Веринг.

Потом западные канонисты и византинологи посвятили много трудов прямо разработке источников и вопросов православного церковного права. Прежде всего мы обязаны западным ученым лучшими изданиями памятников церковного права и византийского законодательства (это мы видели выше в отделе об изданиях текста церковных правил). Потом западные же ученые оказали существенные услуги и разработке истории церковного права православной церкви. Уже в самых изданиях канонических памятников содержатся более или менее полные исторические сведения о помещенных в них памятниках. А затем имеется много нарочитых трудов у западных ученых по истории источников церковного права православной церкви. Из них более замечательны след.: 1) *Bickell*, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. I, Lief. I, 1843, Lief. 2, 1849, по изд. Rflstell; 2) *Loning*, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Bde 1—2, 1878; 3) *Ballerini*, *De antiquis collectionibus canonum*, Venetiae 1753—1757; 4) *Maassen*, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des canonischen Rechts in Abendlande bis zum Ausgange der Mittelalters*, Bd. I, 1871; эта книга содержит в себе дополнения и исправления к исследованию братьев Баллерини на основании новых данных, которые Маассен тщательно собирал во всех западно-европейских библиотеках рукописей. 5) *Biener*, *De collectionibus canonum ecclesiae graecae*, Berlin 1827; 6) *Mortreuil*, *Histoire du droit bysantin*, Paris 1843—1846, vol. I-III; 7) *Zachariä von Lingenthal*: *Die griechische Nomocanones*, 1877; — *Die Handbilcher des geistlichen Reshts aus den Zeiten des untergehenden bysantinischen Reichs*, 1881; — *Über den Verfasser und Die Quellen des (Pseudo-Photianischen) Nomocanon in XIV Titdn*, 1885. 8) *Hefele*, *Conciliengeschichte*, Bde I-VIII, 1855—1887.

Западные ученые не оставляют своим вниманием и внутренней истории права православной церкви, истории различных институтов, входящих в ее область, напр., управления, суда, брака и проч. Прекрасный пример этого представляют труды Чижмана по брачному праву и управлению восточной церкви (*Zhishman*: *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 1864; — *Die Synoden und Die Episcopalamter in der morgenlandischen Kirche*, 1867), также сочинение [покойного католика Исидора] Зильбернагла (*I. Silbernaagl*, *Verfassung und Gegenoartiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, 1865 [а 2-е изд., сделанное по смерти автора Dr'ом Ios. Schnitzer, Regensburg 1904: см. о нем Simeon Vailhé в „*Theologische Revue*“ 1905, Nr. 15, Sp. 452—454]).

В России изучение церковного права долгое время состояло просто в практическом ознакомлении с правилами, помещавшимися в Кормчей и в богослужебных книгах. Школьное преподавание церковного права было введено в наших высших духовно-учебных заведениях во второй половине XVIII в. Преподавание состояло в ознакомлении с содержанием церковных правил по Кормчей книге и в сравнении славянского текста правил с греческим для лучшего уразумения их смысла. Дозволялось преподавателю сопровождать это ознакомление основательного и благоразумною критикой с точки зрения применимости их к практике. При преобразовании духовных школ при Александре I, церковное право было внесено в круг богословских наук и стало преподаваться в системе. В 1835 году преподавание церковного права было введено и в русских университетах. Здесь оно стояло в связи с богословием, преподавалось профессором богословия, а слушателями были студенты-юристы православного исповедания. В уставе 1863 г. церковное право причислено было к составу наук юридического факультета под именем церковного законоведения. Какое значение имело для юридического факультета это причисление, мы уже говорили выше. Церковное право сохраняет свое

положение в составе наук юридического факультета и по уставу 1884 г., доселе действующему.

Школьное преподавание церковного права в наших духовных и светских школах имело своим естественным последствием появление научных трудов по этому предмету — систем и монографий. Последние трудно было бы перечислить даже с приблизительной полнотой. Остановимся только на систематических изложениях церковного права. Первая система по церковному праву была издана профессором богословия и церковного права в киевском университете протоиереем *Иоанном М. Скворцовым* в 1848 г. под заглавием: „Записки по церковному законоведению«. Это были, вероятно, действительно записки, которые читал профессор студентам киевского университета. Печатно они изданы для большего удобства студентам пользоваться руководством. Как первый опыт у нас печатного издания систематического руководства по церковному законоведению, книга проф. Скворцова была для своего времени изрядною книжицей, как выразился о ней *Иннокентий (Борисов)*, архиепископ харьковский. И теперь еще она может быть пригодна для некоторых справок. Архимандрит *Иоанн* (впоследствии епископ смоленский), в бытность его ректором и профессором с.-петербургской Духовной Академии, задумал составить „Курс церковного законоведения“ по очень обширному плану. По проекту, курс должен был состоять из трех частей. В первой предполагалось обозреть источники церковного права как в историческом отношении (т. е. по их происхождению), так и в каноническом отношении (т. е. по их содержанию и важности). Во второй части предполагалось сделать общий свод основных церковных законов, извлеченных из разных источников; этот свод должен был составить собою систему общего права церкви. Третья часть предназначалась к изложению в ней действующего права русской церкви. К сожалению, этому плану талантливого канониста не суждено было осуществиться, кажется, не по вине автора. В 1851 году вышла только первая часть курса, в которой помещено введение в церковное законоведение и обозрение древних — канонических источников его. Только впоследствии автор успел — от части в виде отдельных монографий, помещенных в духовных журналах („Правосл. Собеседнике“ и „Христ. Чтении“), — предложить читающей публике то, что должно было входить во вторую и третью часть курса. На содержании первой части курса архимандрита *Иоанна*, где помещено толкование на каждое правило древней вселенской церкви, сказался метод преподавания церковного права, какого держались первоначально в наших академиях духовных. В 1872 году было издано [под редакциею † проф. *Т. В. Барсова*] при „Христианском Чтении« в русском переводе „Краткое изложение канонического права единой святой соборной и апостольской церкви«, составленное на румынском языке *А. Шагуною*, митрополитом Румын в Венгрии и Семиградии. Этот курс представляет смесь догматики с церковным правом. Книга может быть отчасти пригодна по некоторым сведениям, сообщаемым в ней о состоянии и практике румынской церкви. В 1874—1875 годах профессор московского университета *П. К. Соколов* предпринял печатание своих лекций по церковному праву. Но, к сожалению, успел напечатать только два выпуска, из которых в первом было помещено введение в науку церковного права, а во втором — трактат о составе церковного общества. Лекции г. Соколова были встречены читающею публикой очень сочувственно за эрудицию автора и стройное изложение материала. В 1882 году вышел „Краткий курс церковного права« о. *М. П. Альбова*, представляющий собою сокращение лекций, читанных автором в военно-медицинской академии. Этот курс включает в себе далеко не все отделы, входящие в науку церковного права, и по своему исполнению есть труд, составленный на скорую руку. В 1888—1889 годах вышел наш „Краткий курс церковного права“ с „дополнением“ к нему. Появление его было вызвано потребностью в руководстве по церковному праву для слушателей курса в университетах и духовных академиях. Теперь предпринята автором радикальная переделка этого курса по новой системе и с существенными дополнениями, простирающимися до

введения вновь целых отделов. Уже издан первый выпуск этого второго издания, Казань 1903 г. в 1889—1890 годах явился „Курс церковного права» *Н. С. Суворова*, быв-ого профессора ярославского юридического Лицея, а теперь состоящего профессором в московском университете. В 1898 году на основании „Курса» составлен тем же автором „Учебник церковного права“, вновь переизданный в 1902 году. Курс и учебник церковного права проф. Суворова представляют собою попытку познакомить русскую ученую публику и учащуюся молодежь с выводами и приемами западно-европейской литературы по церковному праву. Эта задача имеет научную важность. Жаль только, что ученый автор не счел нужным объяснить откровенно русской православной публике, что в основе западно-европейских систем по церковному праву лежат вероисповедные начала или католические, или протестантские, которыми и объясняются воззрения католических и протестантских авторов на основные канонические вопросы, и которые, поэтому, не могут быть приняты православным читателем без критики с точки зрения учения православной церкви. Мало этого; сам автор не редко, — особенно в основных канонических вопросах (напр., в вопросе о церковном законодательстве, о юрисдикции церковной власти, об отношении между церковью и государством), — стоит на протестантской точке зрения, отождествляя ее с учением православной церкви. В 1893 году напечатана в Харькове первая часть „Очерка православного церковного права“ профессора харьковского университета *М. А. Остроумова*, заключающая в себе обозрение памятников церковного законодательства в древней церкви и в церкви константинопольской после периода вселенских соборов. Автор обнаруживает в своем труде основательное знакомство с ученою литературой предмета и сделал бы большое одолжение науке церковного права, если бы поторопился продолжением так удачно начатого своего труда. В 1897 году напечатан русский перевод „Православного церковного права“ *Никодима (Милаша)*, епископа далматинского, напечатанного на сербском языке в 1890 году в Задре. Нельзя не поблагодарить переводчика г. Петровича за то, что он познакомил русскую ученую публику с таким важным для науки церковного права трудом. Автор может быть причислен к западным ученым по месту своей службы и образования и по обширному знакомству с западно-европейскою литературой. Но в то же время он строго православный ученый, стоящий на точке зрения древней церковной дисциплины. По своим научным достоинствам и по своему солидному направлению, Курс церк. права епископа Никодима может быть противопоставлен Курсу церковного права проф. Суворова, как корректив ученых увлечений последнего. Кроме того, он весьма важен в том отношении, что сообщает сведения о действующем праве и практике греческой церкви в пределах турецкой империи и поместных церквей православного востока. См. 2-е исправлено и дополненное издание труда проф. *М. Е. Красножена*, с 3-мя приложениями, под заглавием: «Церковное право», Юрьев 1907. Это издание назначено в пособие студентам-слушателям профессора для приготовления к экзамену; оно удовлетворяет своему назначению. „Курс церковного“ права † проф. *А. С. Павлова*, Сергиев-Посад 1902 г. Издание сделано по смерти автора „Богословским Вестником“ под наблюдением доцента московской Д. Академии *И. М. Громогласова*. Нельзя не поблагодарить за это редакцию журнала „Богословский Вестник“ и г. Громогласова: — своим содействием изданию проф. Павлова они сослужили великую службу канонической науке. Каноническая наука должна была знать ученые взгляды такого заслуженного и выдающегося по своим дарованиям профессора на коренные вопросы церковного права и его опыт систематического изложения научного материала. Курс проф. Павлова излагает содержание науки в довольно краткой концепции. Поэтому, он не может служить наглядным показателем всей обширной эрудиции, которою обладал автор и показал в других своих печатных трудах. Но и при краткости изложения научного материала Курс проф. Павлова хорошо знакомит со всем существенным содержанием науки, при ясном изложении.

Система одна из лучших, хотя и не без недостатков (см. рецензии *Н. С. Суворова* в „Жур. Мин. Н. Пр.“ 1903 г., янв., и *Е. П. Темниковского* в отдельной брошюре: О курсе ц. права † проф. *А. С. Павлова*, Ярославль 1903).

Проф. *И. Бердников*

Канон в богослужебном языке

Канон в богослужебном языке. — Именем канона называется на богослужебном языке ряд песнопений, — ирмосов и тропарей — при чем последние следуют составу, размеру и напеву первых. Заключая в себе соответственные друг другу ирмосы и тропари, канон представляет нечто целое, правильное и стройное как по внешнему составу, так и по содержанию. В первом отношении канон (полный) распадается на девять песней, сообразно с девятью песнями Свящ. Писания, и каждая из них заключает в себе один ирмос и несколько тропарей. Первая песнь составлена применительно к песни Моисея, воспетой по переходе евреев чрез Чермное море ([Исх. 15](#)); вторая указывает на обличительную песнь того же Моисея ([Втор. 32](#)); третья — на песнь Анны, матери прор. Самуила ([1 Цар. 2](#)); четвертая приспособляется к мыслям и выражениям песни пр. Аввакума ([Авв. 3](#)); пятая составляется из песни пр. Исаии, содержащей пророчество об Иисусе Христе и благодарность за имеющиеся открыться с пришествием Мессии благодеяния; шестая воспроизводит мысли молитвы пр. Ионы (2); седьмая и восьмая составлена применительно к двум благодарственным песням трех отроков, вверженных в печь огненную ([Дан. 3](#)); и, наконец, образцом для девятой служит славословие Божией Матери, произнесенное ею при свидании с св. Елизаветою ([Лк. 1](#)). Из числа 9 песней во всех праздничных канонах обычно не достаёт второй, потому что, приспособляемая в содержании к покаянной и обличительной песни Моисея, она не соответствует духовной радости, которою проникнуто богослужение праздничных дней. Вторая песнь усвоена преимущественно канонам Постной Триоди, отличающимся чувством раскаяния и сердечного сокрушения. В одних канонах песни написаны прозою, а в других стихами, причем в начале большинства канонов полагаются акростиhi, т. е. такие изречения, из которых буквы, — каждая порознь, — повторяются в последовательном порядке в начальных буквах всех ирмосов и тропарей. Наконец, как стихотворные, так и прозаические каноны писаны в греческом подлиннике языком мерным, приспособленным к какому-либо одному из восьми гласов.

По содержанию каждый из канонов выражает сущность празднуемого события или свойства и подвиги воспоминаемого святого. В них-то излагается снесение ветхозаветных пророчеств и преобразований с новозаветными святыми лицами, то раскрывается важность и внутреннее значение празднуемого исторического события, то изливаются благочестивые чувствования, возбуждаемые в душе песнопisca различными действиями домостроительства нашего спасения. Напр., в каноне на Рождество Христово св. Косьмы маюмского раскрывается мысль, что родившийся от Девы Марии не простой человек, но вместе и Бог, от вечности восхотевший явиться на земле во плоти для спасения людей и в predeterminedенное время действительно явившийся так, как было предсказано в Ветхом Завете. Проникнутый этою мыслию, автор канона прославляет нисшедшего на землю Богочеловека, приписывая Ему наименование, свойства и действия, усвояемые древними пророкам. В каноне на тот же праздник Иоанна Дамаскина изображаются те спасительные действия, которыми сопровождается явление во плоти Сына Божия. Он представляется в нем, как благодетель, примиривший нас с Богом отцом, освободивший от власти дьявола и спасший людей от греха, проклятия и смерти. В каноне на крещение св. Косьма излагает историю крещения Господня со всеми чудесными явлениями, ознаменовавшими торжественное вступление И. Христа в служение роду человеческому, и призывает верующих прославлять крещающегося Господа, чтобы сделаться достойными причастниками плодов Его крещения. Какие это плоды — указывает другой канон на Богоявление — Иоанна Дамаскина. (О содержании канонов на другие великие праздники см. под соответствующими словами).

В указанном виде, т. е. в составе ирмосов и тропарей, канон обязан своим происхождением песнописцу VIII в. Иоанну Дамаскину: он первый положил начало соединению ирмосов с тропарями. До него же канон ограничивался или одними библейскими песнями, или же песнями с прибавлением тропарей. В составе песен канон известен по уставу Бенедикта нурсийского. Для праздничных бдений он назначает три песни по выбору настоятеля, при чем каждая из них сопровождается припевом „аллилуия“ († проф. И. Д. Мансветов, Церковный устав, стр. 376); для субботней утрени берется вторая песнь ([Втор. 32](#)), а для других дней недели какая-нибудь из следующих, по одной на каждый день (*Ibid.*, стр. 377). К этому прибавлялась песнь из Евангелия и песнь трех отроков, известная у Бенедикта под именем „benedictiones«. Отсутствие тропарей заметно также и в каноне синайской утрени, совершаемой в монастыре Нила синайского. Описывающие ее авва Софроний и Иоанн (VI — VII в.) рассказывают, что авва Нил и его ученики, исполнив Псалтирь, начали медленно петь песни (3-ю, 6-го, 8-ю и 9-ю), без тропарей, не делая ни на третьей, ни на шестой песни междопесний, но только „Отче наш“ и „Господи помилуй«. Исполнив песни без тропарей, они начали „Слава в вышних Богу« (*Мансветов ibid.*, стр. 41. 31, прим. 5). Замечание рассказа, что песни библейские исполнялись без тропарей, дает понять, что в других местах они уже входили в состав канона. С ними оказываются знакомыми и авторы рассказ, о чем можно судить по обращенному ими к настоятелю монастыря вопросу: почему он не позволяет прибавлять тропарей к песни трех отроков? (*Мансветов ibid.*, стр. 31, прим. 1). Дав канонам современную форму, Иоанн Дамаскин, как автор службы одного воскресного дня, составил и исполняемые на нем каноны, хотя и не все (см. „Энци.» II, стлб. 832); последования других дней с канонами появились позднее.

Как по современному, так и древнему уставу, канон входит в состав повечерия, утрени и всенощного бдения. О канонах утрени, кроме вышеупомянутых памятников, сообщают такие из древнейших уставов, как Типикон константинопольского Евергетидского монастыря по рукоп. XII в. 788 библиографический афинского университета (проф. А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей II, стр. 257. 259), устав Афанасия афонского (*ibid.*, стр. 247), Типикон XII — XIII в. туринской университетской библиографической № 216 (*Ibid.*, стр. 798. 802. 803 сл.), Студийский Устав XII в. по рукописи Москов. Синод. библиографической № 330 (*Мансветов*, Церковный устав, стр. 381—2) и т. п. Те же самые памятники свидетельствуют об исполнении канонов на бдении (*А. А. Дмитриевский*. 1. cit. стр. 257. 259. 263. 265; 798. 802, 803) и на повечерии (*ibid.*, стр. 807; *Мансветов* 1. cit., стр. 386), в частности — на повечерии великого поста (*А. А. Дмитриевский*, *ibid.*, стр. 516, 518, 519 и т. д.). Для повечерия среды четвертой недели поста полагается „великий канон«, т. е. канон Андрея критского²² (*Мансветов ibid.*, стр. 382). Что касается распределения и выбора канонов, то они вполне тождественны с современным порядком, т. е. каноны Октоиха соединяются с канонами Минеи (Евергетидский Типикон. *А. А. Дмитриевский ibid.*, стр. 259. 260—261 сл.), в дни предпразднств и подпразднств каноны Октоиха опускаются и поются каноны праздника, предпразднства с канонами Минеи и т. п. (*А. А. Дмитриевский*, *ibid.*, стр. 263. 268. 270; 269. 276).

Кроме канонов полных, существуют еще каноны не полные, состоящие из двух, трех и четырех песен и потому носящие название *двупеснцев*, *трипеснцев* и *четырепеснцев*. Каноны этого рода составляют отголосок неполного употребления библейских песен на утрени (см. выше).

Употребляемое для обозначения состоящего из известного числа ирмосов и тропарей песнопения, слово „канон« встречается в богослужебных книгах еще с значением „правило« — положенное количество псалмов и молитв, прочитываемых монахами наедине в своих келлиях. Известнейшими памятниками этого правила являются следующие. Прежде всего ответ аввы Варсануфия на вопрос одного старца: „како подобает пребывати сущему на едине?« В ответе

содержится краткое наставление о пении псалмов в келлии, о числе вечерних и ночных псалмов и чередовании их с молитвами, о чтении житий святых и испытании помыслов (Руководство к духовной жизни преподобных отцов Варсануфия великого и Иоанна, Москва 1883, стр. 63—64). Подобного же содержания ответ аввы Исаии на вопрос одного брата: „как должен есмь быти в кедлии?“ (Пандекты, слово 29, л. 250). Устав Карейской келлии, или правила, составленные Саввою сербским для руководства брату, живущему в устроенной им келлии (напечатан † арх. Леонидом в издании „Общества любит. древ. письменности“ 1883 г., стр. 90—102). Порядок службы по этому правилу близко подходит к церковному и обнимает те же часы суточной службы, что и Часослов. Разница заключается в следующем. Псалтирь, по Карейскому уставу, должна прочитываться ежедневно в полном составе, а то, что остается непрочитанным во время служб, должно быть окончено в промежутке между ними. На утрени в течение всего года читается по три кафизмы, равно на третьем, шестом и девятом часе. В субботу вечером совершается всенощная, особого состава. В самом ее начале, после трисвятого и помилуй мя, Боже, читаются канон и глава из Четвероевангелия, а после шестопсалмия — три или четыре кафизмы. Далее служба идет обычным порядком, но библейские песни стихословятся отдельно, и уже за ними следует канон, воскресный или святому. Изложение келейного правила встречается далее в Студийском уставе XII в. по рук. моск. Синод. библ. № 330. Соответствующее позднейшим молитвам на сон грядущим, оно состояло в том, что каждый благоговейный монах должен был у себя в келлии прочитать 12 псалмов в четыре приема, с двумя тропарями и богородичным после каждого отделения. Только в последнем отделении — вместо второго псалма — читалась молитва Манассии, за нею несколько тропарей, стихир покаянного содержания и заупокойных, и в заключение произносились молитвы: „и даждь нам, владыко« и „величая, величаю«. В XIII в. келейное правило становится известным и в русской церкви: в нее оно привезено с Афона печерским игуменом Досифеем. Судя по его указанию, афонские келлиоты ежедневно прочитывали полпсалтири, произносили 600 молитв Иисусовых и клали одни триста поклонов, а другие пятьсот.

Свящ. А. Петровский

Канон литургии (католической). Так называется та главная и почти неизменяемая часть мессы, которая начинается после „Свят, Свят, Свят«... и оканчивается „Отче наш«. Указанное название усвоено этой части литургии вследствие ее устойчивости, установленной церковными законами. Отсюда она и называется *legitimum* (Оплат Милевский I, 11 у Migne lat. XI, col. 965), а также *canon* (Григорий в. Epist.: lib. IX, epist XII; lib. XIV, epist. II и др.). Она называется, кроме того, *secretum* или *secretam*, т. е. молитвою тайной в силу обычая, существовавшего в Риме, но сделавшегося повсеместным на Западе только к концу X-го века — эту часть литургии читать тихо. Из других названий — *mystica preces* к ней прилагается потому, что последняя часть литургии представляет собою существенное действие святого жертвоприношения, — действие, посредством которого совершается таинственное жертвоприношение Иисуса Христа (ср. Блаж. Августин „De Trinitate« lib. III, cap. V, п. 10 у Migne lat. XLII, col. 874). Вследствие своего основного, существеннейшего значения в литургии и в богослужении вообще, означенная часть католической литургии называется, наконец, „*молитвою*« по преимуществу, „*действием*« по преимуществу (*preces*: Иннокентий I, Epist. XXV у Migne lat. XX, col. 553. Григорий в. Epist. lib. IX, ep. XII *ibid.* lat. LXXVII, col. 956; *actio*). Отсюда выражением *infra actionem* обозначается то место «канона» в литургии, где в известные праздники годового круга должны делаться вставки, этим праздникам специально присвоенные. В текстах литургий „канон« часто обозначается именем *canon actionis*.

I. Современный состав и значение канона и литургии.

1) Первые слова канона *Te igitur* тесно соединяют его с торжественным благодарением, выражаемым в „префации“ (так называется молитва, которою заканчивается вторая часть католической литургии). Возблагодарив Бога за Его благодеяния, соединив в этом акте свой голос с ангельским пением „Свят, Свят, Свят“, священник просит Его — ради Иисуса Христа милостиво принять и благословить дары, подлежащие на алтаре, чтобы это жертвоприношение послужило во благо всем тем, за коих оно принесено. Сначала воспоминается церковь земная, прежде всего в лице высших церковных властей — папы, епархиального епископа, всех других епископов, священников и — вообще — всех, принадлежащих к церкви католической и апостольской. Далее следует поминовение верующих, которые имеют специальное участие в плодах литургии по каким-либо особым основаниям и побуждениям, — по намерению священника, ради их материальных приношений или присутствия на литургии. Будучи соединены верою и молитвой со священником, который приносит дары, верующие приносят их все вместе, духовно участвуя в совершении литургии. Дары приносятся также в единении, *communicantes*, с церковью небесной. Вот почему, далее, воспоминаются различные мученики, заступничество коих испрашивается. В начале этой молитвы помещаются вставки, относящиеся к восьми годовым праздникам, — Рождеству, Богоявлению, Вел. Четвергу и Вел. Субботе, Пасхе, Вознесению, Пятидесятнице и ее канону.

2) Простерши руки над дарами, священник умоляет Бога, ради совершаемого жертвоприношения, даровать верующим блага этой жизни, избавить от вечных мучений и вписать в число своих избранных.

3) *Quam oblationem*. Эта молитва образует естественную связь между предшествующим и последующим. В последний раз, но с особенною торжественностью, священник умоляет Бога, чтобы Он соделал совершаемое жертвоприношение жертвою совершенной, на спасение всех.

4) Приступая к самой консекрации, священник делает над гостиею и чашей пять крестов, в воспоминание пяти ран Иисуса Христа, затем берет в левую руку гостию, правую рукой

совершает над нею крестное знамение и, наконец, произносит те самые слова, которые на последней вечере произнес Сам Спаситель („Сие есть тело Мое“). Эти именно слова считаются в католической церкви совершительными. После этого священник воздает поклонение Иисусу Христу и обеими руками поднимает гостию вверх, чтобы верные могли ее видеть и поклониться; прислуживающий призывает их к этому звоном колокольчика. То же самое делает священник и чашею, произнося над нею слова консекрации („сия есть чаша крови Моей нового и вечного завета, таинство веры, каковая кровь будет излита за вас и за многих во оставление грехов“).

5) Иисус Христос повелел совершать евхаристию в воспоминание о Нем. Вот почему, вслед за консекрацией, священник воспоминает таинства страдания, воскресения и вознесения, каковые имеют особенно близкое, специальное отношение к евхаристии. Чтобы совершенная евхаристическая жертва имела действительное значение для верующих, священник в молитве *Supra quae propitio* просит Бога, чтобы Он милостиво воззрел на тех, которые принесли Ему дары, — подобно тому, как Он принял приношения Авеля, Авраама и Мельхиседека. — Та же самая мысль, только еще с большею ясностью и глубиной, раскрывается в молитве: *Supplices te rogamus*, в которой просят Бога принять освященные дары из непорочных рук Ангела, предстоящего алтарю. (Под „Ангелом“ одни, напр., Ф. Аквинат, разумеют Самого Иисуса Христа, другие — Ангела молитвы, Архангела Михаила и под.). Эта молитва соответствует греческому призыванию, но она облечена в символическую форму и не имеет той точности, которую отличается формула греческая.

6) Засим следует молитва о том, чтобы Иисус Христос распространил плоды принесенной жертвы и на умерших, души которых находятся в чистилище, — о смягчении их страданий или об ускорении освобождения их оттуда. 7) За молитвою о помиловании душ усопших следует последняя молитва канона — *Mobis quoque peccatoribus* — о прощении грехов священника и грехов предстоящих, при чем в знак покаяния священник ударяет себя один раз в грудь. Канон заканчивается возгласом: *Per quem haec omnia semper bona creas*, где под „этими дарами“ разумеются хлеб и вино.

II. Происхождение канона католической литургии

Канон литургии западной церкви по существу тождествен с каноном восточным. 1-ое послание св. Климента рим. к Коринфянам (§§ 59—61) и 1-ая апология св. Иустина муч. (§ 65) устанавливают, по-видимому, твердо, что первоначальная литургия, в своем общем расположении, была одна и та же и на Востоке, и на Западе.

Во всяком случае можно заключать, что римский канон, — кроме нескольких видоизменений, введенных позже, — носит печать апостольского происхождения. Чтобы отыскать точные детали канона римской церкви, следует спуститься до конца IV века. Последние изменения, которым он подвергся, были остановлены папою Григорием (590—604 г.). Автор *Liber pontificalis*, принадлежавший началу VI в., говорит о каноне, как о формуле уже установившейся и в содержании совершенно известном. Вообще полагают, что с начала V-го века порядок канона католической литургии был тот же самый, что и теперь. Таким образом, его история не простирается за пределы двух веков. Вот вкратце некоторые основные моменты этой истории.

1) „*Liber pontificalis*» (изд. Дюшена, t. I, p. 128; ср. p. 56—57) приписывает Каллисту I (117—126 г.) введение в канон (*intra actionem*) ангельской песни: „Свят, Свят, Свят“..; однако, этот гимн, содержащийся одинаково во всех литургиях, несомненно составлял часть *первоначального* зерна мессы. В большей части литургий восточных „префация“ (так называется молитва, которой оканчивается вторая часть литургии и которая непосредственно предшествует третьей — рассматриваемой — части литургии) соединена с третьей частью литургии кратким

переходом. Напротив, в Риме, равно как и в Александрии, и в Милане, начиная с IV века, *Memento* („Помяни“...) предшествует консекрации.

2) Иннокентий I в своем XXV письме епископу Децентию (*Migne lat.* XX, col. 553) свидетельствует, что сначала он представляет Богу Жертвенные дары, затем называет тех, за которых они принесены. Следовательно, во время Иннокентия I молитва *Te igitur...*, в коей содержится прошение о том, чтобы предлежащие дары были приняты Богом, входила уже в состав канона мессы и там предшествовала *Memento*.

3) Иногда диакон читал, во время *Memento*, после: „и всех предстоящих“ (*et omnium circumstantium*), имена принесших к алтарю жертвенные дары. Затем священник продолжал молитву словами: „вера которых Тебе ведома“ (*quorum fides tibi cognita est*), — словами, которые разом относились и к принесшим дары, и к предстоящим.

4) В эпоху, предшествующую Григорию в., молитва, начинающаяся словом: „*Communicantes*».., не только существовала в римском каноне литургии, но и допускала вставки, которые делались несколько раз в году — во дни праздников. Так, в тексте литургии, связанном с именем Геласия, предписывалось пять раз в году, кроме Пасхи, производить такие вставки, которые должны были помещаться в указанной молитве между *Communicantes* и *Sed et memoriam venerantes*. При папе Вигилии (537—555 г.) канон получил вставки этого рода, в виде *capitula*, даже во дни празднования святых (*Epist. ad Euth.* у *Migne lat.* LXIX, col. 18), но папа Григорий I сразу прекратил вторжение дневных служб в канон мессы, ограничив эти вставки, как это сохранилось и доселе, главными праздниками — Рождеством, Богоявлением, Великим Четвергом и Великой Субботой, Пасхой и ее кануном, Вознесением, Пятидесятницей и ее кануном. Во главе святых, заступничество коих в названной молитве испрашивается, поставляется обычно Приснодева и Богоматерь Мария; далее следуют имена двенадцати Апостолов (в порядке греческого текста, а не Вульгаты), имена 12 мучеников, из коих 6 святителей — все римские епископы, исключая св. Киприана. — Во всех литургиях, за исключением литургии св. Григория и тех, которые от нее происходят, — поминовение (*Memento*) умерших соединяется с поминовением живых и с *Communicantes*, так что имена живых, святых и усопших составляли один общий список. Отсюда происходило то, что некоторые верующие смешивали тех, кому молились, и тех, за кого молились. Григорий I устранил это неудобство, отделив от *Communicantes* поминовение умерших.

5) Молитва *Hanc igitur* характеристична для римского канона: она предназначена для того, чтобы окончить жертвоприношение, начатое в *Te igitur* и прерванное молитвою *Communicantes*. В эпоху, предшествовавшую Григорию в., во многих мессах в молитву *Hanc igitur* были включены разнообразные вариации, специально относившиеся к обстоятельствам или частным нуждам лиц, за которых совершалась месса. Чтобы вернуть молитве ее истинную цель, Григорий в. исключил все эти упоминания, кроме молитвы о новообращенных в Пасху и Пятидесятницу, и резюмировал их в формуле: *Diesque nostros in tua pace disponas*. Что касается молитвы *Quam oblationem*, то она существовала уже в начале V-го века.

6) Автор кн. *Liber pontificalis*, по-видимому, ошибочно приписал (по изд. Дюшена т. I, p. 127) папе Александру внесение в литургию молитвы: *Pridie quam pateretur* („т. е. накануне страданий»). На самом же деле, слова, воспомяющие установление евхаристии, являются центром самого канона литургии, и их внесение в литургию основывается на предписании Самого Иисуса Христа (ср. *ibid.* I. 709). Во всяком случае, формула: „*Qui pridie quam pateretur*», отличается от восточных возношения, которые все содержат в себе слова: ἐν τῇ ἑκτῇ ἡ παρεΐδοτο (ср. *Cagin, Paleographie musicale, Solesmes 1896, t. V, p. 55. Duchesne, Origine de la viturgie gallicane* в „*Revue d'histoire et de littérature religieuse*» 1900, t. V, p. 38).

7) Молитва: „*Unde et memores*»... почти буквально содержится уже в литургии, изложенной

в памятнике (из шести книг) „De sacramentis» (lib. IV, cap. VI, n. 27 у Migne lat. XVI, col. 445). Она состоит собственно из молитвы: *Supra quae propitio*, — за исключением слов: *Sanctum sacrilicium, immaculatam hostiam. Liber pontificalis* (t. I, p. 239) свидетельствует, что папа Лев I предписал ввести в канон *sanctum sacrificium*. Следовательно, молитва *Supra quae* составляла уже часть канона. Здесь святым и непорочным называется приношение Мельхиседека, состоявшее из хлеба и вина. Манихеи, как известно, чувствовали отвращение к вину, которое и не было допущено в их литургию. Быть может, имея в виду этот факт, св. Лев I и выставил на вид святость даров, принесенных царем Салимским (*Liber pontit. t. I, p. 241*). Впрочем, — по свидетельству диакона Илария, писателя конца IV века, — эта молитва существовала уже во время папы Дамаса (*Quaestiones ex utroque Testamento* у Migne lat. XXXV, col. 2239).

8) Как известно, в греческих литургиях „призывание» имеет форму обращения, в коем испрашивается, чтобы Дух Св. сошел на евхаристические дары, дабы, пресуществленные в тело и кровь Иисуса Христа, они могли служить источником освящения для тех, кто их принимает. Во время Геласия и римская литургия содержала, без сомнения, такого же содержания обращение, как это видно, напр., из письма этого папы к Елпидию (у Migne lat. LIX, col. 143). Но тогда почему же это обращение отсутствует в призывании грегорианском: „*Supplices te rogamus*»? Так как форма древнего призывания давала повод верить, что пресуществление совершается по силе этой молитвы, то Григорий I изменил воззвание таким образом, чтобы избежать этого смешения и сохранил только конечную часть: *ut quotquot ex hac altaris* и проч.

9) Выше мы видели, что поминовение усопших первоначально было соединено с поминовением живых (и с *Communicantes*) и что во время Иннокентия I и то, и другое было помещено пред консекрацией. Весьма возможно, что до Иннокентия оба поминовения были присоединены, как в большей части литургий, к призыванию, т. е. помещались пред консекрацией. Поставивши поминовение усопших на настоящем месте, Григорий I другую часть оставил в прежнем виде. Этим он, быть может, имел намерение приблизить римский ритуал к обряду греческому.

10) „Признание» (*exomologesis*, т. е. молитва о прощении грехов священника), на которое отвечают „*Nobis quoque peccatoribus*», также существует уже в древних литургиях: то оно непосредственно следовало за призыванием, то отделялось от последнего поминовением. Трудно определить с точностью, в какую именно эпоху „*Nobis quoque peccatoribus*“, в современной форме, заняло место в римском каноне. Известно только, что оно составляло часть последнего до Григория I.

11) Заключение „*Per quem haec omnia*“ уже задолго до Григория I оканчивало канон, как и в настоящее время.

С. Зарин

Канон и каноника

Канон и каноника. В философии словом κανόνες обозначаются логические правила (Пселл). Эпикур „каноникою» (τὸ κανονικόν) называет свою логику, которую он противопоставляет диалектике и определяет, как учение о нормах (κανones) познания и истины.

Н. В. Т-в

Канон чистого разума

Канон чистого разума: — этот термин Кавтовской философии обозначает „совокупность основоположений а priori для правильного употребления известных познавательных способностей вообще“. „Так, общая логика в своей аналитической части есть канон для рассудка и разума вообще, но только по форме, потому что она отрешается от всякого содержания“ (*Кант*, Критика чистого разума, по рус. пер. Н. М. Соколова стр. 556; — по нем. изд. Кербаса стр. 604).

Н. В. Т-в

Каноны (постановления) церковные Святых Апостолов

Каноны (постановления) церковные Святых Апостолов — Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀποστόλων. Под таким названием известен древний литературный памятник, в первый раз изданный в свет по эфиопскому переводному тексту еще в 1693 году *Людольфом* (в его *Commentarius ad suam historiam Aethiopicam*, p. 314—323), а по греческому оригинальному тексту (по венской рукописи *Codex Vindobonensis hist. gr. 7* — XII века) обнародованный впервые в 1843 г. *Биккелем* (в его *Geschichte d. Kirchenrechts*, Giessen 1843, 8. 107—132) под заглавием: Αἱ διατάγαι αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, под каким названием оно было переиздано затем *Делагарде* и *Питрой*. По мнению Биккеля, подтвержденному вескими соображениями, первоначальным названием памятника нужно признать: Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, (см. также у Функа, Гарнака и Шаффа). Добавочные же слова: αἱ διατάγαι αἱ διὰ Κλήμεντος — составляют позднейшую вставку, нисколько не указывающую на авторство Климента (римского), с именем которого обыкновенно связывались и другие известные теперь древние памятники церковно-канонического характера („Постановления апостольские“, „85 правил апостольских“), — вероятно, потому только, что предание приписывало Клименту рим. участие, если не в кодификации церковных правил, то по крайней мере в составлении некоторых из них, в проведении их в жизнь молодого христианского общества. Памятник известен в литературе также и под другими названиями. У Делагарце (в *Analecta Ante-Nicaena II*, Londini 1854, p. 451—460) он издан под названием: *Constitutiones ecclesiae Aegyptiacae*, у митр. Ф. Вриенния (в его издании „Учения 12 апостолов“ 1883 г.) он называется Ἐπιτομὴ ὄρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως согласно названию в *Codex Ottoberianus*), а у Гильгенфельда (в *Novum Testamentum extra canonem receptum, fascicul. IV*, Lipsiae 1866, p. 93—106) он получает уже название: „*Duae viae vel iudicium Petri*«. Что касается Делагарде, то он, издавая памятник (в коптской редакции), имел в виду, очевидно, его распространение в коптской (египетской) христианской общине. Название у Вриенния объясняется главным образом фрагментарностью изданного им текста, как части целого произведения. Мнение же Гильгенфельда основывается на гадательном отождествлении Руфином (в *Expositio in symbolum apostolorum*, глав. 38) памятника под заглавием: „*Duae viae vel iudicium (secundum) Petri*« с произведением, которое у Афанасия александрийского нерешительно называется: „*Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων*« (*Epist. festiv. 39*; ср. русск. пер. творений Афанасия ал. т. III, стр. 520). Усматривая в этом памятнике указание именно на Κανόνες ἐκκλησιαστικοί, Гильгенфельд, вслед за Афанасием ал., выражает сомнение в подлинности этого последнего названия и находит более правильным обозначение Руфина. Не смотря на сбивчивость в решении вопроса о названии памятника, тем не менее в западной литературе обозначение: Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων» (в отличие от Διατάξεις τῶν ἀποστόλων) является общепринятым.

В настоящее время существует обширный материал для изучения текста этого памятника. Не в пример другим произведениям древности, последний известен теперь из целого ряда рукописей, из которых одни рукописи дают полный текст, а другие — только часть его.

Полный текст для всего памятника можно читать: а) на греческом языке в рукописи венской (*Vindobonensis hist. gr. 7*, от XII века), по которой сделаны издания *Биккелем* (ор. с.), *Делагарде* (*Reliquiae juris ecclesiastici antiqu. graece*, Lipsiae 1856, p. 74—79), *Питрой* (*Juris eccles. Graec. historia et raonumenta I*, 1864, p. 75—88), *Гильгенфельдом* (ор. с.), *Гарнаком* (*Die*

Lehre d. zoölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenierfassung und des Kirchenreclits в „Texte u. Unters.“ Lpzg 1884) и Функом (Tübingen 1887), б) на эфиопском языке в издании Людольфа (ор. с.), присоединившего к нему латинский перевод, в) на коптском языке в целом ряде рукописей североафриканского и южно-африканского происхождения, которые изданы: Тамтамом с переводом на английский язык (The Apostolical Constitutions, or Canons of the Apostles in Coptic, London 1848, p.1—30), Делагарде без перевода (Aegyptiaca, Gottingae 1883—1897, p. 239—248), Бурьяном (Les canons apostoliques de Clement de. Romë Recueil de trayeas relatifs a la philolog. et A l’archéologiqu. égypt. et assyr. V, Paris 1883—1884, 202—206) точно также без перевода и г) на арабском языке (рукопись до сих пор еще не издана). Часть текста (4—14 гл.) представляют рукописи: а) греческие (1) Codex Ottoberianus gr. 408, XIV века, 2) Codex Mosquensis 125, X века, хранящаяся в синодальной московской библиотеке, и 3) Codex Parisinus gr. 1555 A от XIV в.), которые (за исключением Cod. Paris., лишь только описанного Шерманом в его Eine nene Handschrift zur Apostolischen Kirchenordnung в „Oriens christianus» II, 1902, p. 398—408) можно читать в изданиях — Вриенния (Константинополь 1883), Гарнака (Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung... в „Т. u. Unters.“ Lpzg 1886), Шаффа (Neo-York 1885, 1886, 1889) и вышеупомянутых ученых, сделавших полные издания греческого текста; б) сирийские (3—14 гл.), из которых парижская издана Делагарде (Reliquiae juris ecclesiastici atniquissimaе syriace, Lipsiae 1856, p. 19—23), римская — Баумштарком (Ζτρωμάτιον ἀρχαιολογικόν, Rom. 1900, 15—31), кэмбриджская — Арендцом („The Journal of Theological Studies» III, 1901—1902, 59—80) и в) латинская (18—30 гл.), обнаруженная вместе с соответствующим греческим текстом Гаулером (Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina... Lipsiae 1900, 92—101).

Уже самая многочисленность и разноязычность редакции памятника служит достаточным основанием к заключению, что „каноны церковные“ пользовались в древности большим почетом и уважением и были широко распространены в различных областях древне христианского мира, главным же образом в областях верхнего и нижнего Египта. Вместе с так наз. „Учением 12 апостолов“, „Постановлениями апостольскими“, „85 правилами апостольскими“ и „каноны церковные“ представляют в высшей степени любопытный и важный (ср. у проф. Ал. П. Лебедева, Так называемые церковные каноны в „Прибавл. к Твор. св. отц.“ 1887 г., стр. 385) в церковно-историческом отношении памятник, изображающий церковноканонический строй древней христианской церкви.

Все содержание памятника в составе 30 глав (по разделению, введенному Делагарде в 1856 г.), — независимо от введения (1—3 гл.) и заключения (30 гл.), — распадается на 2 части: а) часть нравоучительную (4—14 гл.) и б) часть церковно-правовую (15—29 гл.). После обращения к „сынам и дочерям“ анонимный автор, прикрываясь „велениями Самого Господа“, живописует общую картину нравственной жизнедеятельности человека под образом двух путей — жизни и смерти, к которым приурочиваются различные добродетели и противоположные им пороки. Речь ведется в виде диалога от лица Апостолов — Иоанна, Матфея, Петра, Андрея, Филиппа, Симона, Иакова, Пафанаила, Фомы и Кифы. Часть церковноканоническая состоит из предписаний, определяющих положение, свойства и обязанности различных членов церковного клира: епископов (16 гл.), пресвитеров (17—18 гл.), чтецов (19), диаконов (20. 22), вдовиц-диаконалис (21), а также мирян (23), при чем определяется служение в церкви вдовиц (24—29). В этой части речь влагается точно также в уста Апостолов.

Сравнительное историко-критическое изучение текста приводит исследователя к тому выводу, что „каноны церковные“ не являются продуктом оригинального литературного творчества, а составляют переработку других древних памятников. Для нравоучительной части ученые исследователи (Гарнак, Функ) совершенно резонно указывают первоисточник в

„Послании Варнавы“ и „Учении 12 апостолов“ (ср. также „Первое послание Климента рим. к коринфянам» и „Пастырь“ Ермы), в которых точно также нравственная жизнедеятельность христианина представляется под образом двух путей — смерти и жизни — и почти в таких же чертах и подробностях (см. сопоставление у Гарнака и проф. Ал. П. Лебедева — цит. соч.). Исходя из несомненного факта компилятивности первой части памятника, некоторые ученые стараются доказать компилятивность и второй его части — церковно-канонической. Кравуцкий (über das altkirchliche Unterrichtsbuch Die zoei Oege oder Die Entscheidung des Petrus в „Theol. Quartalschr.« LXIV, 1882, S. 359—445) первый пришел к тому выводу, не решившись, впрочем, указать самые первоисточники. Гарнак же (Die Quelle der sog. Apostolischen Kirchenordnuug.; ср. Gesch. der altchr. Lit. II, 1, S. 532), а за ним Дюшень, Функ (с некоторыми поправками) и Ахелис стараются доказать, что для второй части первоисточниками служили точно также два произведения, из которых одно (начала III в. по Гарнаку) имело своим предметом установление клира (κατάστασις τοῦ κλήρου) (16. — 21 ГЛ.), а другое (несколько позднейшего времени по Гарнаку) — установление церкви (κατάστασις τῆς ἐκκλησίας) (22—28 гл.). Барденгевер находит следы пользования первым посланием Климента рим. к коринфянам (Gesch. d. altchristliche Litter. II, 1903, S. 264), а Сальмон (Dictionary of Christian Biography, IV, London, 1887, 806—815) думает, что „каноны церковные“ составляют непосредственную переделку „Двух путей“, памятника иудейского происхождения. Функ, соглашаясь с учеными выкладками Гарнака, в то же время считает их очень проблематичными. Вообще положительные доказательства компилятивности второй части лежат вне сферы строго научных утверждений, за недостатком к тому твердых фактических данных. Можно предполагать, что „каноны церковные» сами в свою очередь послужили источником для позднейших компиляций. „Постановления апостольские“, — памятник конца IV века, — в некоторых случаях носят явные черты влияния «канонов церковных» (впрочем, вопрос об отношении последних к „Постановлениям апостольским“ до сих пор остается еще открытым). Несомненно, что „каноны церковные“ составляют весьма важное звено в историческом процессе поступательной разработки церковно-канонических норм древней христианской церкви и в этом отношении заслуживают самого глубокого внимания со стороны ученых исследователей.

За недостатком внешних свидетельств вопрос о происхождении и авторе памятника в науке решается только в форме предположений. Исходя из того факта, что „каноны церковные“ несомненно были распространены главным образом в египетских провинциях, — доказательством чего служат многочисленные рукописи египетского происхождения, — ученые исследователи почти единогласно признают его отечеством Египет (Гарнак, Барденгевер, Ал. П. Лебедев, Ахелис). Однако не лишено оснований и предположение о сирийском происхождении памятника. „Каноны церковные“ — не псевдоним, ложно прикрывающийся именем Апостолов по примеру апокрифов, а аноним, самым указанием на имена Апостолов желающий оттенить только мысль о преемственности апостольских преданий — веры, нравственности и церковно-канонических установлений. Характер изображения церковно-канонического строя в „канонах церковных“ указывает, что памятник появился в свет приблизительно в конце III века (Гарнак, Барденгевер, Ал. П. Лебедев) и никак не позднее половины IV (Функ) или конца IV столетия (Гаулер).

Проф. Л. Писарев

Кантакузин Иоанн

Кантакузин Иоанн см. „Иоанн Кантакузин“ в „Энци.» VII, 52—56.

Кантемир кн. Антион Дмитриевич (1709—1744 г.) — сын молдавского господаря, переселившегося в Россию после неудачного для Петра I прусского похода, известен в нашей литературе, как один из первых писателей в сатирическом роде. Живя в России с двухлетнего возраста, он вполне обрусел и прекрасно ознакомился с недостатками современного ему русского общества, которые он, как человек по тому времени высокопросвещенный, ясно сознавал. Первыми наставниками его были грек священник Афанасий Кондоиди (впоследствии еп. вологодский: см. „Энци.“ III, 708—709) и ученик московской Академии Ильинский; первый учил иностранным языкам, второй русскому языку. Широкое и всестороннее образование получил Кантемир при посредстве вызванных в Академию Наук иностранных ученых. Любимым его предметом была нравственная философия, влияние которой очевидно на его сатирах. Несправедливо лишенный богатого отцовского наследства, Кантемир должен был жить на скромное жалованье гвардейского офицера. При вступлении на престол Анны Иоанновны, ограниченной в самодержавных правах так называемыми „верховниками», Кантемир вместе с известным историком Татищевым составил и подал государыне от лица дворянства прошение царствовать самодержавно. Двадцати двух лет Кантемир был назначен резидентом в Лондон, а потом переведен посланником в Париж; добросовестным исполнением на данном поприще обязанностей Кантемир снискал общее уважение.

Всех сатир Кантемира девять; они написаны силлабическим стихом, который доведен им до возможной степени совершенства. Главное содержание сатир — осмеяние врагов просвещения; их видел Кантемир в невежественном дворянстве и духовенстве. Нападки на последнее в сатирах Кантемира встречаются постоянно, начиная с его первой сатиры „На хулящих учение». Здесь в числе хулящих учение он выводит ханжу — монаха Критона, который произносит целую речь против науки, как плодящей ереси и развращающей добрые нравы. В этой же сатире Кантемир рисует образ невежественного епископа, считающего науку лишнею для архипастырского служения и полагающего его суть во внешних знаках епископского достоинства. „Епископом хочет быть, — пишет он, — уберися в рясу, сверх той тело риза полосата пусть прикроет, повесь цепь нашего от злата, клобуком покрой главу, брюхо бороною, клюку пышно повели везти пред тобою“ и, сидя в карете, благословляя всех, хотя бы сердце „трещало с гневу». Приведенные стихи считают направленными против «п. ростовского Георгия Дашкова, — врага известного псковского еп. Феофана Прокоповича, чтимого Кантемиром за его любовь к просвещению и реформе Петра в. Встречающиеся в начале второй сатиры („На зависть и гордость злонравных дворян») стихи: „задумчив, как тот, что чин патриарш достати ища, конный свой завод раздарил некстати“, также направлены против еп. Георгия. Кроме этого епископа Кантемир осмеял в своих сатирах троицкого архимандрита Варлаама, которого некоторые за благочестие прочили в патриархи. Феофана Прокоповича Кантемир восхваляет в третьей сатире, называя его „дивным первосвященником, которому сила высшей мудрости открыла все свои тайны; пастырем недремно радующем о своем стаде“. Против низшего духовенства в сатирах Кантемира рассыпано также не мало сатирических замечаний относительно его невежества, пьянства, зависти и т. п. недостатков.

Не смотря на указанные нападки на духовенство, Кантемир был писателем религиозным и высоконравственным. Он бичует в сатирах, кроме врагов просвещения, дурное обращение с крепостными, пьянство, разврат, щегольство и картежничество высшего общества, а также профессиональные грехи купцов и судей. Лирика Кантемира одушевлена религиозными чувствами; в ней немало переложений псалмов. Перу Кантемира принадлежат также

следующие религиозного характера труды: „Письма о природе и человеке» и „Симфония на Псалтирь». В первом из этих сочинений он проводит мысль, что природа дает человеку счастье и научает его познавать Творца; только безумный и ослепленный страстями может сказать: „несть Бог“. Симфония Кантемира — объемистый труд, доведенный до конца; он посвящен Екатерине I. В посвящении Кантемир говорит, что этот труд „сочинися аки бы сам собою, за частое в священных псалмах упражнение“; в предисловии к Симфонии Кантемир, ссылаясь на новизну дела, пишет: „понеже дело сие и новое и необыкновенное, неиноземского (каков породю аз есмь), но природного в словенороссийском диалекте искусства требует, доброхотно признаю, яко не не многая крыются прегрешения“... Его Симфония, действительно, была у нас первым в таком роде трудом, и, конечно, не безгрешным.

Кроме самостоятельных трудов, у Кантемира есть и переводные, преимущественно с латинского и французского языков; с первого он переводил некоторые произведения классиков (Эпиктета, Анакреона и др.); с французского же перевел замечательную по тому времени книгу Фонтенеля „Рассуждения о множестве миров“. Книга эта замечательна тем, что разрушала суеверную космографию, усвоенную русским обществом.

П. Ласкеев

Кантор (cantor, psalmista, ψάλτης, ψαλτωδός ῥδός). Среди клириков древней церкви, как особый, определенный род, числились канторы, установление которых, по-видимому, относится к IV в. Упоминаемые еще в так назыв. Апостольских постановлениях (II, 25, § 12; III, 11; VIII, 10, § 2 и др.), и в Апостольских правилах (26, 43, 69), они в 15 прав. Лаодикийского собора (365 г.) обозначаются точнее как κανονικοὶ ψάλται, т. е. певцы, внесенные в κανών или клировой список, причем обязанность ограничивалась тогда лишь пением в церкви. Нужда в их установлении, как показывал церковный опыт, была самая настоятельная. Дело в том, что введенное с апостольских времен общее пение скоро, — вследствие некоторой небрежности и неумения многих христиан, — стало исполняться уже неудовлетворительно. Очевидно, необходимы были лица специальные, которые бы управляли пением верующих и обучали их. Такими, по постановлению Лаодикийского собора, и явились канторы. Введение их не отменяло общего пения, а, наоборот, имело целью развить его, улучшить и привести в порядок. Это выделение канторов, установленное Лаодикийским собором в качестве временной меры, чтобы возобновить древнее пение и чтение псалмов, засвидетельствовано фактами, собранными блаж. Августином, Иоанном Златоустом, Василием великим и др., утверждавшими, что в их время обычай общего пения в церквях появился снова. Вообще, в первые времена христианства, непосредственно за введением пения в церкви, место кантора было одним из немаловажных среди церковных должностей. Он заведовал не одним только пением в хоре и обучением церковному пению мальчиков и мирян, но на нем лежала также обязанность готовить отделы чтения для великих праздников и вести церковный календарь. Титул „кантора“ был там особенно почетным, и его должность часто занималась лицами высшего ранга. Форма утверждения канторов в их должности была та же, что и при поставлении других низших церковных должностей и степеней, т. е. было лишь простое утверждение (в этой должности) епископом или хорепископом, но не было рукоположения. Иногда их могли утверждать даже пресвитеры, пользуясь следующей формулой, данной 4-м Карфагенским собором (10 прав.): „Веруй сердцем в то, что ты поешь устами, и докажи делами то, во что ты веруешь сердцем“.

В римско-католической церкви кантор (певец), — также episcopus chori, chori regens, praecantor (запевало), — при соборах и коллегиатских церквях тот каноник, который обучает и управляет хором. В IV в. это — на Западе, как и на Востоке, — было те, кто пел псалмы и гимны при богослужении, в VI, — при Григории великом, — они были при певческих школах. И на Западе место кантора считали очень видным. Соединяясь прежде с personatus и доставляя кантору значительные доходы, эта должность, после уничтожения vitae canonicae (см. выше стлб. 404—407), стала исполняться через заместителя кантора (chorvicarare, servitium chori), самому же кантору принадлежит только высший надзор за своими помощниками и порядком, касающимся пения во время богослужения.

У евреев кантором называется также певец при богослужении в синагогах.

П. Смирнов

Кант Иммануил

Кант Иммануил считается отцом новейшей философии; родился в Кенигсберге 22 апреля 1724 г. (н. с.); его отец был седельником, собственно шорником. Вся семья была глубоко пиэтистической. В нравственном и религиозном отношении она, по-видимому, стояла очень высоко, и Кант всегда вспоминал о ней с глубоким почтением и благодарностью. На способности Канта обратил внимание пастор и профессор Шульц. Благодаря его заботам, Кант прошел коллегию и поступил в кенигсбергский университет. По окончании университета Кант некоторое время был домашним учителем и воспитателем в частных семьях. В 1755 г. он начал читать лекции в родном университете, как приват-доцент. Его неоднократно приглашали различные университеты, но он никогда не покидал Кенигсберга. Только в 1770 г. он получил штатную кафедру логики и метафизики. Он читал лекции до 1795 г., когда прекратил их вследствие старческой слабости. Он скончался 12 февраля 1804 г. (н. ст.).

Кант был человеком мысли, но не человеком дел. Он умел глубоко и проникновенно обдумывать вопросы, но всегда уклонялся от попыток проводить свои теории в действительную жизнь. Это видно между прочим из его собственного заявления, что он говорил и писал *лишь* то, что думал, но *не все* то, что думал. Молчание, понятно, он предпочитал тогда, когда за откровенное слово грозила опасность. Он был республиканцем по своим убеждениям и утверждал что из „республиканизирования государств должно вырасти семя вечного мира“, но *de facto* он всегда был верноподданным прусского короля. Он выразил это, когда у него произошли столкновения со властями из-за его религиозных суждений. Кант был рационалистом в религии, в ходе мировой жизни он не хотел видеть непосредственного воздействия божества. В предисловии к сочинению „Общая естественная история и теория неба“ он писал: религия не должна становит границы механическому объяснению явлений природы; напротив, возможность механического объяснения является лучшим доказательством первоначальной целесообразности. Когда он издавал сочинение „Религия в границах одного только разума“, он получил такой указ от короля: „Прежде всего посылаем вам милостивый привет, наш достойный и высокоученый любезный верноподданный. Наша высокая персона с большим неудовольствием замечает, что вы пользуетесь своею философией для искажения и унижения некоторых главных и основных учений Свящ. Писания и христианства. Мы требуем от вас немедленно добросовестного отчета и надеемся, что впредь вы не будете совершать подобных поступков. Вашему долгу скорее соответствует применение вашего влияния и ваших талантов к осуществлению наших отеческих намерений в отношении страны; в противном же случае, — в случае продолжающегося упорства, — неукоснительно последуют неблагоприятные для вас распоряжения“. Кант, высказав в своем ответе королю, что ученому принадлежит право самостоятельных мнений в области религии, заключил однако ответ следующим заявлением: я считаю наиболее надежным „в качестве вернейшего подданного Его Величества торжественно заявить, что отныне я буду совершенно воздерживаться от всякого публичного выражения как в лекциях, так и в сочинениях своих мнений, касающихся религии как естественной, так и откровенной“. Это обещание Кант считал для себя обязательным только при жизни того короля, которому его дал.

Будучи человеком слабой комплекции, натурою созерцательной, Кант могуче дисциплинировал свою волю: он был человеком необыкновенной аккуратности и необыкновенного трудолюбия. Но насколько он был человеком кабинета, а не живой жизни, — можно видеть из того, что он, читавший в университете 40 раз курс физической географии и оказавший серьезные услуги этой науке, никогда не отъезжал далеко от Кенигсберга, и

Паульсен предполагает, что он даже никогда не видал моря, хотя оно находится всего в нескольких часах езды от его родного города.

В силу своей аккуратности Кант так регулировал свою жизнь (время обеда, прогулок), что о жителях Кенигсберга говорили, что они ставили часы по Канту. Трудолюбие Канта открывается не только из обширных, разносторонних и гениальных творений, но еще нагляднее оно видно из его профессорской деятельности. Он читал в кенигсбергском университете: логику — 54 раза (т. е. семестра), метафизику — 49 раз, нравственную философию — 28 раз, естественное право — 12 раз, энциклопедию философии — 11 раз, естественное богословие — 1 раз, педагогику — 4 раза, антропологию — 24 раза, физическую географию — 46 раз, теоретическую физику — 20 раз, математику — 16 раз, механические науки — 2 раза, минералогию — 1 раз. Он читал иногда в семестр по пяти предметов, употребляя на лекции 26—28 часов в неделю. Задачей философии Кант полагал воспитание мудрости. Люди вообще очень часто и ученые не редко односторонни: они, — по выражению Канта, — циклопы, и их одноглазие мешает им правильно видеть вещи. Задача философии состоит в том, чтобы дать питомцу науки второй глаз, „который даст ему возможность видеть свой предмет также и с точки зрения других людей. В этом состоит гуманное направление науки. Каждому человеку нужно иметь особенно устроенный второй глаз: медик нуждается в критике нашего познания природы, юрист — в критике нашего познания права и нравственности, богослов — в критике нашей метафизики, а геометру нужна критика познаний нашего разума вообще. Итак, второй глаз есть ни что иное, как самопознание человеческого разума, без которого у нас не было бы никакого масштаба для измерения величины наших знаний».

Раннейшие произведения Канта посвящены естественно — научным проблемам, позднейшие — проблемам моральным. В мире физическом он наиболее удивлялся звездному небу, в мире духовном-нравственному закону в человеке и над его гробом написаны следующие слова из его „Критики практического разума»: «Звездное небо надо мною, нравственный закон во мне».

Основные положения философии Канта суть следующие.

Мир, который мы знаем, по Канту, не есть мир действительно существующий, а лишь наше представление, образованное воздействием на нас какого-то внешнего X (вещи в себе — Ding an sich) и нашу познавательную природу, сообщившую этому воздействию образ мира сего. Все, что на нас воздействует отвне, мы представляем в пространстве и времени (переживаемые нами душевные состояния мы представляем совершающимися лишь во времени, но не в пространстве). Пространство и время, это — априорные формы чувственности, чистые формы интуиции; они не существуют сами по себе и не даются нам опытом, потому что они суть условие всякого опыта, они преждеопытны [ср. ниже в статье „Категории“]. Наши ощущения мы располагаем в пространстве и во времени, но это еще не есть познание. Познание есть результат деятельности рассудка и выражается в суждениях. Нашему рассудку присущи определенные формы суждений, сообразно с которыми мы рассматриваем являющееся нам в пространстве и времени по количеству (единичность, множественность, всеобщность), качеству (действительность, отрицание, ограничение), отношению (обладание и принадлежность — предмет или субстанция и свойство, причина и действие, общность или взаимодействие), модальности (возможность, действительность, необходимость). Наша чувственная природа и наш рассудок и строят временно-пространственный конечный мир явлений. То, что на самом деле производит явления и что абсолютно непостижимо для нас, Кант назвал „ноуменом“. В изучении явлений наши познавательные способности должны бы иметь единственный и вполне достаточный материал, но наша мысль из ограничивается ими. Кроме имеющихся у нас априорных форм чувственности и априорных форм рассудка, мы владем еще

способностью разума (по Канту, рассудок — способность суждений, разум — источник идей). Разум побуждает человека направлять свои исследования все далее, восходить от познанного к непознанному, от действия к причине, побуждая не останавливаться ни на чем конечном и условном. Таким образом то, к познанию чего направляет разум — бесконечное и безусловное, абсолютно непостижимо. Но человек роковым образом впадает в заблуждение и представляет себе, что та цель, которую ему намечает разум, им достигнута. Вследствие этого заблуждения возникают три идеи, которые разум намечает, как цель, а человек представляет, как факты. Это суть идея души, как последнего основания наших душевных состояний, идея мира, субстрата явлений, идея Бога, как безусловного все обуславливающего. Так мысль создает три объекта, исследование которых создает три мнимые науки — рациональную психологию, рациональную космологию, рациональную теологию — науки о душе, мире и Боге. О душе учат, что она есть личность, что она проста, неделима, бессмертна. Кант подвергает критике все доводы в защиту этих положений и находит, что они обуславливаются смешением понятий и упущением из виду многих сторон вопроса. Так, бессмертие души доказывают тем, что душа, как непространственная (не экстенсивная) величина, не может распадаться на части (у ней нет частей), между тем смерть, разложение состоит именно в распадении на части. Рассуждая так, упускают из виду, что если душа не экстенсивна, то она интенсивна: как и всякая сила, она может иметь большую и меньшую напряженность и может сводиться к 0 (как яркость света). Результат психологического анализа Канта не тот, чтобы доказать, что учение рациональной психологии не оснозательно, а только тот, чтобы выяснить, что оно не обосновано и не может быть обосновано. Попытки построить учение о мире, как основанные на незаконном перенесении форм опытного познания к тому, что не дается в опыте, приводят, по Канту, различных мыслителей к совершенно противоположным утверждениям, которые с одной стороны оказываются законными, с другой — совершенно неправильными. Оказывается, что равно возможно доказывать и опровергать положения: 1) мир конечен и бесконечен; 2) мир состоит из неделимых элементов (атомов) и в мире все сложно; 3) в мире существуют свободные причины и в мире все совершается по необходимости; 4) в ряду мировых причин есть необходимое существо и в мире все случайно. Таковы, по Канту, четыре космологические антиномии. Для понимания нравственной и религиозной философии Канта существенное значение имеет третья антиномия. Противоречие между свободой и необходимостью должно явиться неизбежно, раз допущено смещение явлений и „вещей в себе“. Явления мы обсуждаем с точки зрения категории причинности, а затем произвольно закон явлений бытия начинаем считать законом самого бытия. Субъект свободы (человеческий дух „сам в себе“, не подлежащий условиям пространства и времени) мы начинаем рассматривать, как явление, ставим его в ряду других явлений и тем самым заключаем его в оковы необходимости. Но, раз мы разграничим явления и „вещи в себе“, для нас станет понятною возможность свободной причинности. Когда мы действуем по идее долга, руководясь чистою идеей добра, представлением того, что должно быть, — мы имеем, что причину нашей деятельности является то, что должно быть, но чего еще нет. Причина лежит в будущем, а действие — в настоящем, будущее предшествует настоящему. Эти противоречия получаются лишь потому, что условия времени прилагаются к тому, что им не подлежит: идея добра не подчинена условиям времени, она имеет вневременный характер. Не подлежит условиям времени и субстрат душевных явлений; поэтому он может быть мыслим свободным. Все явления моей душевной жизни, как явления, подчинены закону необходимости, но основания моего нравственного поведения, моя воля „сама в себе“ может быть мыслима свободною. Эта воля „сама в себе“, определяемая идеею добра, называется у Канта умопостижимым характером, а совокупность душевных явлений, в которых он открывается, называется характером

эмпирическим. Построения рационального богословия, по Канту, также не обоснованы и произвольны, как построения психологические и космологические. В представление Бога вносят много антропоморфизмов, а самые доказательства бытия Божия обыкновенно утверждаются на смешении понятий или на произвольном расширении оснований. Так, онтологическое доказательство говорит: „всесовершенное существо непременно существует, потому что в число его признаков, как совершеннейшего, входит существование“. Но, во-1-х, если бы даже было так, то получилось бы, что мы мыслим всесовершеннейшее существо существующим, а не то еще, что оно существует в действительности; из необходимости мысли не следует необходимость вещи. Во-2-х, существование вовсе не есть признак ни совершенства, ни несовершенства. Космологическое доказательство заключает от условности мира к существованию его безусловной причины. Здесь категория причинности, приложимая к явлениям, переносится к субстрату этих явлений („вещи в себе“ — миру) и затем делается другой скачек, утверждается, что эта причина мира есть существо совершеннейшее — Бог. Телеологическое доказательство заключает от целесообразного строя мира к существованию премудрого устроителя — Творца. Но открываемая нами всегда в частных фактах, целесообразность относительна, и если из нее еще что и может быть выведено, то разве существование устроителя и устроителей действующих по целям, а вовсе не то, что это есть не высочайшее существо — всесовершеннейший Бог. Бытие такого Бога не может быть доказано теоретически; Он есть идеал, достоверность существования которого должен признать разум практический. Чистый разум, по Канту, дает формы, в которые мы заключаем наши познания и принципы, руководясь которыми, мы их приобретаем и расширяем. Но чистый разум не есть весь разум. Есть еще разум практический, который диктует правила нашей воле. Единственно, что можно считать хорошим без ограничения, это — добрая воля. Но какая воля добрая? Та, которая стремится действовать по долгу, а долг есть обязанность совершить действие из уважения к закону. Нравственный закон, присущий человеку, дает ему приказания, как он должен поступать. Как приказывающий, нравственный закон есть *категорический императив* (безусловное повеление: см. о сем ниже в статье „Категорический императив“). Когда приказания имеют в виду достижение какой-либо цели, они представляют собою гипотетические императивы. Приказания, независимые от частных целей, должны быть называемы категорическими. Если мне приказывают: не говори в данном случае того-то и того-то, потому-то и потому-то, это будет гипотетическое приказание (т. е. предполагающее, что из его исполнения выйдет благо). Если моя воля определяет: я не должен лгать, не должен лгать никогда и ни для каких целей, это будет приказание категорическое. В частных случаях может оказаться, что это правило приведет к кажущемуся вреду, но самоопределение моей воли безусловно и всеобщее. *Я должен всегда действовать таким образом, чтобы правило моей воли могло быть общим законом.* Вообще я всегда должен поступать не так, чтобы каждый мой отдельный поступок производил добро, но так, чтобы моя воля всегда была доброю. Отсюда получается, что моя воля, самоопределяющая себя к действию, есть сама в себе и цель. Человек, его личность есть цель сама в себе. Другие люди представляют собой то же, что и я. Поэтому практический императив может быть выражен таким образом: *действуй так, чтобы признавать человечность как в твоей личности, так и в личности другого целью и чтобы никогда не пользоваться ею, как средством.* Таланты, знания, силы человека можно употреблять для различных целей, как средство, но приспособлять принципы воли, выражающие личность человека, к каким-либо целям нельзя. В нравственной сфере человек автономен. Он подчинен только своему собственному и в то же время всеобщему нравственному закону. Пытались представлять, что человек обязан подчиняться нравственному закону или потому, что этого требует Бог, или потому, что это ведет к собственному благополучию. Все такие попытки

вывести обязанность подчиняться долгу из внешних оснований Кант называет этерономией (ἕτερος — другой, νόμος — закон; значит, закон отвне, чужой) и противопоставляет им свой принцип автономии, по которому воля сама для себя есть закон. Мысль, что всякое разумное существо должно считать себя создателем всеобщего законодательства на основании правил своей воли и судьей себя и своих действий, приводит у Канта к республике целей. Республикою он называет систематическую связь разумных существ, объединенных общими законами. Разумное существо есть член царства целей, когда, утверждая всеобщие законы, сам повинуетя им. Вместе с тем он и глава царства, когда в качестве законодателя не подчиняется ни чьей сторонней воле в нравственной автономии человека открывается его высокое достоинство. Его нельзя измерять внешнею продажною ценностью (как цену полезных вещей); это — достоинство внутреннее, не подлежащее никакому сравнению и никакой оценке.

Так, человек, как нравственная личность, оказывается, по Канту, безмерно великим и в то же время, как личность познающая, он совершенно ничтожен. В области мира чувственного, с которым он связан всецело своими познавательными способностями, он на самом деле ничего не может познать, но в области мира нравственного человек является законодателем и судьей. Между двумя мирами — чувственным и моральным — открывается бездна, через которую Кант пытается перебросить мост в своей *критике способности суждения*. Он рассматривает здесь суждения о прекрасном, возвышенном и, наконец, суждения с точки зрения целей. Прекрасное вызывает в нас чувство незаинтересованного удовольствия (для прекрасного не замечается никакой дальнейшей дели — служить чему-либо). Корень его, по Канту, заключается в том, что в прекрасном открывается какая-то таинственная связь между объективными законами природы и законами нашего рассудка. Прекрасное есть символ нравственного (то и другое имеют дел в себе). От прекрасного должно отличать возвышенное: возвышенное безмерно, хаотично, бесформенно (океан, буря). Возвышенное в природе порождает в нас двойной род чувств: сознание своего физического ничтожества и сознание нравственного величия. Человек — ничто в сравнении с океаном, как физическая сила; но он неизмеримо выше его, как нравственная личность. Кроме суждений эстетических мы руководимся еще суждениями телеологическими, оцениваем все с точки зрения целей. Теоретический разум объясняет нам все механически, но разум практический рассматривает все механически произведенное, как назначенное для высших целей. С этой точки зрения Кант рассматривает историю, утверждая, что даже борьба и затруднения, в которых оказывался человек, в конце концов содействовали развитию его высших способностей.

В нравственном отношении человек характеризуется независимостью, но в действительности это качество принадлежит человеку лишь в том случае, если бы на самом деле желает и действует разумно, т. е. так, чтобы всякий иной человек мог желать того же и действовать так же. Нравственный закон, по Канту, есть в сущности безусловный разум, ничему не подчиненный и в себе самом имеющий последнее основание. Но, как таковой, безусловный разум не совпадает ни с отдельными единичными стремлениями и склонностями индивидуумов, ни с суммою их. В таком случае, что же он такое? Этот вопрос естественно направляет мысль к тому, чтобы человеческий разум вывести из высшего принципа, из божественного первоума и таким образом связать автономию человека с теомономией, его свободу с его зависимостью от Бога. Кант мог бы, идя последовательно, истолковать таким образом нравственность из религии, но Кант не сделал этого.

Кант остановился на независимости практического разума, т. е. нравственного закона, как последнего, ничем не обосновываемого или объясняемого факта. Здесь естественно должен был напрашиваться вопрос, в чем лежит причина той дисгармонии, которая фактически открывается между отдельными человеческими разумными существами и разумом, как таковым, или между

действительными желаниями разума и его чистою волей, как она находит себе выражение в нравственном законе? Ответ таков: человек не есть только разумное существо, но он есть еще существо чувственное, и как его теоретический разум весь материал для своего познания должен получить из чувственного мира, так его практический разум — вопреки столь резко утверждаемой его независимости — в конкретных требованиях и действиях опять-таки связан с чувственную стороной человеческой природы. Нравственный закон, как таковой, содержит в себе только форму поведения (всеобщая значимость правил); если он проявляется в действиях, то материал должен быть дан отвне — из чувственного мира, ближайшим образом из чувственных естественных стремлений. Эта реализация всеобщего разума, который возвещает себя индивидуумам, как постулат в нравственном законе, таким образом *in concreto* всегда связана с условиями, которые лежат совсем не в разуме, но прямо противоположны ему и находятся в чувственности. Такая чувственность для реализации чистого разума служит необходимым материалом и субстратом и вместе с тем вечным препятствием, которое не позволяет никогда достигнуть цели. Подобно тому, как в локомотиве трение, сопротивление материи служит необходимым субстратом и вместе неизбежным препятствием поступательного движения колес, так в кантовской морали чувственность для разума есть необходимое средство и неизбежное препятствие для его самостоятельной реализации; поэтому независимость разума не есть действительность, но всегда только идеал, задача, постулат, осуществление которого в бесконечном процессе есть вечно *werdende* и никогда *seinde*. В практической области происходит, следовательно, то же, что в теоретической: как там бесконечное никогда не есть действительно познанный предмет, но всегда только регулятивный принцип, вечно достигаемый и никогда недостижимый идеал знания, так здесь безусловная независимость есть всегда только задача, идеал для действия; отсюда собственно можно было бы сделать такое заключение, что вообще бесконечное и безусловное не есть реальность, но только осуществляемое или лучше только становление, стремление. Кант не пошел столь далеко; напротив, обсуждаемое отношение разума и чувственности он сделал исходным пунктом для того, чтобы вывести нравственную веру в Бога и бессмертие.

Прежде всего существование нравственного закона утверждает, по Канту, существование свободы.

Долг — великое, возвышенное слово. Происхождение долга может быть только в том, что возвышает человека над самим собою, как частию чувственного мира, и что связывает его с порядком вещей чисто интеллектуальных. Началом долга может быть только *личность*, т. е. свобода или независимость от механизма природы, — свобода, рассматриваемая, как способность существа, несомненно принадлежащего к чувственному миру, но в то же время подчиненного практическим законам, свойственным только ему одному и предписываемым его собственным разумом, а следовательно подчиненного своей личности, поскольку это существо принадлежит к разумному миру. Есть ли хотя один человек, сколько-нибудь честный, который не отказался бы когда-нибудь от лжи хотя бы и безвредной, единственно затем, чтобы не презирать самого себя? Не поддерживается ли человек, пораженный крупным несчастием, сознанием того, что он сохранил в нем свое человеческое достоинство?

Человек живет и не хочет сделаться недостойным жизни. Эта идея достоинства, понятно, неотделима от идеи свободы. Но это свое достоинство человек не может поднять на ту высоту, которая рисуется ему как идеал, и затем между нравственным достоинством человека и его внешним положением не редко оказывается несоответствие: праведник страдает, а нечестивый благоденствует. Эти факты, по Канту, обуславливают постулаты бессмертия души и бытия Божия.

Деятельность человека, как существа чувственно-разумного, имеет свою целию

достижение высочайшего блага, каковая цель распадается на две частные цели: 1) святость или добродетель, 2) счастье. Для достижения первой цели требуется бесконечное усовершенствование. Отсюда следует, что бессмертие души есть необходимый постулат идеи высочайшего блага, поскольку в нее входит понятие высочайшего нравственного совершенства. Второй цели человек не может достигнуть своими силами. Должно, чтобы было такое существо, которое бы хотело и могло произвести гармонию между счастьем и добродетелию. Желание произвести такую гармонию заставляет предполагать в этом существе благодать, святость, правду, а возможность произвести ее заставляет предполагать в нем всемогущество, всеведение, вечность, неизменность и т. д., т. е. таковое существо есть Бог. Таким образом бытие Бога и бессмертие души суть постулаты нравственной деятельности человека (признание обоих этих постулатов, по Канту, меньше знания и больше мнения). Нельзя отказаться от того, что с этими обоими постулатами — Богом и бессмертием — открывается возможность полного примирения того дуализма, который — по Кантовской морали — утверждается между разумом и нравственностью, и без сомнения уже в этом заключается уступка религии, делаемая независимою моралью. Еще более дается уступок, когда утверждается, что нравственный субъект сам не может достигнуть последней цели — высшего блага, что для этого он нуждается в сверхъестественной силе. Поэтому нравственная воля, по крайней мере, с одной стороны (достижения конечной цели) уже не является независимою, но зависимою от высшей Божественной воли.

Кант остается при том, что нравственная воля не должна иметь никакого отношения ни к Божественному Законодателю, ни к высшему благу, как определяющему мотиву. Воля через это, по Канту, запятнана бы, нравственная деятельность стала бы простою легальностию, необходимым послушанием внешнему авторитету ради его авторитета и его силы, и если бы стремление к высшему благу было определяющим мотивом, то это было бы эвдемонистическое и не нравственное стремление к награде. Нравственная автономия остается, таким образом, строго замкнутою в себе, не нуждающеюся и неспособною к божественному воздействию. Где же остается место религии подле такой самоопределяющей и самодовольной нравственности? *В том*, — отвечает Кант, — *состоит религия, что мы наши нравственные обязанности сознаем, как божественные заповеди*. Но эти обязанности не потому обязанности, что мы видим в них божественные заповеди, но потому, что мы их признаем божественными заповедями, что непосредственно сознаем обязанностями. Нравственность есть таким образом заключающаяся в себе сущность религии. Что религия мыслится как отношение человека к Богу, — это есть только внешний придаток; это воображаемое отношение к Богу не стоит ни в каком необходимом отношении с существом нравственности, но примыкает к нему отвне, как платье или украшение, чтобы прикрыть ее суровые формы и сделать для слабого человека приятною и привлекательною. Убеждение в возможности привлечь на себя действия благодати (отличной от нас природы) есть мечта, так как мы не можем никакого сверхчувственного предмета познать в опыте, ни тем менее — влиять на него так, чтобы привлечь его к себе. Это вид суеверия привлекать к себе небесные явления, это — мечты, в которых хотя и может быть согласный метод, однако мнимые внутренние влияния должны сводиться на нравственные, как разумные. Религия всегда будет убыточным самообманом. Это не суеверие только совершением нравственно безразличных действий (культа) благорасположить Бога, но это есть нелепая мечта стремиться к мнимому общению с Богом, так как это чувство непосредственного присутствия высшего существа и отличие этого чувства от всякого другого, даже от нравственного, было бы восприятием воззрения, для которого в человеческой природе нет никакого органа. Такая галлюцинирующая мечта была бы нравственною смертию для разума, без которого не может утверждаться никакая религия, так как всякая религия, как и вся нравственность, должна

утверждаться на правилах. Отсюда церковная вера, если она не может обойтись без твердо установленных положений (которые содержат нечто большее, чем чистую нравственность), во всяком случае должна иметь принципом, что она должна представлять конечную целию религию доброго образа жизни и что без всего прочего она может обойтись. Религия, по Канту, заключается следовательно в благоповедении и совпадает с моралью. Все прочее, что приходит сверх этого, состоит или во внешнем культе, или во внутренних религиозных возбуждениях: — частью это плод самообмана, частью нечто полезное для человеческой слабости. Полезное, поскольку несомненен факт, что человек слаб, его природе присуще радикальное зло, отдельные злые поступки указывают на живущую в человеке склонность ко злу, которая не находит для себя дальнейшего объяснения. Для начальной борьбы с этим радикальным злом и могут быть полезны и внешние, и посторонние побуждения к нравственной деятельности. Целию нравственной деятельности каждого лица должно быть осуществление в себе нравственного идеала человека. Такой нравственный идеал представлен в лице вечного Сына Божия — Христа. Верить во Христа значит осуществлять в себе идеал угодного Богу человека, но не значит веровать в Иисуса Назаретского. Жизнь Иисуса Назаретского и Его чудеса, по Канту, должно толковать моральным образом.

Совершенная праведность, т. е. чистая или божественно-настроенная воля обнаруживается в постоянном и решительном торжестве над всеми искушениями; высшее выражение святости есть добровольно принятое страдание во имя нравственного принципа. Для грешного человека страдание есть необходимый момент в процессе избавления от зла, оно есть неизбежное наказание за грех; но страдание человека безгрешного (Сына Божия), не будучи следствием собственного греха, может иметь замещающую силу, или покрывать грехи человечества. Для истинной религии необходима практическая вера в нравственный идеал, т. е. в совершенство праведного человека или Сына Божия, который есть разумное основание, цель и смысл всего существующего. У праведника эмпирический характер (явление) и умопостигаемый („вещь в себе“) совпадают. Суждение умопостигаемого характера об эмпирическом есть совесть. Признавать воплощение этого идеала фактически совершившимся в лице Иисуса Христа не противоречит разуму, если только такую историческую веру подчинять моральной, т. е. относить ее исключительно к тому, что в жизни Христа имеет нравственный смысл. Для достижения нравственных целей человеку помогают другие люди, общество, иначе церковь. Церковь должна быть одна и ее основа — чистая разумная вера; эту разумную веру, имеющую свой непосредственный источник в нравственной природе человека, затемняет вера историческая, породившая множество религий и церквей. История христианской церкви есть история борьбы разумной веры с историческою. Историческая вера требует от человека, кроме нравственности, еще внешнего богопочитания: согласно с этой верою можно достигнуть благоволения Божия особенными средствами. Это значить, — говорит Кант, — делать Бога фетишем, идолом, доступным ласкательству. Богослужение имеет свою поддержку в бегущем работам легкомыслии людей: трудно быть хорошим слугою, легче быть фаворитом; люди почитают божественные заповеди для того, чтобы не исполнять их. Кант допускает некоторую полезность исторической или церковной веры для юного человечества, но для зрелого она не нужна: она требуется, пока человек не укрепился в добре, а там ей можно указать двери. Этим взглядом Канта на историческую веру обуславливается неустойчивость его воззрений на откровение, благодать, чудеса, таинства, обрядовые действия. Откровение, по его мнению, возможно, но не необходимо; благодатная помощь тоже возможна (по крайней мере, невозможность ее нельзя доказать), но на нее не следует рассчитывать. Чудеса противоречат законам опыта и не содействуют выполнению нравственных обязанностей. Кант разделяет их на физические и нравственные, но не находит в прошедшем никакого факта, который должно бы

было признать действительно чудесным. Кант, правда, не видит нужды оспаривать, что в прошедшем были чудеса, хотя и рекомендует их объяснять в нравственном смысле, но он приходит к заключению, что в настоящем и будущем чудеса уже не бывают и не могут быть. И благоразумные правительства, — говорит Кант, — приняли за правило допускать, что в древности бывали чудеса, но новых отнюдь не дозволять. Обрядовые действия, по Канту, имеют значение лишь, как внешнее выражение внутреннего настроения, но не сами по себе. Таково учение Канта о религии.

Должно признать, что в отдельных суждениях Канта заключается не мало справедливого, но вместе с тем должно признать, что в своих нравственных суждениях он неправ во многом, а в суждениях о религии неправ в существенном. Нам кажется, что одно из положений философии Лейбница и его школы или даже — вернее — его эпохи, развитое до своих крайних выводов, и составляет в значительной части содержание философии Канта. У Лейбница личность есть самозамкнутая монада, которая ни во что не может проникнуть и в которую не может проникнуть ничто. Эта теория непроницаемости личного духа, теория невозможности взаимодействия, развивавшаяся уже в XVII столетии, принимается Кантом. Скептическое направление, шедшее совсем с другой стороны (Монтэнь, Юм), нашло в ней свое обоснование. Если человеческий дух абсолютно непроницаем, то он абсолютно не может познать действительности. Таков гносеологический принцип Канта. Но из этой же обособленности духа следует и его независимость и то, что он должен действовать по законам собственной природы. Таков этический принцип Канта. Христианская религия призывает к теснейшему богообщению. Сын Божий субстанциально соединяется с человеческой природой. Дух Божий живет в чистых человеческих сердцах. Но, по теории Канта, ничто не может проникать в человека. Дух Божий не живет в человеке; Сыну Божию не за чем было воплощаться, так как никакое воплощение не соединит Его с людьми. Человек абсолютно разобщен с Богом и действует только от себя и чрез себя. Таков теологический принцип Канта. Принцип духовной непроницаемости, усвоенный Кантом от его века и развитый им до крайних логических выводов, породил его гносеологические, этические и религиозные заблуждения.

Кант остановился на представлении в сущности очень вульгарном и некритическом, что территория познания для нашего духа ограничивается геометрической поверхностью нашего тела. Позволительно думать, что если бы великий кенигсбергский мыслитель жил в наше время, он иначе бы отнесся к поставленному им во главу здания принципу. Тогда в физике, как несомненная истина, господствовала теория непроницаемости. Теперь она колеблется с каждым днем более и более. Открываются лучи всепроникающие и как бы оказывается, что все может проникать всюду. Во время Канта только смеялись над мыслью о действии духа на расстоянии. Теперь такие действия тщательно изучаются. Но никакая сила не может действовать там, где ее нет; всякое действие предполагает собою взаимопроницаемость. В сфере нравственной люди это чувствовали и инстинктивно понимали всегда. „Да будут все едино» — вот идеал человеческого общества. „Едино» не в смысле внешней гармонии, внешнего распорядка, а в смысле внутреннего единения, духовного слияния, при котором каждый бы чувствовал чувства своего ближнего. При таком единении каждый бы и давал своему ближнему от своих духовных богатств и получал бы от него, чего не имел сам. Терминология языка показывает, что именно так люди всегда понимали идеал морали. Что́ значит сострадать несчастному или больному? По точному значению слова, значит взять на себя часть его страданий. Но как же можно взять на себя страдания сироты, лишившегося отца, или человека, лежащего в тяжелой болезни? Очевидно, их можно взять только духовно, и однако несомненно, что искреннее сострадание всегда приносило и приносит облегчение страдающему.

Благополучие совершенное — блаженство состоит в удовлетворении любви, в обладании

или общении с тем, что любишь. Чем выше объект любви и чем теснее единение с любимым, тем выше блаженство. Высочайший объект любви есть Бог. Теснейшее единение с Богом и с теми, кто близок к Богу, есть идеал блаженства. *Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино* (Ин. 17:21). Теория непроницаемого индивидуализма, принятая Кантом, не допускает принятия этих христианских представлений. Самозамкнутый индивидуум, уславливаясь морально и интеллектуально, в сущности не сближается ни с кем и не приобщается ни к чему высшему. Что́ это за процесс уславливания? Что́ это за бессмертие в пустыне? Ведь о других лицах мы имеем, по Канту, лишь субъективные представления, мы не можем выйти из пределов собственной личности. Значит, мы обречены вечно оставаться одинокими, в сущности никому и ни на что ненужными. И между Богом и нами вечно будет непреходимая бездна, Бога никогда не будет в нас, значит, мы вечно будем безбожными.

Вот — выводы, которые, нам кажется, следуют из философии Канта. Кант их не делал, но для нас они являются маяками, предупреждающими, что если принять философию Канта в ее целом, то можно разбиться о некоторые скалы. Но в отдельных положениях этой философии много доброго. Из четырех основных истин религии, которые обыкновенно принимаются человеческим сознанием, две Кант утверждает без колебания. Четыре истины суть: бытие Божие, провидение, свобода и бессмертие человека. Относительно первой и последней Кант безусловно не выражает никаких сомнений. Он принимает и третью (свободу), но в суждениях о ней он обнаруживает неясность и какую-то неустойчивость. Нужно иметь в виду, что такая неясность в суждениях о свободе существует у многих философов, и относительно некоторых мы думаем, что в конце концов о них нельзя решить, были ли они детерминистами или индетерминистами? Вторую истину религии (провидение) Кант, по-видимому, отрицает. Но здесь происходит нечто противоположное тому, что мы видели по отношению к третьей истине. Ту Кант признал и однако за ним опасно следовать в его признании, эту (веру в провидение) Кант отверг и однако затем он делает один за другим шаги в сторону ее признания. Благодать может быть возможна, историческая вера иногда может быть полезна, культ может служить естественным выражением настроения. Что́ это такое: отступление от своих принципов, отрицание самого себя? Поучительно поразмыслить над этими рассуждениями философа, в которых он отступает от выводов, следующих из его принципов, и делает одну за другою уступки сначала отвергнутым им общечеловеческим верованиям.

Сочинения Канта. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, 1746. De igne Principiorum primorum cognitionis metaphysicae dilucidatio. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie d. Himmels — все в 1755 г. Monadologia physica, 1756. Die fälsche Spitzfindigkeit d. syllogistischen Figuren, 1762. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration d. Daseins Gottes, 1763. Versuch den Begriff d. negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, 1763. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze natürlichen Theologie und der Moral, 1764. Beobachtungen über d. Gefühl d. Schönen und Erhabenen, 1764. Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume d. Metaphysik, 1766. Von dem ersten Grunde d. Unterschiedes der Gegenden im Raume, 1768. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770. Kritik der reinen Vernunft, 1781. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. Kritik der praktischen Vernunft, 1788. Kritik der Urteilskraft, 1790. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793. Der ewige Frieden, 1795. Streit der Fakultäten, 1798. Anthropologie, 1798. Кроме этих сочинений Канту принадлежит еще значительное число менее важных статей разного содержания, часть их вошла в названные труды. На русском языке доселе нет полного перевода сочинений Канта. „Критика чистого разума“ переводилась неоднократно (Владиславлевым,

Гуревичем, Н. М. Соколовым); „Критика практического разума“ — также (Смирновым, затем — под редакцией Грота); „Критика способности суждения“ — Н. М. Соколовым; „Прологомены ко всякой будущей метафизике“ — † Владим. С. Соловьевым; „Физическая монадология“ — Флоренским, „Религия в границах одного только разума“ — студентами московской Дух. Академии под редакцией проф. П. В. Тихомирова.

С. Глаголев

Канты, кантычки — песни духовного содержания с поэтическим сюжетом и бóльшею частью медленным, важным напевом. Нужно отличать канты от псалм, т. е. переложений псалмов, и собственно духовных стихов народного происхождения. В XVII и XVIII вв. канты были принадлежностью школьного обихода, преимущественно латино-польских — католических и униатских, а потом и в русских юго-западных школах, но быстро проникли и в народное употребление. В соединении с народными мелодиями канты приобрели широкое распространение, сделавшись любимым народным пением, почему вошли в состав и „Богослужителей“. В XVIII в. в великой России даже такие враги всяких новшеств, как старообрядцы, ввели канты в употребление в своих скитах. — От XVII и особенно XVIII в. в архивах и библиотеках сохраняется значительное количество нотных рукописей с кантами, еще недостаточно обследованных и с литературной, и с музыкально-этнографической стороны. Существующие исследования занимают преимущественно собственно духовными стихами, псалмами и виршами.

А. Преображенский

Канун см. «Навечерие».

Канут, король

Канут или Кнут II, великий, король Англии и Дании (1014—1035 г.), по смерти отца Свейна Габельборта избранный королем, принял крещение с именем Ламберта и начал распространять христианство в Дании. Так как в Англии христианство в это время уже утвердилось, то Канут пользовался помощью английского духовенства. Напр., прибыв в 1019 г. из Англии в Данию, он привез с собою много священников и несколько епископов, посвященных английскими епископами, и поручил им проповедовать Евангелие в Дании, Швеции, Норвегии и даже в Исландии. Канут в. обратил много языческих храмов в христианские, построил несколько новых церквей и монастырей, служивших школами для духовенства, и обеспечил их богатыми доходами. Все духовенство было изъято из ведения светских судов. В 1022 г. был назначен епископом Зеландии Гербранд. Основаны были в 1026 г. новые епархии в Шонене и Фюнене. Канут в. предпринял путешествие в Рим к папе Иоанну XIX и пробыл там всю зиму. Мотивы этого путешествия были отчасти политические, отчасти религиозные: ему хотелось добиться уменьшения слишком тяжелых поборов в пользу Рима с английских и датских епископов и возвысить свою власть союзом с Римом, а с другой стороны он думал паломничеством искупить жестокости своего царствования. Хотя в церковном отношении Дания зависела от Гамбурга, Канут в. ввел в ней английские церковные законы. Из данных в 1032 г. законов для придворных видно, что Канут в. стремился уничтожить поединок, как средство решения судебных дел, заменив его свидетельскими показаниями, и лишь в затруднительных случаях допускал „Божий суд“ чрез испытание каленым железом.

С. Троицкий

Канут — святой католической церкви

Канут — святой католической церкви, четвертый с этим именем король датский (1080—1086 г.). Второй сын короля Свенда Эстридсена и зять Роберта, графа фландрского, он вступил на престол после своего старшего брата Гаральда в 1080 г.; отличался благочестием и беспредельною преданностью папскому авторитету. Канут ввел некоторые полезные реформы в своем государстве, облегчил тяжелую участь многочисленных рабов-христиан англосаксов, с которыми до сих пор обращались, как с простым скотом, и покровительствовал земледелию. Суровый аскет, питавшийся овощами и водою, он хотел навязать безбрачие духовенству и истребить последние остатки умиравшего язычества как в своем государстве, так и за его пределами. С этою целью он в первый же год своего царствования предпринимал крестовый поход против языческого населения в Ливонии, но победы его здесь не сопровождались каким-либо прочным результатом. Питая уважение к духовным лицам, Канут поднял епископское звание до ранга наивысшей знати в государстве и избрал из среды епископов судей и министров. Народ с неудовольствием переносил самовластие духовенства и посягательства на их древние обычаи и привычки. Когда Канут, убеждаемый духовенством, задумал узаконить „десятину» в качестве обязательного налога, — народ, отягченный поборами, возмутился. Чиновники государственного казначейства были убиты, и сам король умерщвлен в г. Одансе, на ступеньках алтаря в церкви св. Албана, в 1086 г. Жена Канута бежала на свою родину, в графство Фландрское, вместе с сыном Карлом, а датский трон перешел к Олафу, третьему сыну короля Свенда. Римская церковь признала Канута за мученика и канонизовала его в 1100 г. Сын Канута Карл, сделавшись графом фландрским, был также убит в церкви г. Брюжа в 1127 году и причислен к лику святых папою Александром III в 1164 году. Житие св. Канута, написанное на латинском языке английским монахом Эльнотом (Oelnotus, *De vita et passione Canuti*), напечатано в Копенгагене в 1602 г., в Ганау (15 верст от Франкфурта на Майне) в 1633 и в 1657 г. в 4°. Существует еще житие, писанное на итальянском языке Андреем Анжелетти.

Н. В. В-в

Канцелярия обер-прокурора Святейшего Синода

Канцелярия обер-прокурора Святейшего Синода. Высочайшим указом 11 мая 1722 г. Сенату предписано было „в Синод выбрать из офицеров доброго человека, чтоб имел смелость и мог управление синодского дела знать и быть ему обер-прокурором». Затем 13 июня того же 1722 г. обер-прокурору была преподана Высочайше утвержденная инструкция, которою определялись его права и обязанности и указывалось его положение в государственном управлении. Здесь он именуется „оком государя“ в Святейшем Синоде и „стряпчим о делах государственных“ в области церковного управления; по этой инструкции он является посредником между Синодом и государственною властью, блюстителем за правильным, своевременным и закономерным течением дел, производящихся в Синоде, и вообще по управлению церковному. В виду такого положения обер-прокурора в государственном и церковном управлении, естественно и необходимо иметь ему в своем непосредственном ведении особую Канцелярию — учреждение, чрез которое он мог бы действовать в отправлении многочисленных и сложных обер-прокурорских обязанностей. В первое время существования должности обер-прокурора не было, однако, образовано отдельно для него Канцелярии. Инструкциею 13 июня 1722 г. ему, между прочим, повелено было „в своей дирекции иметь Канцелярию синодскую и служителей оной“ (т. е., по современному слововыражению, быть директором Канцелярии Святейшего Синода). В этой-то Канцелярии сначала и было выделено особое небольшое делопроизводство для ведения дел собственно обер-прокурорских. Но с течением времени такой порядок ведения этих дел становился все более затруднительным. Усложнялись дела государственные; развивались и преобразовывались государственные учреждения, — так, образованы были министерства, учреждено и некоторое время существовало и Министерство духовных дел; развивалась жизнь общественная. Умножались и усложнялись и собственно церковные дела; преобразовывались и появлялись новые учреждения и в главном управлении Синода, и в управлениях епархиальных, — так, между прочим, увеличение денежных капиталов, находящихся в непосредственном ведении Синода, требовало особого за ними наблюдения в соответственных учреждениях, особого же наблюдения требовали переданные в ведение Св. Синода две обширные типографии, все большее распространение духовно-учебных заведений привело к образованию, для заведывания ими, в ведении обер-прокурора особой Комиссии духовных училищ, а в связи со всем этим по необходимости увеличивалось число служащих, состоящих в ближайшем подчинении обер-прокурору. При развитии государственности и общественности, когда дела церковные более и более соприкасались в различных отношениях с делами других ведомств и общества, являлась необходимость выяснения и разграничения прав церкви и других ведомств, мест и лиц, защиты интересов церкви (особенно по делам тяжбы и имущественным) и вообще ходатайств по делам церковным пред Высочайшею властью, высшими государственными учреждениями и различными местами. Все это увеличивало и создавало новые обязанности обер-прокурора и постепенно все настоятельнее заставляло чувствовать необходимость в учреждении особой для него Канцелярии, которое наконец и состоялось в 1836 г.

Ближайшие побуждения к образованию отдельной Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода выяснены были в представленном в 1836 г. на Высочайшее воззрение обер-прокурором гр. Пратасовым, вскоре по вступлении его в эту должность, всеподданнейшем докладе о положении делопроизводства при обер-прокуроре, где они представляются в следующем виде. „На обер-прокурора Святейшего Синода, при установлении сей должности, — говорится в докладе, — возложены были различные обязанности, которые усугублялись по мере

распространения круга действия Синода и ведомства оно́го. С течением времени обязанности несравненно увеличились: 1) по учреждении Комиссии духовных училищ, в виде особого духовного департамента, важного по цели, многосложного по занятиям и средствам, и 2) по упразднении бывшего Министерства духовных дел: ибо с сего времени обращены на обер-прокурора различные обязанности, лежавшие на министре, чрез которого духовное и гражданское начальства сносились по взаимным надобностям. В последнее время обер-прокурор получил еще в свое управление Главный Контроль по духовному ведомству. Наконец, он обязан представлять отчет Вашему Императорскому Величеству о ходе дел по всему управлению. Для исполнения всех сих обязанностей обер-прокурор имеет при себе 1) оставленное в заведывании его от бывшего Департамента духовных дел одно Отделение²³ и 2) при делах Св. Синода Канцелярию, состоящую из одного чиновника с одним канцелярским служителем. Между тем в сих Отделении и Канцелярии производится ныне дел и бумаг почти вдвое противу числа тех, которые проходят чрез Департамент духовных дел иностранных исповеданий при 3-х отделениях с особой канцелярией. В сих, ограниченных по числу чиновников, Отделении Канцелярии производятся ныне следующие дела: 1) исполнение по определениям Св. Синода и журналам Комиссии духовных училищ, которыми предоставляется обер-прокурору о различного рода предметах или представлять на Высочайшее благоволение, или входить в сношение с лицами и местами гражданского ведомства, или чинить какие либо распоряжения; 2) рассмотрение поступающих из Правительствующего Сената на заключение обер-прокурора тяжёбных дел, до церкви собственно или людей духовного звания касающихся; 3) рассмотрение всеподданнейших прошений и жалоб на решения низших мест духовного ведомства и Святейшего Синода; собрание по оным справок с самыми делами, отписка по оным, или доклады Вашему Величеству; 4) рассмотрение прошений и жалоб, подаваемых на имя обер-прокурора по делам, производящимся в епархиях или Св. Синоде; 5) различные сношения с епархиальными начальниками и предписания секретарям консисторий от обер-прокурора в качеств наблюдающего за порядком в канцеляриях средних и низших мест духовного ведомства; 6) рассмотрение донесений о происшествиях в церквях и о поведении духовенства, а также составление разных определенных уставами ведомостей и списков; 7) производство дел по типографиям и книжным лавкам; 8) распоряжение суммами типографскими, бывшего библейского Общества, штатными синодскими и всякого рода чрез Синод переходящими; 9) производство об определении и увольнении чиновников Канцелярии Св. Синода и Отделения, а также секретарей всех консисторий; 10) о награждении чиновников по всему ведомству; 11) собрание сведений и составление годового отчета о распоряжениях и ходе дел по всему духовному ведомству. Таковое разнообразие главных предметов, — не касаясь других, не столько важных, — сосредоточивается в Отделении и Канцелярии, состоящей из одного чиновника с канцелярским служителем, сопряжено с множеством переписки и требует неминуемо трудов таких, которые очевидно вне способов Отделения и Канцелярии, в нынешнем положении оных. От сего 1) не всем делам дается одинаковое движение, — так, многосложные дела по тяжбам о церковной собственности, поступающие из Правительствующего Сената, поручаются к рассмотрению чиновнику особых поручений, который не редко командировается в епархии: то на время отсутствия его, — иногда, по роду поручения, и продолжительного, — дела сии, от решения которых зависит достояние церкви и частных лиц, остаются без движения; 2) не все дела могут быть рассматриваемы с тем подробным соображением всех обстоятельств и вниманием, которых они требуют, а другие не с должною поспешностью производятся; 3) нет способов рассматривать и поверять своевременно доставляемые из епархии сведения, тогда как в будущем предвидится надобность привести еще в бо́льшую известность различные предметы, входящие в состав духовного ведомства, как собственно по церковному управлению, так по

экономической части, относительно важных церковных имений, в Бессарабии и Грузии находящихся, о которых доселе весьма мало известно; 4) нет также способов ввести должную отчетность в делопроизводство и нет возможности постоянно наблюдать за ходом делопроизводства по канцеляриям средних и низших присутственных мест духовного ведомства. В сем положении сколько терпят самые дела, столько стесняется и обер-прокурор, который, сверх всего вышеозначенного, управляя большими Канцелярией Синода и Комиссией духовных училищ и Контролем по всему ведомству, столь мало имеет средств для исполнения обязанностей, на нем собственно лежащих“. Для „отвращения« всех перечисленных неудобств, в докладе выражены были „мерою существенной надобности определяемые« предположения об упразднении существовавшей при делах Синода обер-прокурорской Канцелярии (правильнее сказать — делопроизводства) и об учреждении вместо нее, независимо от Отделения духовных дел греко-российского исповедания, особой при обер-прокуроре Канцелярии, с передачею в нее дел из прежней обер-прокурорской Канцелярии и тех дел из Отделения, какие по существу и важности подлежат особому производству, а также дел секретных, в частности об учреждении в составе новой Канцелярии должности юрисконсульта, для производства дел судных, как „требующих внимательного соображения с силою законов«, и об образовании при обер-прокуроре, на случай обсуждения более затруднительных и особенно важных вопросов по этой части, консультации из лиц, начальствующих в отдельных учреждениях главного духовного управления. Предположения эти были удостоены 1 августа 1836 г. Высочайшего одобрения и тогда же утвержден был штат вновь образованной отдельной Канцелярии обер-прокурора Св. Синода. По этому штату положены были в Канцелярии должности директора и юрисконсульта (обе в V классе, с содержанием по 4.000 руб.), 2-х секретарей (старшего — в VII и младшего — в VIII кл., содерж. по 2.000 р.), 2-х помощников секретарей (IX кл., содерж. 1.200 р.), журналиста — он же архивариус (IX кл. содерж. 1.200 р.), эскутера — он же казначей (VIII кл., содерж. 1.500 р.), 8-ми канцелярских служителей (4-х высшего разряда, содерж. по 750 р., и 4-х среднего, по 400 р.), 2-х курьеров (содерж. по 300 р.) и 2-х сторожей (содерж. по 200 р.), — всего 20 лиц. Потребная на содержание их и на другие расходы (на паек и обмундирование канцелярских служителей среднего разряда — 120 р., на обмундирование курьеров — 200 р. и сторожей — 60 р., на наем курьерских лошадей — 2.500 р., на канцелярские расходы, освещение и отопление — 3.000 р.) сумма была исчислена в 29.200 р. и отнесена на счет % с капитала Комиссии духовных училищ, что признано было „весьма удобным и справедливым« в виду того, что чрез Канцелярию имели проходить и все те распоряжения Комиссии, которые представляются на Высочайшее усмотрение.

Так получила существование отдельная в составе центрального управления Св. Синода Канцелярия обер-прокурора, в значительно отличном от современного ее состояния виде. Последующий затем опыт 2 1/2 лет показал, с одной стороны, целесообразность меры, принятой учреждением Канцелярии, для более успешного ведения дел обер-прокурорских, а с другой — необходимость более точного определения круга дел, чрез нее проходящих, и некоторого расширения штата ее, вызывавшегося умножением ее дел в связи с намеченными преобразованиями в других учреждениях главного духовного управления. 22 февраля 1839 г. всеподданнейше докладывая об указываемой опытом необходимости преобразований в составе главного духовного управления, обер-прокурор гр. Пратасов, между прочим, выражал: „с самого вступления моего в настоящую должность... я видел уже всю обширность предлежавшей мне деятельности, но только на опыте мог открыть те препятствия, которые надлежало мне преодолевать на пути к усовершенствованию столь важного ведомства, и вполне убедиться, что некоторые из них вовсе при настоящих средствах непреодолимы. Духовное православное ведомство, совершенно отдельное от всех прочих отраслей Правительства, состоя из частей

между собою разнородных, имеет свое особое управление, свой суд и позицию, свою систему обучения, свои источники доходов и свои контроль. Все сии части, несмотря на множество предшествующих благодетельных постановлений Правительства, требовали и еще долго будут требовать усиленных мер к улучшению их: все прежние средства коснулись только высших и средних слоев духовного звания, но не проникли до низших и основных; сверх того многие из прежних распоряжений были сделаны в половину; иные и вовсе оставлены... Все сии предметы требуют зрелого соображения и неусыпного надзора со стороны главного духовного управления, чего не может быть без упрощенного устройства составляющих оное мест и без самого правильного раздела трудов между ими“. В это время делопроизводство главного духовного управления разделялось между следующими местами: 1) в Св. Синоде с Канцелярией его, 2) в Комиссии духовных училищ, 3) в Отделении духовных дел греко-российского исповедания, 4) в Отделении духовных дел греко-унитского исповедания, 5) в Контроле духовных дел православного исповедания, 6) в Хозяйственном комитете и 7) в Канцелярии обер-прокурора Св. Синода. Последняя, — по словам того же доклада, — „служа общему связью всем прочим вышеисчисленным непосредственно подчиненным (обер-прокурору) канцеляриям, сосредоточивает сверх того в себе наблюдение за успешным ходом дел даже и по всем консисториям, для которых немедленно (т. е. по учреждении Канцелярии) установлены были и единообразные формы ежемесячной отчетности в делопроизводстве, дабы не оставалось в них ни одного дела, о коем главное духовное управление не имело бы сведений и не видело бы причины остановки“, каковые „меры, — по словам доклада, — произвели ожидаемые следствия“. Для устранения неудобств в производстве дел, состоящих в ведении обер-прокурора, и вообще для лучшего их устройства, гр. Пратасов, между прочим, предполагал упразднить Комиссию духовных училищ, с образованием вместо нее при Св. Синоде Духовно-учебного управления, Хозяйственный комитет преобразовать в Хозяйственное управление при Св. Синоде с передачею в это учреждение, как сосредоточивающее в себе переписку обер-прокурора по синодальным имуществам, всего делопроизводства о том же из Канцелярии обер-прокурора, дать „совершенное единство« Канцелярии и двум Отделениям духовных дел — православного и греко-унитского исповедания, с введением того и другого в состав Канцелярии, и изменить штаты всех этих мест, на содержание же их отнести вообще те суммы, которые ассигновались тогда на содержание перечисленных учреждений, с незначительным прибавлением, но без отягощения государственной казны. Все эти предположения были Высочайше одобрены, а затем, после окончательной их обработки, вскоре представлены были на Высочайшее утверждение.

Именным Высочайшим указом Правительствующему Сенату 1 марта 1839 г. повелено было соединить находившиеся при обер-прокуроре Св. Синода Отделения духовных дел православного и греко-унитского исповедания в один состав с Канцеляриею обер-прокурора и утверждены были выработанные в соответствии с этим „Учреждение« (положение) Канцелярии, определяющее круг ее действий, и штат ее в новом виде, с введением их с 1 апреля того же года. По этому новому штату положены были следующие должности в Канцелярии: директор (IV кл., с содержанием 9.000 р.), вице-директор (V кл., 7.000 р. сод.), юрисконсульт (V кл., 4.500 р. сод.), чиновник особых поручений при обер-прокуроре (VII кл., 2.000 р. сод.), 3 начальника отделения (VI кл., по 4.500 р. сод.), в каждом отделении по 2 столоначальник (один старший — VII кл. и один младший — VIII кл., по 2.550 р. сод.) и по 2 помощника их (один старший — IX кл., 1.700 р. сод., и один младший — X кл., 1.200 р. сод.), а в 1-м отделении, кроме того, общий журналист (IX кл., 2.550 р. сод.), затем — экзекутор и казначей (VIII кл., 2.550 р. сод.), архивариус (VII кл., 2.550 р. сод.) с помощником (VIII кл., 1.200 р. сод.), врач (VII кл., 2.000 руб. сод.), 10 канцелярских чиновников высшего оклада (по 750 р. сод.) и 10 среднего (по 400 р.), 2 курьера

(по 300 р.) и 4 сторожа (по 200 р.), — всего 53 лица. Весь расход, потребный на содержание их и на другие указанные в штате статьи (на паек и обмундирование канцелярских чиновников среднего оклада — 120 р., на усиление Канцелярии чиновниками — 3.500 р., на обмундирование курьеров — 200 руб. и сторожей — 60 р., на канцелярские расходы, освещение и отопление — 6.000 р. и на наем курьерских лошадей — 4.000 р.), определен был в 105.190 р. В состав этой суммы вошли 60.210 р., отпускавшиеся на основании Высочайшего указа Правительствующему Сенату 23 декабря 1838 г. из государственного казначейства на Отделения духовных дел православного и греко-унитского исповедания, а остальная сумма — 44.980 р. отнесена на % с духовно-учебного капитала (сюда же вошли и производившиеся ранее на Канцелярию из того же источника 29.200 р.). Новый штат Канцелярии обер-прокурора в окладах содержания применен был к расписаниям, составленным для министерств и главных управлений, ближайшим же образом к штату Министерства государственных имуществ. Высочайший указ 1 марта 1839 г. имеет то важное значение в истории Канцелярии обер-прокурора, что с этого времени она получила более определенное, твердое и прочное, чем прежде, положение как в отношении своего состава, установленного новым ее штатом, так особенно относительно круга ее действий, определенного утвержденным для нее „Учреждением» (положением), а также определенное положение ее среди других государственных учреждений, в ряду которых ей предоставлено занимать „равную степень» с подобными ей учреждениями прочих ведомств (§§ 7 и 8 Учрежд.). Такое свое положение в главных и общих чертах она сохраняет и до настоящего времени. В виду этого-то и принято в Канцелярии обер-прокурора считать временем ее основания 1839 г. (хотя и не совсем точно, так как в виде отдельного учреждения она образована была, как сказано выше, в 1836 г.).

В том положении, какое определено было штатом 1 марта 1839 г., Канцелярия обер-прокурора просуществовала до 1861 г. В этом году, вследствие последовавшего общего по всем ведомствам распоряжения о сокращении делопроизводства и штатов учреждений, представлен был на Высочайшее воззрение новый штат Канцелярии, который и был утвержден 2 декабря 1861 г. Сокращение штата Канцелярии достигалось главным образом тем, что по этому новому штату полагалось в ней вместо 18-ти след. должностей: 3-х начальников отделений, 6-ти столоначальников и 9-ти помощников их — только 12 старших чиновника (начальникам отделений), 4 помощника их (столоначальникам) и 4 младших чиновника (помощникам столоначальников), упразднена была должность чиновника особых поручений VII кл., обязанности казначея, экзекутора и архивариуса были соединены в одном лице (вм. 2-х) с назначением ему по экзекуторской части помощника, из низших чиновников Канцелярии постоянные оклады содержания назначены были только тем, которые будут заниматься ведением дел, а прочим устанавливалось вознаграждение по трудам из общей для того суммы. Весь же штат 2 декабря 1861 г. представлялся по своему составу и средствам содержания в таком виде: директор (IV кл., 3.431 р. 4 коп.), вице-директор (V кл., 2.001 р. 44 коп.), юрисконсульт (V кл., 2.001 р. 44 к.), помощник юрисконсульта (VI кл., 1.286 р. 64 к.), 2 чиновника особых поручений (VI кл., 1.200 р.), 4 старших чиновника (VI кл., по 1.350 р.), 4 помощника их (VII кл., по 800 р.), 4 младших чиновника (IX кл., по 600 р.), экзекутор, казначей и архивариус (VII кл., 729 р. 3 к.), помощники экзекутора (IX кл., 486 р. 6 к.) и архивариуса (IX кл., 343 р. 10 к.), журналист (VIII кл., 729 р. 3 к.), чиновник по делам юрисконсульта (X кл., 343 р. 10 к.), врач (VII кл., 571 р. 78 к.), 7 чиновников для письма (XII и XIV кл., по 214 р. 43 к.); независимо от этого обер-прокурору предоставлено было (примеч. 3 к штату) определять в Канцелярию сверхштатных чиновников, на содержание которых не было ассигновано особой суммы; затем было положено 2.130 р. 50 к. на вознаграждение писцов, 1.571 р. на усиление Канцелярии чиновниками, 582 р. 96 коп. на содержание курьеров и сторожей, 2.023 р. 84 коп. на

канцелярские расходы, освещение и отопление и 2.200 р. на наем курьерских лошадей; общий расход по этому штату был исчислен в 35.331 р. 97 коп. (16.184 р. 13 к. из казны и 19.147 р. 84 к. из средств духовного ведомства)²⁴.

Штат Канцелярии обер-прокурора 1861 г. оставался в действии до 1872 г., когда, по пересмотре сообразно условиям времени штатов всех учреждений центрального управления Св. Синода, утверждены были, 20 июня, новые их штаты, в том числе и штат Канцелярии. По этому штату положены в Канцелярии следующие 22 штатные должности: директора (IV кл., 6.000 р.), вице-директора (V кл., 4.000 р.), юрисконсульта (V кл., 5.000 р.) с помощником (VI кл., 2.500 р.), 2-х чиновников особых поручений (VI кл., по 2.000 р.), 13-х начальников отделения (VI кл., по 2.0 р.), 5-ти столоначальников (2-х старших — VII кл., по 1.400 р., и 3-х младших — VIII кл., по 1.200 р.) с 5-ю помощниками (IX кл., по 900 р.), эскутера, он же архивариус (VII кл., 900 р.), журналиста (IX кл., 900 р.) и врача (VII кл., 600 р.), — весь же расход на содержание по этим должностям и на другие статьи (на жалованье канцелярским чиновникам и на наем писцов 6.400 р., на канцелярию юрисконсульта — 1.500 р., на канцелярские расходы — 2.400 р., на содержание курьеров и сторожей — 1.620 р., на наем курьерских лошадей — 1.800 р.) определен в 54.520 р. (отпущенных из казны). Этот штат с небольшими в нем изменениями остается в силе и до настоящего времени и таким образом он оказался долговечнее 3-х предшествующих (штат 1836 г. существовал 2 1/2 г., 1839 г. — около 23 л., 1861 г. — 11 1/2 л., 1872 г. существует уже 35 г.). Эти изменения произведены были по Высочайше утвержденным мнениям Государственного Совета: 21 марта 1894 г., которым упразднена в Канцелярии обер-прокурора должность вице-директора и учреждена новая (3-я) должность чиновника особых поручений при обер-прокуроре (V кл.), причем на покрытие расхода по содержанию этой должности обращена часть (3.000 р.) суммы, отпускавшейся на содержание должности вице-директора, а другая часть (1.000 р.) той же суммы предоставлена в распоряжение обер-прокурора на усиление средств Канцелярии; 24 апреля 1895 г., по которому учреждена еще новая (4-я) должность чиновника особых поручений (V кл., с сод. 3.000 р.), и 27 мая 1902 г., восстановившего в Канцелярии на прежних основаниях должность вице-директора, с обращением на содержание по этой должности суммы (1.000 р.), предоставленной в 1894 г. в распоряжение обер-прокурора, и с отпуском для того нового ассигнования (3.000 р.) из казны. Кроме этих изменений в штате Канцелярии обер-прокурора, произведенных в законодательном порядке, другие менее значительные изменения происходили по отдельным распоряжениям по ведомству. Так, в состав служащих при Канцелярии время от времени входили лица, определяемые с особого в каждом случае Высочайшего разрешения, по всеподданнейшим докладам обер-прокурора, в звании состоящих при нем (с назначением им V и VII кл., но без производства содержания), избираемые им из лиц, лично ему известных по своему усердию к церкви, каковая мера вызывалась тем, что, в виду состояния средств государственного казначейства, трудно было рассчитывать на образование новых штатных должностей, а между тем при умножении нужд и усложнении дел по церковному управлению оказывалась надобность в служебных деятелях для собирания и проверки различных сведений и для исполнения служебных поручений в разных местностях (в настоящее время в таком положении находится только одно лицо). С 1869 г. при Канцелярии образован состав причисленных к ней для занятий в разных учреждениях главным образом центрального управления Св. Синода, для приготовления к замещению впоследствии штатных должностей в этих учреждениях, секретарских должностей в духовных консисториях и т. п.; для 12 таких лиц Св. Синодом ежегодно назначается особая сумма из специальных синодальных средств (по 600 р. каждому из них), остальные же или вовсе не получают содержания, или получают по особым назначениям (из тех же специальных средств или из сумм, находящихся в распоряжении того учреждения, в

которое они командировались для занятий). В ведении Канцелярии же находятся со стороны служебно-административной секретари духовных консисторий, как чиновники, поставленные законом в непосредственное ведение обер-прокурора (по ст. 285 Уст. дух. конс.). Находясь всегда в С.-Петербурге, Канцелярия обер-прокурора 3 раза за время своего существования, именно в 1856, 1883 и 1896 гг., временно открывала присутствие в Москве, когда выезжали туда вместе с обер-прокурором директор Канцелярии с несколькими ее чинами на время торжеств коронации императоров Александра II, Александра III и Николая II. Канцелярия обер-прокурора помещается в доме духовного ведомства по Литейному проспекту (д. № 34), где занимает 2-й этаж по лицевой стороне.

Обязанности и круг действий Канцелярии обер-прокурора отчасти предначертаны были во всеподданнейшем докладе обер-прокурора гр. Пратасова 1 авг. 1836 г., но вполне точно были определены только в Высочайше утвержденном 1 марта 1839 г. „Учреждением Канцелярии. По этому „Учреждению» предметы занятий ее составляют: 1) приготовление на Высочайшее усмотрение всеподданнейших докладов по духовному ведомству и ведение им особого реестра; 2) составление общих ведомостей об исполнении Высочайших повелений по всему духовному ведомству; 3) дела по всеподданнейшим и частным жалобам на решения Св. Синода и подведомых ему мест и лиц; 3) ежемесячные рапорты о получении указов Правительствующего Сената; дела: 5) по учреждению и устройству епархий, 6) о построении архиерейских домов, монастырей, соборов, церквей и вообще зданий по духовному ведомству, 7) об устройении приходов и о пособии причтам, 8) о церковных имениях; 9) награждение лиц духовного звания и назначение им и семействам их пенсий; 10) рассмотрение сведений о происшествиях в церквах и вообще по епархиям и составление по этим сведениям всеподданнейших докладов и ведомостей; дела: 11) о православном заграничном духовенстве, 12) о присоединении к православной церкви как христиан других исповеданий, так и нехристиан, и обо всем, касающемся иноверцев, 13) о раскольниках, 14) бракоразводные и о браках лиц православного исповедания с лицами других исповеданий; 15) сношения о людях, присуждаемых ко взысканиям, наказаниям и содержанию в монастырях; 17) дела, присылаемые из Правительствующего Сената на рассмотрение обер-прокурора; 18) определение прав разных лиц по их происхождению; 19) определение и увольнение чиновников Канцелярий обер-прокурора и Святейшего Синода и подведомых Синоду мест; 20) представление этих чиновников к повышению чинами за выслугу лет; 21) представление вообще всех чинов духовного ведомства к наградам за отличие и к пенсиям; 22) собиране и сообщение куда следует сведений для Адрес-календаря и для списка кавалеров; 23) сообщение в III-е Отделение Собственной Е. И. В. Канцелярии сведений о вольнонаемных служителях; 24) собиране и сообщение в Академию Наук сведений о родившихся и браком сочетавшихся в обеих столицах; 25) ведение реестра прибывающим в столицу иногородным лицам духовного звания; 26) собиране и рассматривание срочных ведомостей о ходе дел по всем местам главного духовного управления, а также по синодальным конторам, консисториям и духовным правлениям; 27) переписка по делам, которые, за неполучением отзывов или неисполнением требований, остаются в местах духовного ведомства без движения; 28) переписка по отношениям и просьбам, поступающим к обер-прокурору, и по собственному его усмотрению, об ускорении производством дел в Св. Синоде и епархиальных управлениях; 29) собиране сведений о состоянии духовного ведомства и составление из них ежегодных всеподданнейших отчетов; 30) дела, подлежащие особой тайне, и другие важнейшие, по усмотрению обер-прокурора (§ 2 Учрежд. Канц.); затем по должности юрисконсульта при обер-прокуроре, введенной в штат Канцелярии, должны были предварительно рассматриваться в ней все тяжёбые и вообще судные дела, поступающие из Правительствующего Сената (§ 4 Учр.), а на собираемые в

Канцелярии заседания Консультации при обер-прокуроре, первоначально, при учреждении ее (в 1836 г.), получившей назначение обсуждать особенно важные вопросы по судным и тяжбым делам, было возложено рассмотрение вообще „предметов особенной важности» (§ 5 Учр.). Таким образом в главных своих чертах обязанности Канцелярии обер-прокурора состоят в изготовлении бумаг, представляемых на Высочайшее воззрение, переписке с высшими учреждениями и с другими ведомствами, наблюдении за правильностью делопроизводства преимущественно в поведомственных Св. Синоду учреждениях, в заведывании наличным составом служащих по духовному ведомству и собирании разного рода статистических сведений. Оставаясь в этих общих чертах в силе и до настоящего времени, Учреждение Канцелярии 1839 г. одновременно подвергалось по различным обстоятельствам частичным изменениям в отношении круга ее действий, здесь указанного. Так, по Высочайшему повелению 14 мая 1867 г., последовавшему по всеподданнейшему докладу об упразднении Духовно-учебного управления в ведение Канцелярии обер-прокурора, передана была оттуда переписка по управлению духовными академиями и училищами девиц духовного звания, равно как дела по т. н. инспекторской части духовно-учебных заведений. На Канцелярию же возложено было обер-прокурором исполнение по утверждаемым им журналам Учебного при Св. Синоде комитета, учрежденного одновременно с закрытием Духовно — учебного управления, в частности по отчетам о ревизии духовно-учебных заведений, особенно же по назначениям, перемещениям и увольнениям служащих по учебно-воспитательной части в духовных семинариях и училищах (собственно после изменения по уставам 1884 г. прежнего выборного их порядка с утверждения епархиальных преосвященных порядком административным по журналам Учебного комитета, утверждаемым обер-прокурором, или, в надлежащих случаях, по определениям Св. Синода). С 1903 г. по распоряжению обер-прокурора в Канцелярии сосредоточено все делопроизводство о женских училищах духовного ведомства, состоящих под Августейшим покровительством Государыни Императрицы Марии Феодоровны, в том числе и по учебно-воспитательной части (находившейся до этого времени в заведывании Учебного комитета), с оставлением лишь части финансово-хозяйственной в ведении Хозяйственного управления при Св. Синоде. В то же время в круг действий Канцелярии входили новые занятия по случаю издания новых законоположений, имеющих отношение до всех вообще ведомств, — так, напр., в Канцелярии возникло с изданием в 1874 г. Устава о всеобщей воинской повинности обширное делопроизводство по вопросам об отношении к этой повинности мест и лиц духовного ведомства и др. Некоторые из дел, указанных в Учреждении Канцелярии, — напротив, — впоследствии отошли из ее ведения, одни — вследствие отмены узаконений, требовавших вообще производства этого рода дел (напр., см. п. 4, 23, 24 § 2 Учрежд.), другие — с постепенным переходом в иные учреждения центрального управления, как имеющие их в ближайшем своем ведении (напр., см. п. 5, 6, 7, отчасти 9 § 2). Назначенные по штату Канцелярии обер-прокурора юрисконсульт с помощником и низшим канцелярским чиновником с течением времени, в видах удобства при производстве возложенных на него дел, обособились от Канцелярии в Юрисконсультскую часть при обер-прокуроре (для чего усматривается основание и в виду введения в штат особой суммы „на канцелярию» юрисконсульта), которая и действует ныне в качестве отдельного учреждения центрального управления.

Распределение занятий, возложенных на Канцелярию обер-прокурора, по отдельным ее делопроизводствам (отделениям и столам) зависит по Учреждению Канцелярии от непосредственного распоряжения обер-прокурора (§ 3). Сначала, при первоначальном образовании Канцелярии, по штату 1 авг. 1836 г., они распределялись между 2-мя делопроизводствами, затем по штату и „Учреждению» (§ 1) Канцелярии 1 марта 1839 г. — между 3-мя отделениями по 2 стола в каждом, по штату 2 дек. 1861 г. — между 4-мя

отделениями с 2-мя же в каждом столами и, наконец, по действующему ныне штату 20 июня 1872 г. распределяются между 3-мя отделениями с 5-ю в них столами (в 1-м отделении — два, во 2 м — один и в 3-м — два). По утв. 31 дек. 1870 г. товарищем обер-прокурора 10. Толстым „Расписанию“ предметов занятий между отделениями Канцелярии, остающемуся (за небольшими изменениями) в силе до настоящего времени, эти занятия распределены между ними следующим образом. *На 1-е отделение возложены дела:* по отправлению всеподданнейших докладов и хранению их в продолжение года; об учреждении новых должностей по духовному ведомству; об определении и увольнении в отпуски и от службы чиновников центрального управления и секретарей духовных консисторий; о представлении чиновников духовного ведомства к чинопроизводству, к наградам за отличия, к знаку отличия беспорочной службы, к орденам св. Владимира и св. Анны по статутам; о назначении пенсий и единовременных пособий чиновникам духовного ведомства и семействам их; об определении и увольнении курьеров и сторожей Канцелярии и о назначении им добавочного жалованья; по составлению разных комиссий по духовному ведомству и о назначении членов в комиссии других ведомств; по комиссии, учрежденной для разбора дел синодального архива; по собранию и сообщению срочных ведомостей и сведений — в 1-е Отделение Собственной Е. И. В. Канцелярии (ныне Собственная Е. И. В. Канцелярия) о неисполненных Высочайших повелениях, в Комитет министров о делах, относящихся до устройства Сибирского края (ныне отменено), государственному секретарю о делах, остающихся в Государственном Совете не разрешенными (также отменено), в II-е отделение Собственной Е. И. В. Канцелярии (впоследствии, в 1882 г., преобразованное в Кодификационный отдел при Государственном Совете, который затеи в свою очередь вошел, в 1894 г., в состав Государственной Канцелярии) постановлений по духовному ведомству для внесения в Полное собрание законов, в Департамент герольдии (ныне в Собственную Б. И. В. Канцелярию) о чинах первых 4-х классов и сведений для Адрес-календаря, в Капитул орденов о кавалерах св. Владимира и св. Анны (ныне не сообщаются), начальнику с. петербургской губернии о лицах, подлежащих внесению в общий список присяжных заседателей (ныне председателю особой комиссии, заведующей этим делом), в Придворную контору (ныне в Управление гофмаршальской части) о георгиевских кавалерах, в Редакцию „Правительственного Вестника“ статей разного рода для напечатания; по сообщению Археографической комиссии древних актов и рукописей, принадлежащих разным учреждениям духовного ведомства; о посещении Высочайшими особами духовных учреждений; по приглашению к Высочайшему двору духовных особ и лиц, служащих по духовному ведомству; о назначении чиновников в духовные церемонии; об отъезде обер-прокурора Св. Синода из С.-Петербурга; по составлению и отправлению поздравительных писем обер-прокурора к епархиальным преосвященным с праздниками Рождества Христова и св. Пасхи; по исправлению списка чиновников для Комитета министров; по частной переписке обер-прокурора, товарища его, директора и вице-директора Канцелярии; по хозяйственной и распорядительной части Канцелярии; по духовно-учебной части (дела о женских училищах духовного ведомства вскоре после утверждения Расписания переданы были из 1-го во 2-е отделение Канцелярии, в ведении которого находятся и поныне). *2-му отделению вверены дела:* по охранению и распространению православной веры; о миссиях и миссионерах; о присоединении к православию иноверцев и раскольников; о крещении евреев, магометан и язычников; о совращениях из православия; о раскольниках и единоверцах; об учреждении епархий, устройстве и преобразовании монастырей, общин, братств, попечительств и благотворительных обществ; о постройке церквей; о народном образовании; о школах народных, церковно-приходских и др.; о программах по закону Божию в светских учебных заведениях и озаконоучителях; о восточной православной церкви; о лицах духовного сана,

прибывающих из-за границы; о церквах при посольствах, миссиях и консульствах за границую и о заграничном духовенстве; о духовной цензуре и о книгах, подносимых Высочайшим особам и Св. Синоду; о духовных периодических и др. изданиях; о духовно-музыкальных сочинениях; о чудотворных и др. иконах; о крестных ходах; о браках и разводах. *3-е отделение ведает дела:* о событиях в Царствующем доме; о назначении архиереев, увольнении их на покой, о переводе и об отпусках их и главных священников (ныне протопресвитер военного и морского духовенства); о вызове преосвященных для присутствования в Св. Синоде; о распоряжениях по случаю кончины преосвященных; о духовенстве придворного и военного ведомств; об обеспечении духовенства и о пособиях причтам (этого рода дела ведает ныне собственно Хозяйственное управление); о вступлении в духовное звание и об оставлении его; по жалобам и доносам на епархиальные начальства по предметам, не относящимся к родам дел 1-го и 2-го отделений Канцелярии; о вопросах, возбуждаемых судебными местами, по случаю исполнения новых судебных уставов (дела этого рода производились во время утверждения „Расписания»); о духовных лицах, присужденных к взысканиям, наказаниям и проч.; о заключаемых в монастыри духовных и светских лицах (кроме раскольников); о всякого рода метрических документах и видах для лиц духовных (кроме заграничного и иностранного духовенства); об отсрочках духовным лицам и свидетельствах для жительства в С.-Петербурге и о высылке отсюда духовных лиц, прибывающих без надлежащего разрешения; о происшествиях; о кладбищах; о перевозе мертвых тел; о награждении духовных лиц; о наградах светским лицам за заслуги по духовному ведомству; о назначении пенсии и пособий духовенству военного ведомства и семействам их; по части особого присутствия об обеспечении духовенства (закрытого 16 февр. 1885 г.); о наделе угодьями архиерейских домов, монастырей и церквей; о церковных имуществвах, укреплении, купле и продаже их; по собранию сведений для всеподданнейшего отчета, распоряжению по печатанию его и рассылке печатных экземпляров. Это „Расписание» было утверждено с тем, чтобы в случаях надобности или экстренности директор Канцелярии мог, по усмотрению своему, поручать какое-либо дело тому или другому делопроизводителю, не стесняясь настоящим распределением. В виду этого и возникавшие впоследствии в Канцелярии новые роды дел вверялись, по ближайшему распоряжению директора, тому или другому отделению. При отправлении своих обязанностей по делопроизводству, по отделениям и столам, должностные лица Канцелярии действуют „на общем основании» (§ 1 Учрежд. 1839 г.), т. е. на тех основаниях, которые указаны для таких лиц в других ведомствах в Общем Наказе министерствам (Учр. Мин. в т. I Св. зак.), при чем вице-директору Канцелярии, при первом назначении на эту должность по введении ее в штат Канцелярии (в 1839 г.), кроме того преподано было отдельное руководство в Положении об обязанностях вице-директора, утвержденном обер-прокурором гр. Пратасовым 12 апр. 1839 г. Для решения некоторых дел в Канцелярии обер-прокурора происходят заседания консультации при обер-прокуроре, в первое время ее существования и в последующее до 1880 г. собиравшиеся для обсуждения вообще наиболее важных или затруднительных дел, в последнее же время — в продолжение обер-прокурорства статс-секретаря Победоносцева — они собирались только в тех случаях, когда требовалось совместное, со стороны всех учреждений центрального управления, обсуждение тех или других важных дел, имеющих отношение ко всем этим учреждениям (напр., об изменении и дополнении штата Контроля при Св. Синоде, по вопросу о передаче, на основании общего по всем ведомствам Высочайшего повеления, дел из центрального управления в управления местные, в 1903 г., ежегодно — для рассмотрения представлений к наградам светских лиц, служащих по духовному ведомству, и др.). Наконец, для разработки некоторых мероприятий при Канцелярии обер-прокурора учреждались комиссии или совещания под председательством товарища обер-прокурора, директора Канцелярии или

вообще одного из высших чинов ведомства (так, напр., в последнее время учреждались комиссии по предположению о выработке инструкции секретарям духовных консисторий, в 1897—1904 г., для составления нового устава и штата женских училищ духовного ведомства, состоящих под покровительством Государыни Императрицы Марии Феодоровны, в 1898—1900 гг., а по утверждении этих устава и штата — для выяснения некоторых недоумений, возникших при введении их в действие, в 1903 г., и по выработке новых программ для тех же училищ, в 1903 и 1907 гг., и др.).

В общем, деятельность Канцелярии обер-прокурора совершенно беспристрастно заслуживает внимания как по обширности ее, так по существу ее и значению. Во многих случаях на Канцелярии лежит распорядительная часть, требующая незамедлительности в исполнении, напр., по делам о пенсиях, о снабжении разных лиц видами на жительство, билетами на проезд к месту службы и в служебных командировках и т. п. Здесь разрабатываются разные мероприятия и отдельные распоряжения по духовному ведомству, составляется бóльшая часть всеподданнейших докладов по ведомству. Из наиболее важных по значению дел, производившихся в Канцелярии, можно отметить дела: по разработке действовавших до последнего времени правил для духовной цензуры; по составлению и приведению в действие уставов духовно-учебных заведений 1867 и 1884 гг.; по выработке положения 1876 г. о правах и преимуществах лиц, служащих при духовно-учебных заведениях; по утверждению нового устава и штата московского синодального училища церковного пения и других вновь учреждаемых учебных заведений духовного ведомства; по предположениям об изменениях в Уставе о воинской повинности списка учебных заведений по разрядам в отношении льгот их воспитанников по образованию при исполнении воинской повинности и списка должностей, освобождающих от призыва из запаса в армию, насколько в этих случаях дело касалось духовно-учебных заведений и должностных лиц духовного ведомства; по вопросам о расколе и сектах; по упомянутым выше работам, касающимся составления инструкции секретарям духовных консисторий, устава, штата и программ для женских училищ духовного ведомства и по предположениям о делах, подлежащих передаче из центрального в местные управления; о способах призрения в духовно-учебных заведениях и других учреждениях ведомства детей воинских чинов, погибших в минувшую войну с Японией. Многие из этих и других вопросов подлежали представлению на уважение Государственного Совета и потому требовали особенно тщательной обработки. Независимо от того, в Канцелярии составлялись обширные записки и справки по разным вопросам, по особым поручениям обер-прокуроров. Некоторые из работ Канцелярии являются и в печати, — таковы ежегодно составляемые всеподданнейшие отчеты по ведомству — обширный и сложный труд, ведомость мужским и женским монастырям и общинам (изданная дважды, последнее издание — 1902 г., стр. 129+14), отдельный список различных благотворительных учреждений при монастырях, Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III (1901 г., стр. XVIII + 727) и другие менее значительные. Но Канцелярия является не только служебным учреждением собственно духовного ведомства, но и учреждением общегосударственного порядка и значения. В ней рассматриваются законоположения, вырабатываемые другими ведомствами и присылаемые ими на заключение обер-прокурора (напр., по проектам нового Устава о службе гражданской, Устава о гербовом сборе, списка бумаг и документов, подлежащих оплате гербовым сбором и от него освобождаемых, нового Устава о паспортах и др.), составляются записки и справки по этим делам и изготавливаются отзывы. Составляются записки по разным вопросам, статистические и другие, по просьбам высших государственных учреждений и других ведомств. Журнальная часть Канцелярии, — кроме исполнения прямых обязанностей по приему, записи и распределению по

делопроизводствам бумаг, поступающих от разных мест и лиц, записи и отправления бумаг, исходящих из Канцелярии, — несет особые труды по рассылке в весьма значительном количестве отправляемых знаков отличия для всех награждаемых по духовному ведомству, а также крестов, облачений, икон и проч., по рассылке в подведомственные административные учреждения новых изданий Свода законов и Полного собрания законов, по рассылке местам и лицам печатных изданий Канцелярии и др. Состоящий при Канцелярии на основании „Учреждения“ ее 1839 г. (§ 6), архив, отдельный от общего Архива Св. Синода, содержит в себе, кроме оконченных производством дел отделений Канцелярии, подлинные Высочайшие повеления по духовному ведомству, много дел, тайне подлежащих, и другие, сдаваемые по особым распоряжениям обер-прокуроров, составляющие секретное архивное отделение. Вообще, в архиве Канцелярии хранится много разных документов и дел высокой важности и государственного значения, представляющих ценный материал для научных исследований. Особенно много такого рода дел и бумаг поступило в архив за время обер-прокурора Св. Синода, статс-секретаря Победоносцева; по значительному количеству и по важному значению своему они по справедливости заслуживают быть выделенными в особый отдел под наименованием „Победоносцевского“. Вследствие тесноты помещения архива старые дела Канцелярии до 1870 г. (кроме дел секретного отделения) сданы в Архив Св. Синода, но, при постоянном пополнении архива Канцелярии вновь поступающими в него делами и бумагами, он является весьма переполненным.

В заключение перечислим начальствующих лиц Канцелярии обер-прокурора от начала ее существования до настоящего времени. Первым директором Канцелярии был Константин Степанович Сербинович (с 17 сент. 1836 г.), состоявший пред тем на службе по Министерству народного просвещения редактором „Журнала М. Н. П.“; за ним следовали: 2) Карл Егорович Франк (с 18 июня 1853 г.), 3) Павел Иванович Гаевский (с 8 июня 1858 г.), 4) Александр Федорович Тюрин (с 7 января 1860 г.), — все трое из вице-директоров Канцелярии, 5) Николай Александрович Сергиевский (с 1 марта 1866 г.), бывший пред этим инспектором Московской Практической академии коммерческих наук, а ранее служивший по центральному управлению Св. Синода, 6) Иван Александрович Ненарокомов (с 31 окт. 1869 г.), из членов Учебного комитета при Св. Синоде, 7) Иосиф Семенович Сидорский (с 1 янв. 1890 г.), пред тем состоявший недолгое время причисленным к Учебному комитету, а ранее проходивший службу по Министерству народного просвещения в должности помощника попечителя Варшавского учебного округа, и 8) ныне состоит директором (с 6 января 1896 г.) Дмитрий Николаевич Соловьев, бывший пред этим директором Спб. VI гимназии и одновременно состоявший (с 12 мая 1886 г.) в духовном ведомстве в звании члена Училищного совета при Св. Синоде. Должность вице-директора Канцелярии последовательно занимали следующие лица: 1) Карл Егорович Франк (с 31 марта 1839 г.), назначенный с должности начальника упраздненного в 1839 г. Отделения духовных дел православного исповедания, 2) Платон Иванович Довголевский (с 1853 г.), бывший пред тем начальником отделения Канцелярии обер-прокурора Св. Синода, 3) Павел Иванович Гаевский (с 1856 г.), из причисленных к Министерству государственных имуществ, 4) Александр Федорович Тюрин (с 1858 г.), назначенный с должности прокурора Грузино-Имеретинской Св. Синода конторы, 5) Василий Иванович Авчинников (с 1860 г.), из чиновников особых поручений при обер-прокуроре, 6) Михаил Абрамович Воскресенский (с 1866 г.), из начальников отделения Канцелярии, 7) Иларион Алексеевич Чистович (с 1875 г.), 8) Игнатий Климентович Зинченко (с 1888 г.), — два последние из членов Учебного комитета при Св. Синоде; затем с 13 ноября 1893 г., по получении Зинченко нового назначения, должность вице-директора оставалась незамещенною до упразднения ее 21 марта 1894 г., но восстановлении же этой должности в 1902 г. на нее назначен (22 авг. 1902 г.) начальник

отделения Канцелярии Виктор Иванович Яцкевич, занимающий эту должность и в настоящее время.

Источниками для истории Канцелярии обер-прокурора Св. Синода могут служить дела архива Канцелярии и Полное собрание законов (за 1722, 1824, 1836, 1838, 1839, 1861, 1867, 1872, 1894, 1895 и 1902 гг.) и отчасти Свод законов (собственно т.т. I и III по изд. 1842, 1857, 1876, 1892, 1896 гг. и по продолжениям к ним), затем всеподданнейшие отчеты по ведомству православного исповедания и Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III (Спб. 1901). Сводку действующих постановлений о Канцелярии (не везде точную и неполную, притом доведенную только до 1884 г.) находим у † проф. *Т. В. Барсова* в Сборнике действующих руководственных церк. и церк.-гражд. постановлений по вед. прав. испов. т. I, Спб. 1885, стр. 16—21. Собственно же исследования или хотя бы краткого очерка истории этого учреждения еще не было. Небольшие данные можно находить у проф. *Ф. В. Благовидова*, Обер-прокурора Св. Синода в XVIII и в первой половине XIX ст., Казань 1900, † проф. *Т. В. Барсова*: Синодальные учреждения прежнего времени, Спб. 1897, и Св. Синод в его прошлом, Спб. 1895, † *И. А. Чистовича*, Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего (XIX) ст., Спб. 1894, проф. *Н. А. Заозерского*, О церковной власти, Сергиев Посад 1894, проф. *И. С. Суворова*. Курс церковного права, тома I-II, Ярославль 1889, 1890, и Учебник церковного права, 1898, проф. *П. В. Знаменского*, Учебное руководство по истории русской церкви, Спб. 1904, проф. *А. И. Доброклонского*, Руководство по истории русской церкви, вып. IV (синод. период), М. 1893, прот. *А. А. Беляева*, История русской церкви, ч. 2-я, М. 1900, в Истории христианской церкви в XIX ст., изд. † *А. П. Лопухина*, т. 2: Православный восток, Петроград 1901, и др. Но все эти сочинения собственно источниками по истории Канцелярии обер-прокурора служить не могут, так как сообщают сведения о ней весьма краткие, а по местам неточные (напр., встречаются ошибочные указания на 1839 г., как год учреждения Канцелярии, что могло бы иметь некоторый смысл, как показано выше, только при особом объяснении) и даже неверные (напр., в одной из названных книг указывается на состояние при Канцелярии Контроля при Св. Синоде, чего на самом деле никогда не было).

С. Ф. С.

Канцелярия розыскных раскольнических дел

Канцелярия розыскных раскольнических дел. Еще до учреждения Святейшего Синода „при духовных персонах у дел раскольнических“ были особые „мирские судьи“, которые были обязаны оказывать духовным лицам в делах по расколу „всякое вспоможение“. Эти светские судьи содействовали розыску и обнаружению заподозренных в принадлежности к расколу, отбирали от них сказки о том, что они намерены оставаться в расколе, вносили их в раскольнические списки, облагали их установленными сборами и пошлинами, взимали эти сборы и пошлины и о всех своих действиях рапортовали Синоду. В начале таких лиц было всего три, но потом, когда дела раскола перешли в руки Синода, подобные же лица, с особою инструкцией, были назначены и в другие места. Об оставлении их в распоряжении духовного ведомства Св. Синод просил государя в первом же своем заседании, и государь уважил эту просьбу. Канцелярия с указанным выше названием (или „розыскная раскольнических дел канцелярия“, или раскольническая розыскная канцелярия“, или просто „канцелярия Плещеева“) образована была в Москве при полковнике Плещееве, бывшем таким светским лицом, действовавшим по расколу в пользу духовного ведомства, при чем в ней были положены: судья, секретарь, два канцеляриста, семь копиистов, сторож, капрал и 12 солдат. Одно время, с назначением Плещеева герольдмейстером, канцелярия эта перестала действовать; но затем, с назначением на место Плещеева судьи Топильского, она снова приходит в порядок, а с закрытием в 1724 г. приказа церковных дел, даже значительно расширяется, так как в нее были переданы все дела о расколе. С дух. дикастерией эта канцелярия сносилась промемориями, состоя „под вышнюю дирекцию“ Синода. Синод даже желал сделать эту канцелярию коллегиею с назначением Топильского ее вице-президентом и с приданием ему товарища Своей мысли об этом Синод не оставлял даже после того, как „сборы с раскольников и бородачей“ были переданы из ведения Сената в особую контору в Москве. В дух. ведомстве остался сбор с неисповедовавшихся (штраф), который было приказано собирать по синодальной области в дух. дикастерии, а в епархиях — приказным управителям архиерейских домов; Топильский же определен ассессором в моск. синод. правления канцелярию. Ближайшим образом судьба канцелярии розыскных раскольнических дел определена не была, и только, когда Топильский 7 марта 1727 г. спросил, что делать с личным составом этой канцелярии, ее делами и теми вещами, которые были отобраны у раскольников, ему было приказано дела передать в московскую раскольническую контору, а ведомости об исповедовавшихся и означенные вещи — в московскую синодальную канцелярию, чиновники же частью взяты в другие синодальные учреждения, а частью переданы в раскольническую контору.

И. М-в

Канцелярия Святейшего Синода

Канцелярия Святейшего Синода. По открытии Св. Синода, первую его заботой было устроить собственную канцелярию, при чем было предложено, что в состав ее должны войти дьяки, подьячие и прочие служители бывших патриарших приказов. Подобное предположение основывалось на особом указе импер. [Петра I](#), который, по подписании манифеста об учреждении Синода, предписал московскому вице-губернатору Воейкову выслать в Петербург в новоучрежденную „Духовную Коллегию“ все дела бывшего духовного патриаршего приказа вместе со всеми служащими последнего; но этот указ относительно высылки служащих не мог быть исполнен в точности — в виду того, что они по закрытии патриарших приказов уже успели разойтись по другим учреждениям и при том лучшие, худших же Синоду брать не хотелось. Об этом затруднении Св. Синод и представил Петру I в первом же своем заседании, происходившем в присутствии государя, при чем монаршею резолюцией утвержден был „реестр требуемым в Синод секретарям и подьячим“. Однако и после этого контингент служащих собирался с таким затруднением, что, напр., первым обер-секретарем пришлось, вместо чиновника, назначить асессора Синода иеромонаха Варлаама (Овсянникова), а письмоводство поручать певчим. Еще в мае 1721 г. Синод жаловался, что „как в секретарях, так и в подьячих в Синоде обстоит великая нужда, понеже день от дня дела умножаются и ни по которой мере без секретарей и без довольного числа подьячих в делах управиться ни можно“. Такому затруднению в приискании нужных служащих немало способствовало и то обстоятельство, что в начале Синод не имел права назначать себе служащих без Сената, отчего первое время происходило между этими „сильными правительствами“ довольно столкновений. В докладных пунктах 19 ноября 1721 г. Синод, между прочим, писал: „понеже Синод с Сенатом уравнен есть, того ради может, как и Сенат, из подчиненных своих в своей команде секретарей определять...; по сему требуется определение, дабы и впредь Синоду из подчиненных своих в секретари определять и тот чин в Синоде сказывать было позволено, чтобы Синодальное правительство не приобщено было к числу коллегий от сенатских указов зависящих“. Государь уважил эту просьбу, и только после этого Синоду удалось сформировать свою канцелярию. По крайней мере, в поданных Правит. Сенату от Св. Синода 12 ноября 1722 г. штатах показаны „обретающимися« в Св. Синоде те чины, которые „и быть должныствовали«. По этим штатам в Синоде положено было: обер-секретарь 1, секретарей 4, переводчиков 6, протоколист, архивариус, актуариус и регистратор; 15 канцеляристов; 15 подканцеляристов, 45 копиистов, один вахмистр и 6 сторожей. Кроме того, для караулов и в разные места посылок при Синоде состояли 2 лейб-гвардии поручика, 46 солдат, сержант, капрал, 15 солдат (инвалидов), 3 матроса и 4 кучера. Вместо рекетмейстера (бухгалтера) и рентмейстера (должностей, бывших в других коллегиях), в Синоде был комиссар с расходчиком (казначей и счетчик). Однако проект этих штатов утвержден не был и действовал фактически, без утверждения. Точно также не был утвержден и штат 1725 г. и только в 1741 году проект штата синодальной канцелярии был Высочайше утвержден, а затем штат этот изменялся в 1797, 1819, 1839, 1843, 1859 и 1864 годах. Нынешний состав канцелярии действует по штату Высочайше утв. 20 июня 1872 г. Ныне канцелярия Св. Синода состоит из управляющего, его помощника, 6 обер-секретарей, 14 секретарей, экзекутора, журналиста-протоколита, канцелярских чиновников и служителей, вольнонаемных писцов, среди которых есть и женщины, работающие на пишущих машинах; при канцелярии состоять: 3 курьера, вахтер и 6 сторожей. Должность управляющего канцеляриею учреждена в 1839 г., образовавшись из должности существовавшей до того времени должности старшего чиновника за обер-прокурорским столом, при чем канцелярия,

бывшая до того времени в непосредственном заведывании и управлении самого обер-прокурора, поставлена была в управление и непосредственное заведывание управляющего, действующего лишь под наблюдением обер-прокурора; в истории канцелярии Св. Синода обязанности управляющего канцеляриею лежали, частью, на обер-секретаре (до 1797 г. был один, а с этого года явился и второй), частью на самом обер-прокуроре и, наконец, с 1836 г. на старшем чиновнике за обер-прокурорским столом. Канцелярия Св. Синода, являясь центром всех синодальных учреждений, отличается обширнейшим делопроизводством, охватывающим все стороны церковной жизни и деятельности православного духовенства. В 6 ее отделениях изготовляются доклады, докладываются Св. Синоду и составляются определения по следующим делам: административным, учебным, пенсионным, строительным, денежным, об открытии приходов, учреждении штатов, назначении казенного жалования, по опекунам, об укреплении за учреждениями духовного ведомства недвижимостей, о продаже земель и лесов, по раскольническим, сектантским, униатским, брачным и бракоразводным, судным, цензурным, по духовным завещаниям, о миссиях, по сношению с восточными церквами и т. п. Уже это краткое перечисление предметов ведомства синодальной канцелярии указывает на важность ее значения для жизни и деятельности всего ведомства. Сообразно с этим и требования, предъявляемые служащим в ней, весьма высоки во всех отношениях.

Постепенное образование синодальной канцелярии можно проследить по книге покойного профессора *Т. В. Барсова*, Синодальные учреждения прежнего времени, Спб. 1897, а жизнь и деятельность ее в первые годы по учреждении Святейшего Синода (1721—1725) — по докторской диссертации *С. Г. Рункевича*, Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода (1721—1725 гг.), Спб. 1900.

Н. Марков

Канцелярия синодального правления в Москве

Канцелярия синодального правления в Москве учреждена в 1723 г. (по подражанию открытой в Москве конторе Правит. Сената) „для управления надлежащих до Синода дел», под председательством синодального советника, из двух ассессоров, при которых полагалась канцелярия из секретаря и чиновников разных наименований. Учреждение это должно было действовать по особой инструкции, которая в 1724 г. была дополнена. Из инструкции этой усматривается, что компетенция этого учреждения была весьма обширна, при чем все синодальные учреждения в Москве в важных делах и затруднительных случаях должны были обращаться в новоучрежденную канцелярию, которую сам Св. Синод как бы на место себя поставлял во главе тех учреждений, обязывая ее в то же время в „великоважных“ делах присылать обстоятельные доношения, без упущения времени. В 1725 году в этой канцелярии состояло на службе: 2 секретаря, 1 протоколист, 1 регистратор, 6 канцеляристов, 6 подканцеляристов и 35 копиистов,

22 пристава и 2 сторожа, каковой состав указывает на обширное делопроизводство канцелярии, развившееся очень быстро вскоре после ее учреждения. С разделением Св. Синода на два апартамента (18 июля 1726 г.) и с изменением его компетенции, столь обширное учреждение в Москве было признано излишним, а потому указом 23 июня 1727 г. канцелярия была упразднена, при чем дела ее были переданы в московскую дикастерию, служащие же частью уволены и частью — переведены (лучшие) в канцелярию Св. Синода. С 1728 г. до начала 1732 г. сам Св. Синод пробыл в Москве, почему, естественно, ему и не было надобности думать о каком-либо заменяющем его учреждении в Москве. Но уже в конце 1731 г. пред переездом в Петербург вопрос об этом учреждении возник сам собою, так как государыня спросила Синод, кто же будет оставлен в Москве для управления синодских дел? В виду этого Св. Синод создал особое учреждение с особою канцелярией, наименовав его „Св. правит. Синод в Москве“. долженствовавший действовать под наблюдением Синода с.-петербургского и обращаться к последнему во всех важных и недоуменных случаях. Этою инструкцией московский Синод обязывался: 1) наблюдать за всегдашним и неопустительным отправлением богослужения в кремлевских и прочих соборах и во всех церквах, с правом на неисправных налагать штраф и наказывать „на теле“; 2) производить в иеромонахи, иеродиаконы, иереи и диаконы во всей синодальной области, наблюдая, чтобы ставленники при испытании не были обижаемы и притесняемы; 3) смотреть за пришлым в Москву духовенством и 4) иметь наблюдение над всеми находящимися в Москве синодальными учреждениями, при чем с с.-петербургским Синодом ему предоставлялось сноситься ведениями, а в подчиненные места посылать указы. Но 20 июня 1734 г. московский Св. Синод был упразднен и вновь восстановлена канцелярия синодального управления, которой предписывалось действовать по вышеприведенной инструкции. Восстановленная канцелярия очень скоро возбудила против себя неудовольствие Св. Синода своею медлительностью, и в бытность Синода в Москве на коронации Елизаветы Петровны зашла речь об уничтожении ее, что и последовало при отъезде Синода в С.-Петербург, когда 2 декабря 1742 г. Высочайше повелено было „быть в Москве от Святейшего Синода конторе“, которой приказано действовать по инструкции, данной упраздненной канцелярии. Контора эта существует и ныне, причем присутствие ее состоит под председательством митрополита московского (носящего с 1868 г. звание первоприсутствующего конторы), или за его отсутствием — одного из викариев, из нескольких членов (обыкновенно заштатных архиереев и архимандритов моск. монастырей); при конторе состоит канцелярия, во главе которой стоит управляющий, несущий обязанности и прокурора конторы. Компетенция ее

довольно ограничена, а именно: она заведует ставропигиальными монастырями, представляет кандидатов в их настоятели, наблюдает за прибывающим в Москву белым духовенством и имеет высший надзор над монашествующим духовенством московских монастырей; она же ведаёт дело варения, освящения мира и рассылает его по епархиям.

Историю учреждения см. у проф. *Т. В. Барсова*, Синодальные учреждения прежнего времени, Спб. 1897, и дела Архива Свят. Синода, а о „конторе» см. ниже статью *А. А. Завьялова* [См. ещё ниже статью „Коллегия экономии“].

Н. М-в

Канцелярия синодальная экономического правления

Канцелярия синодальная экономического правления — восстановленная коллегия экономии (см. под словом „коллегия»). Во главе канцелярии стояли: первоприсутствующий, асессор, советник; делопроизводство же и часть исполнительная были вручены: трем секретарям, семи канцеляристам, семи подканцеляристам, 18 копийстам, 3 комиссарам, при каждом из них по одному монаху, знакомому с хозяйством, 20 солдатам, 2 капралам и 3 сторожам. Весь этот канцелярский штат был замещен служащими в бывшей коллегии экономии. По своему положению она была подчинена непосредственно самому Св. Синоду, почему Св. Синод и распорядился объявить (определ. 28 ноября 1744 г.), что губернские и воеводские канцелярии должны принимать указы, посылаемые ею; определением же 7 декабря 1744 г. было предложено москов. дух. дикастерии сноситься с нею отношениями, а от нее принимать указы. Таким образом эта канцелярия заняла относительно епархиальных учреждений высшее положение. Как вспомогательные органы канцелярии были приданы экононы, объезжавшие вотчины, и управители, жившие в вотчинах, действовавшие по особым инструкциям, утвержденным Св. Синодом. Назначение этой канцелярии было — правильное заведывание церковными вотчинами, устройство их и поднятие в них экономии и материального благосостояния. С особою заботливостью в этом отношении была составлена инструкция для экономов и управителей, и в начале действия их по этим инструкциям принесли несомненную пользу в смысле приращения казенного интереса и увеличения доходности церковных имений. Но затем начались беспорядки и нестроения. С одной стороны злоупотребляли своими полномочиями экононы и управители, а с другой — открылись недостатки и в самой системе заведывания церковными вотчинами. Ближайшему заведыванию канцелярии были поручены синодальный дом с находившимися в нем учреждениями, синодальные вотчины и вотчины домовых, т. е. приписных к синодальному дому, монастырей, которые находились в разных епархиях. В виду того, что в этих монастырях благочиние и внутренний порядок были поручены ведению епарх. архиереев, а заведывание хозяйством вотчин монастырских и суд и расправа над вотчинными крестьянами — канцелярии (опред. 17 ноября 1759 г.), на практике получилось нестроение, приведшее даже по местам к крестьянским бунтам. Для упорядочения дел управления церковными вотчинами, после множества переписки и проектов, 21 марта 1762 г. была образована, под ведением Сената, коллегия экономии в Москве, а в С.-Петербурге — контора с переводом в нее служащих в канцелярии экономического правления, при чем все духовные лица последней были отставлены и самое учреждение получило совершенно светский характер. Но это отнятие от духовенства дела управления церковными имениями в начале следующего царствования было признано учиненным „без всякого предыдущего порядка и рассмотрения“, при чем указом 26 июня 1762 г. коллегия экономии, просуществовавшая всего несколько месяцев, была закрыта, а вместо нее предписано продолжать действовать канцелярии эконом. правления по прежнему. Однако действия ее продолжались также несколько месяцев — до 12 мая 1763 г., когда по проекту открытой в ноябре 1762 г. комиссии о церковных имениях было открыто новое учреждение для заведывания церковными имуществами — коллегия экономии духовных имений.

Капа (лат. сара, сарра, производимое одними от *sarut* — голова, другими от *sarere* — обхватывать; франц. *sare*, *chape*).

1. Этим словом прежде всего обозначалось верхнее платье — широкое, длинное, без рукавов, иногда с капюшоном (в роде пелерины), и им обыкновенно покрывались в случае дождя, почему теперь по-латыни называется *pluviale* (от *plubium* — дождь). Понятно, что это платье первоначально носилось на Западе одинаково светскими и духовными лицами, но с XII века сделалось привилегиєю духовенства [Ныне *капа* или *каппа* — в виде нашей священнической ризы, у которой пришит кусок материи, напоминающий прежний капюшон, — употребляется у католиков во время церковных процессий, вечерни, заутрени, похорон].

В русской православной церкви существует и еще некоторое подобие латинской „капы» — монашеская мангия (на французский язык переводимая словом *chape*).

2. *Капами* назывались также палатки, в которых хранились ковчеги или раки с мощами святых; древние христианские короли брали такие палатки с собою во время военных походов. Лица, носившие эти палатки, назывались капланами (*capellani*, *chapelaines*). Известна, напр., „капа» св. Мартина, которая была помещена в базилике в Туре (во Франции) и охранение которой было поручено графам анжуйским. Византийские императоры точно также имели при своих армиях мощи святых, и раки, в которых хранились эти мощи, назывались *κάθα*.

Н. П-в

Капелла (лат. *capella*, франц. *chapelle*). По мнению некоторых исследователей, производящих слово „капелла» от „капа» (см. выше столб. 517 „капа»), капеллою первоначально называлась базилика в Туре (во Франции), где помещалась „капа» св. Мартина. В собственном смысле капеллами на Западе называют маленькие церкви, не имеющие на купелей для крещения, ни погостов или кладбищ для погребения умерших, т. е., иначе говоря, бесприходные („приписные») или домовые церкви. Между капеллами различаются:

1) *Святые капеллы* (*chapelles saintes*) — маленькие церкви, воздвигнутые на месте, мученической кончины какого-либо святого или для хранения в них святых мощей.

2) *Капеллы палатинов* (*chapelles palatines*), которые иногда были двухэтажными, при чем нижняя капелла предназначалась для служащих при дворце, их семей и для публики, а верхняя — для самого короля, который мог входить в нее чрез особые коридоры непосредственно из своих внутренних покоев. Таковы: капеллы Карла великого в Аахене, составляющие ныне часть собора, *sainte chapelle* (или *chapelle palatine*) в Париже. Подобные же капеллы устраивались иногда в замках феодальных князей и в епископских дворцах.

3) *Капеллы, соединенные с церквами*. Это — маленькие церкви, устраивавшиеся (начиная с XIII-го века) частными, но привилегированными особами, желавшими иметь свое собственное место для молитвы; капеллы эти пристраивались к соборной церкви и соединялись с нею внутренним переходом.

4) *Капеллы внутри церкви*. Это — приделы с особым алтарем, устраиваемые внутри церкви около главного алтаря, посвящаемого обычно Божией Матери, и справа, и слева по бокам стен, начиная от главного алтаря по направлению к противоположной стороне.

5) *Капеллы умерших* (*chapelles des morts*), воздвигавшиеся в средние века посреди или около кладбищ; в последнем случае на стороне капеллы, обращенной к кладбищу, устраивались окна, из которых падал на кладбище свет от лампы, повешенной на середине капеллы и горевшей всю ночь.

6) Капеллами назывались иногда также известные стороны внутри церкви. Так, напр., в XVI веке южная половина (южный трансепт) собора св. Петра в Риме называлась *Capella del Re di Francia* (т. е. „капелла короля Франции“).

В переносном смысле капеллою называется: I) то внутреннее в церкви помещение, где исполняется музыка, а также и самый хор церковных певчих и музыкантов, директор которых во Франции носит наименование *maitre de chapelle*. II) Имя капеллы присваивается на Западе также совокупности церковных предметов, украшений и священнических одеяний, употребляемых при богослужении. III) Наконец словом „капелла“ обозначаются гроб и катафалк (иногда с навесом или балдахинном на верху) для умерших, освещенный множеством свечей. По-французски это понятие выражается словами: *chapelle ardente* (пылающая, горящая капелла).

Н. В. П-в

Капелла в музыкальном смысле

Капелла в музыкальном смысле. Это название у нас присвоено в настоящее время преимущественно хору придворных певчих, исполняющих церковно-богослужбное пение в присутствии Высочайших особ, хотя этим именем может быть назван и всякий другой более или менее значительный или известный хор (как и всякое музыкальное сочинение, назначенное для хорового исполнения: а capella). Самое слово „капелла“ производят от испанского слова „саро“ — покрывало (см. ниже под словами: „капеллан“). Так называлось прежде небольшое здание с религиозными изображениями на стенах, или с образами. Они часто встречаются в католических странах по дорогам, во дворах церквей или в домах частных лиц. Внутри церквей часто вдаются во внешнюю стену комнаты, в коих тоже происходит служба и кои не редко принадлежат какому-нибудь семейству. Это тоже называлось капеллою. Иногда в таких капеллах исполнялись концерты духовной музыки. Оттого капеллою стали называть общество музыкантов и певцов, занимающихся преимущественно духовною музыкою. Во главе такого общества стоял капельмейстер (Настольный словарь, изд. Толля, 1861 г.). В России слово „капелла“ стало употребляться не ранее XVII в., когда вместе с насаждением у нас „польского художества“ в виде разных „псалмов“, „кантов“ и „канцеров“, повсеместно в России стали устраиваться „капельдии“ или певческие архиерейские хоры, до сих пор еще не бросившие свои польские цветные кафтаны со всякими позументами и откидными назад рукавами. В XVIII веке, когда вместо польского художества стала водворяться в России западная концертная итальянская музыка при посредстве нарочито вызываемых в Россию иностранных капельмейстеров и композиторов, слово „капелла“ стало предпочтительно усвоиться хору придворных певчих, носивших дотоле название „государевых певчих диаков“. Историческое прошлое хора придворных певчих диаков, его возникновение и устройство обследованы известным бывшим профессором московской консерватории протоиереем Дмитрием Разумовским в сочинениях его: „Церковное пение в России“ и „Патриаршие певчие диаки и поддиаки и государевы певчие диаки“ 1895 г. Из них узнаем, что специальный хор придворных певчих получил начало при великом князе Василии Ивановиче. Великокняжеские певцы считались в придворной службе — диаками и пользовались от двора определенным содержанием. Особенною славою хор царских певцов пользовался при Царе Иоанне Грозном, который сам очень любил церковное пение и содержал значительное число диаков. Но окончательное развитие он получил в царствование Михаила Феодоровича. Царские певчие диаки и поддиаки занимали первое место среди других хоров русских. Они должны были сопровождать царя в путешествиях и походах и вообще везде быть, где был царь. Они, как и все певчие патриаршие, митрополичьи и епископские, признавались служилыми людьми и были ограждены законами от оскорблений значительною пеней. Число государевых певчих сначала простиралось от 30 до 35 человек, но в XVII в. доходило до 70-ти. Они разделялись на шесть станиц, из коих каждая станица составляла особый небольшой хор. В хоре государевых певчих различались уставщики, демественники, вершники, нижники, путники, — названия, данные им в зависимости от умения их петь по строчным безлинейным нотам. Жалованье они получали деньгами, дровами, одеждою, годовыми и особыми наградами в случае причастия особ царского дома; они ездили по праздникам „славить“, и никто не мог отказать им в приеме; за славленье они получали деньги и подарки. Они имели очень красивую форму, которая была четырех родов: *платье прихожее*, которое выдавалось при поступлении, *платье ходильное* для постоянного употребления, *платье доброе* особенно роскошное, надеваемое ими в царские именины и по большим праздникам, и *платье дорожное*. Певцы иногда в особую награду

получали „приставство“ по разным монастырям, соединенное, разумеется, с «кормлением».

При полноте голосов, хор царских певчих обладал совершенно полным знанием современного церковного пения. Благодаря покровительству Российских государей, певчие дьяки была не только певцами-хранителями древнего пения, но и певцами, следившими за современным движением пения и усвоившими себе все, что было нового. В половине XVII в., по повелению царя Алексея Михайловича, для хора государевых певчих вызываются из Киева мастера и творцы партесного „строчного“ пения, которое потом быстро распространилось по всей Великороссии. В царствование Петра великого, особенно любившего церковное пение и принимавшего личное в нем участие, хор придворных певчих достиг высокой степени своего совершенства и явился проводником нового европейского влияния. С половины XVIII в. в Россию, ко двору, вызываются из-за границы один за другим иностранные капельмейстеры и композиторы (Арайя, Старцор, Цоппис, Галуппи, Сарти и др.), которые, стоя во главе музыкального дела в России, дают ему новое направление и полагают начало новой, так называемой „концертной“ эпохе в истории русского церковного пения. Во главе этого направления становится придворная певческая капелла с ее иностранными руководителями (и русскими их учениками), которая в лице директора капеллы Бортнянского, ученика Галуппи, приобрела законодательное значение в области современного церковнопевческого искусства и исключительное право на цензурование и употребление духовно-музыкальных сочинений в храмах не иначе, как с разрешения и одобрения директора капеллы (Указ Св. Синода от 14 февраля 1816 г. № 26.143). Под руководством директора капеллы А. Ф. Львова, трудами учителей капеллы Воротникова и Ломакина, составляется особый „придворный“ напев и издаются капеллою нотные богослужебные книги в гармоническом виде. В 1869 году, в директорство Бахметева, это издание было пересмотрено и остается неизменным и доселе.

В 1883 г., вместо Бахметева, управление капеллою поручается Балакиреву, известному знатоку русской народной музыки, ближайшему преемнику в музыкальном творчестве и последователю Глинки. Сотрудником его назначается известный русский композитор Римский-Корсаков. С этого времени направление в деятельности капеллы становится более народным, национальным, в тесном смысле этого слова. Оно сказалось в таких новых изданиях капеллы, как „Всенощное бдение древних напевов» (1888 г.), считающееся в церковном клире и певческой практике книгою капитальною, классическою, образцовою в полном смысле. В настоящее время исключительное право капеллы на разрешение к употреблению в церквах тех или другие музыкальных сочинений оспаривается Синодом, о чем ведется полемика в текущей журналистике между музыкальными критиками (см. «Нов. Время» №№ 10.334, 10.376 статьи *Компанейского* и *Иванова*).

Протоиерей А. Митропольский

Капелла придворная певческая

Капелла придворная певческая, хор для пения в дворцовых церквях царского дома, унаследовал свой современный строй от государевых певчих дьяков. — История капеллы чрезвычайно скудна фактами вследствие отсутствия специальных исследований. Известно, что в 1713 г. хор государевых певчих дьяков был переведен из Москвы в Петербург и в царствование Петра вел. был пополняем посредством вызова певчих синодального и др. архиерейских хоров, доходя обыкновенно до 40 человек. По смерти Петра вел. певчие его были распущены, и в придворном хоре, как он стал теперь называться, осталось всего лишь 15 человек. В царствование имп. Анны Иоанновны хор стал увеличиваться и ко второй половине столетия, по свидетельству Штелина, капелла состояла из 15 дискантов, 13 альтов, 13 теноров и 12 басов, не считая „младших воспитанников». С этого времени начинается известность капеллы, как образцового певческого учреждения, и на это именно время падает служба в уставщиках капеллы (— должность уставщика была равносильна позднейшей директорской должности —) М. Ф. Полторацкого, который, будучи еще придворным певчим, обратил на себя внимание отличным голосом и искусным пением и для усовершенствования был посылаем за границу.

В 1742 г. во время торжеств по случаю коронации императрицы Елизаветы Петровны в Москве была поставлена опера Метастазии „Милосердие Тита», и для исполнения хоров в ней по приказанию императрицы были приглашены певчие придворного хора, для которых итальянские слова оперного либретто были переписаны в партии русскими буквами. С этого времени придворная капелла должна была участвовать во всех придворных оперных спектаклях, где нужен был юр. Есть, впрочем, известия, что еще в 1737 г. придворный хор участвовал в исполнении оперы Арайя „Albia a o“. Развитие театральных зрелищ при дворе и в столице, а равно и подчинение придворного певческого хора итальянцам — капельмейстерам и композиторам, не могли не отозваться на капелле с одной стороны весьма благоприятно — усовершенствованием ее вокально-певческого искусства, с другой — имевшим печальные последствия привнесением в богослужбное церковное пение характера итальянской оперной музыки. И сами композиторы — итальянцы, служившие при русском дворе, стали писать музыку на слова священных песней, и таким образом светский стиль быстро распространялся по церковным хорам всей России. Цоппис, Галуппи и Сарти в царствование имп. Екатерины II были главными представителями такого направления. Талантливые малолетние певчие придворной капеллы Березовский и Бортнянский были учениками этих композиторов (первый — Цопписа, второй — Галуппи) и по мысли своих учителей для завершения своего музыкального образования путешествовали в Италию — тогдашнюю законодательницу в области вокальной музыкн. Бортнянскому суждено было по возвращении в капеллу занять место капельмейстера придворного хора, а с 1796 г. сначала директора вокальной музыки, потом управляющего придворною певческою капеллой (до конца жизни, 1825 г.), и довести как вокальную часть, так и официальное положение капеллы до блестящего состояния. В 1817 г. Бортнянским были введены новые штаты капеллы и улучшено материальное положение певчих. В то же время Бортнянский выхлопотал разрешение прекратить участие придворной капеллы в театральных представлениях, а своими сочинениями содействовал отвлечению внимания от эффектных, но мало отвечающих цели, церковных сочинений Сарти, Галуппи и т. п. Бортнянскому, как директору капеллы, тогда единственного компетентного музыкального учреждения, было предоставлено Высочайшею властью право одобрять к печати и, с согласия Св. Синода, к употреблению при богослужении вновь составляемые духовно-музыкальные сочинения. При следующем директоре, Ф. И. Львове, капелла, в остальном жившая еще

отблеском славы Бортнянского, приступает к изданию различных нотных сочинений, и главным образом т. наз. „обихода придворного пения“, вышедшего тогда еще под названием „Круга простого церковного пения, при Высочайшем дворе употребляемого“, и только для двух голосов — тенора и баса, а затем сочинений Бортнянского, прот. Турчанинова, Березовского, Галуппи и др. Это издательство положило начало существования нотного склада при капелле.

При следующем директоре А. Ф. Львове (1837—1861 г.) капелла, в замен далеко неполного и только для двух голосов изложенного „круга“, издает под редакцией Львова полный обиход нотного церковного пения, при Высочайшем дворе употребляемого, на 4 голоса, в составлении которого принимали участие главным образом учителя пения И. М. Воротников и Г. Я. Ломакин. Вновь изданный обиход упрочил всеобщую известность и употребительность придворного напева, а вместе с тем поднял и авторитет капеллы, ставшей при Львове, благодаря обиходу и цензурным правам капеллы, вершительницею судеб церковного пения во всей России. Кроме обихода, являются в таком же переложении: — октоих знаменного роспева, сокращенный ирмологий знаменного роспева, а также греческого роспева: воскресные и праздничные ирмосы, ирмосы четырехдесятницы и страстной седмицы, воскресные утренние антифоны и утренняя. — Пение капеллы при Львове вновь было доведено до значительного совершенства; слава ее проникла и за пределы России: бывший в Спб. в 50-х годах Берлиоз ставит пение капеллы на недостижимую высоту. Ежегодные концерты капеллы всегда привлекали большое количество посетителей, чему отчасти способствовала известность самого Львова, как композитора.

С 1837 г. начинается деятельность капеллы по обучению церковному пению и регентскому делу сначала певчих различных полков, а потом и других лиц, приведшая в 1848 г. к первому положению о регентском классе, получившем определенный характер постоянного музыкально-учебного заведения только с 1884 г.

В 1839 г. при капелле учреждается инструментальный класс, для спавших с голоса певчих, неофициально существовавший еще со времен Бортнянского, с перерывом между 1845 и 1856 гг. Класс этот существует и до настоящего времени.

С 1861 по 1883 г., в директорство Н. И. Бахметева, капелла продолжала существовать на тех же основаниях и шла в том же направлении, как при Львове. За весь этот период наиболее крупными фактами в истории капеллы являются: 1) Изменение в способе пополнения хора малолетними певчими. До сих пор набор певчих производился посредством реквизиции лучших голосов из архиерейских и др. хоров южной России, при чем капелла обыкновенно получала певцов более или менее уже опытных в церковном пении. Теперь же капелла стала набирать мальчиков вне архиерейских и др. хоров, приняв обязанность первоначального обучения пению на себя. 2) Под руководством Бахметева был вновь переиздан обиход придворного напева с значительными изменениями сравнительно с обиходом Львова, внесшими более правильности и звучности гармонии; однако некоторые гласовые мелодии в обиходе Бахметева потеряли свою характерность и, приближаясь иногда к речитативу, удаляли гласовое пение от его подлинника. Тем не менее бахметевский обиход пользуется распространенностью и остается образцовым до настоящего времени. 3) Цензурные полномочия капеллы, переходившие со времен Бортнянского от одного директора к другому, ко времени Бахметева представлялись неограниченными: только на этом основании последний начал дело по поводу литургии, составленной Чайковским, не бывшей на рассмотрении директора капеллы и напечатанной без его разрешения. Однако по разъяснению Правит. Сената права директора капеллы простираются лишь на то, чтобы одобрять или не одобрять к исполнению дух.-музыкальные сочинения в церквах, и не касаются тех, которые к тому не предназначаются. Результаты процесса не могли не отразиться неблагоприятно на положении капеллы.

Собственные духовные сочинения Бахметева, не смотря на свою эффектность и хоровую звучность, не могли содействовать упрочению авторитета капеллы, так как иногда чрезмерно усиливали ту слащавость и „пряность“, начало которых было положено еще сочинениями Львова. С 1883 по 1895 г. капелла жила иной жизнью. Во главе ее был поставлен начальник, которому подчинялись управляющий и его помощник. Граф С. Д. Шереметев, назначенный на должность начальника, пригласил известных деятелей национального направления в русской музыке: М. А. Балакирева на пост управляющего и Н. А. Римского — Корсакова — помощником управляющего. Музыкально-художественное значение капеллы постепенно развивалось и именно в направлении, характерном для приведенных имен. В это время капеллою была сделана попытка издать первую простую, но вместе с тем художественную гармонизацию древних церковных напевов; к сожалению, попытка остановилась после выпуска в свет „Пения при всеобщем бдении древних распевов“. Тогда же были изданы капеллою сочинения и переложения Римского-Корсакова.

После 1895 г. должность управляющего занимали — до 1901 г. А. С. Аренский, а с 1901 до 1903 г. — С. В. Смоленский, по уходе которого капелла управляется начальником — гр. А. Д. Шереметевым и помощником Н. С. Кленовским.

А. Преображенский

Капеллан

Капеллан см. „Каплан“ ниже.

Каперс

Каперс, как кажется, культивировался в Палестине, на ряду с другими растениями, которые облагались десятинным сбором. Заключать об этом можно на основании сохранившегося в Талмуде рассуждения о каперсовом кустарнике и обложении его продуктов десятиною.

Прот. Н. Елеонский

Капернаум

Капернаум („кепар“ „село“, „деревня“ и Нахум; последнее слово одни принимают за собственное имя, и тогда Капернаум селение Наума; действительно еще в XVI в. здесь указывали гробницу пр. Наума; другие за имя нарицательное — „отраца“, «утешение», сообразно с чем в названии Капернаум видят указание на красоту местности) — один из палестинских городов. В Ветхом Завете Капернаум не упоминается, а из показаний евангелистов можно видеть, что он лежал на северо-западном берегу Генисаретского озера ([Ин. 6:17. 24](#)), на границе между коленами Неффалимовым и Завулоновым. В евангельской истории Капернаум известен, как главное место Галилейской деятельности И. Христа. Здесь Он пребывал некоторое время с Своею Материю еще до первой Пасхи и отсюда путешествовал на Пасху в Иерусалим ([Ин. 2:12-13](#)). После Пасхи Иисус Христос избрал Капернаум постоянным Своим местопребыванием ([Мф. 4:13](#)), провел в нем большую часть времени Своего общественного служения, почему Капернаум и называется Его городом ([Мф. 9:1](#)). В нем были избраны на апостольское служение [Петр](#), Андрей, Иаков, Иоанн ([Мф. 4:18-22](#). [Лк. 5:1-11](#)) и впоследствии Матфей ([Мф. 9:9](#)). Пребывая в Капернауме, И. Христос постоянно проповедовал в синагоге, в частных домах и в окрестностях ([Мф. 4:13, 23](#). [Лк. 4:31-37](#)) и творил множество чудес: исцелил слугу сотника ([Мф. 8:6](#) сл.: [Лк. 7:1](#)), тещу Симона-Петра ([Мф. 8:14](#). [Лк. 4:38-39](#)), сына царедворца ([Ин. 4:46](#)), расслабленного ([Мф. 9:1](#)), изгнал злого духа из бесноватого ([Лк. 4:33](#)). Вблизи Капернаума при озере Господь учил народ притчами ([Мф. 13:1](#) сл.) и предложил о Себе беседу, как о хлебе жизни ([Ин. 6:22-71](#)). Но жители Капернаума не были внимательны к Его делам и учению. При цветущем благосостоянии города, лежавшего на пути от Дамаска в Иерусалим, в Газу и Египет, Тир и Сидон, при доставляемом подобным положением изобилии и богатстве, они не заботились об исправлении своей жизни; роскошь и разного рода пороки испортили их нравы; учение Иисуса Христа и сотворенные Им чудеса не производили на них благотворного действия, почему Он и предрек им печальную участь ([Мф. 11:23-24](#)), которая в свое время и постигла их. В войнах с римлянами Капернаум вместе с другими городами был совершенно разрушен, и на его месте остаются теперь одни рыбацьи хижины и жалкие развалины, к которым — в виду полного запустения — трудно даже пробраться. По свидетельству путешественников, ни одна тропа не пролегает сюда, ни одно живое существо, кроме змеи и ящерицы, не встречается здесь. В настоящее время развалины древнего города известны под именем Тель-Хум, местечка, лежащего на два часа пути севернее Магдалы. Здесь его помещают Риттер и Вильсон. Впрочем, другие исследователи, напр., Робинсон и Сепп, отождествляют древний Капернаум с местностью Хан-Миние, лежащую в долине Генисаретской в расстоянии часа пути от Магдалы при источнике Аин-ет-Тин. В подтверждение своего взгляда Робинсон ссылается на свидетельства двух путешественников VII-VIII ст., — французского еп. Аркульфа и св. Виллибальда, а равно и на показание Иосифа Флавия, упоминающего не только о селении Капернаум, но и об источнике того же имени („о войне иуд.“ 3, 10:а), источник же находится только при селении Хан-Миние. Сепп ссылается на этимологию слова Миние. Оно происходит от „Мини“, каковым именем на языке раввинов назывались иудейские еретики (в частности христиане). В одном же месте Талмуда прямо говорится: „жители Капернаума тождественны с минеями“. Не смотря на эти соображения, мнение Робинсона и Сеппа не признается в библейской литературе состоятельным. Развалины Хан-Миние не представляют ничего, что могло бы свидетельствовать о древнем Капернауме. Евангелие, Талмуд и отцы церкви единогласно называют его цветущим и великим городом, вознесшимся до небес своим величием ([Мф. 11:23](#)); здесь были и синагоги, и складочные места для товаров, и христианские

базилики, из которых одна была построена, по свидетельству Епифания кипрского, при Константине великом. В Хан-Миние следов развалин таких построек нет; а Тель-Хум представляет развалины большого города. Не соответствует Хан-Миние библейскому Капернауму и по своему географическому положению. Капернаум лежал близ северной оконечности озера ([Мрк. 6:30-45](#). [Ин. 6:1-25](#)), тогда как первый — на западной стороне. Наконец, самое имя Тель-Хум есть ничто иное, как арабское сокращение и изменение имени Капернаум [В пользу Khan Minget для Капернаума высказался было известный оксфордский профессор *William Sunday*, посетивший Палестину (см. у него *Sacred Sites of the Gospels*, Oxford 1903), но потом и он возвратился к принятому мнению, что гораздо вероятнее Tell Hum; см. его статью в „*The Journal of Theological Studies*» V, 17 (October, 1903), p. 42—48: *The Site of Capernaum* и ср. книжку *Outlines of the Life of Christ*, London 1905, а также у J. Hastings в *A Dictionary of Christ and the Gospels I*, Edinburgh 1906, p. 269a — 2706. Тем не менее professor *William Knight* высказывается в пользу Khan Minyeh: см. его *The Site of Capernaum* в „*The Expositor*» 1906, VII, p. 48—56. Rev. *Asad Mansur*, *The Site of Capernaum* *ibid.* 1907, IV, p. 360—373].

Священник А. Петровский

Капистран см. „Иоанн Капистран“ в „Энци.“ VII, стлб. 101—102.

Капитолина

Капитолина, св. мученица Кесарии каппадокийской, IV столетия. Родственница каппадокийского архиепископа Фирмилиана, или его духовная дочь, — Капитолина раздала свое имущество бедным и отпустила на волю рабов. За исповедание Христа она была приведена к каппадокийскому претору Зиликинею и заключена в темницу, а по отказе поклониться идолу Серапису была обезглавлена вместе со своею служанкою Еротидой в 304 году. Храм в честь мучениц находился в Константинополе близ св. муч. Фоки (в Пере). *Память ее 27 октября.*

Хр. Л-в

Капитон, св. священномученик херсонский

Капитон, св. священномученик херсонский, IV столетия. По смерти епископов Василия, Евгения, Елпидия, Агафодора и Елевферия херсоняне обратились к имп. Константину вел. с просьбой послать им нового епископа. Император послал им Капитона в сопровождении 500 воинов. Епископ, прибыв в Херсон, поучал народ христианской вере (и творил чудеса). Из Херсона он отправился, вероятно, в Византию, но противный ветер прибил его корабль к устью р. Днепра, где Капитон и скончался, по греческому прологу, 22 декабря. *Память его 7 марта.*

Хр. Л-в

Капитон, св. мученик

Капитон, св. мученик, неизвестного места и времени. Он обезглавлен вместе с Памфилом.
Память его 12 августа.

Хр. Л-в

Капитон, лжеучитель

Капитон, известный лжеучитель, живший и действовавший в самые первые времена возникновения раскола. По его имени в первое время всех вообще раскольников называли „капитонами“, также и ученики Капитона называли себя „староверцами“, но непосредственной генетической связи между теми и другими не было. „Неистовство» Капитона было обнаружено еще в 1639 г., т. е. гораздо ранее появления раскола. По своим убеждениям Капитон был крайний аскет. „Вериги на себе носил каменные: плита сзади, а другая спереди, по полтора пуда в обеих, а всего весу три пуда, петля ему бе пояс, а крюк в потолке, а обе железны, и то ему постеля, — процепя крюк в петлю, повисаше спати“. Подобную же жизнь проводили и ученики Капитона.

Аскетизм Капитона и его последователей проявлялся, между прочим, в крайнем постничестве. Даже в праздники Рождества Христова и Пасхи Капитон не разрешал на сыр, масло и рыбу и вместо пасхальных яиц раздавал братии красные луковицы; в довершение же всего — „субботу рассудил по-жидовски поститься». Но одним только отступлением от церковного устава лжеучение Капитона не ограничивалось. Выходя из мысли, что для достижения святости ничего более не требуется, кроме вериг и поста, он пришел мало по малу к полному отвержению иерархии. Поэтому капитоновщина впервые и получила название „беспоповщины» Скоро явились среди учеников Капитона, лица, которые довели начала капитоновщины до конца. Продолжая возвышать подвиг поста, они стали проповедовать пост до „уморения». Первым проповедником такого учения был некто Василии Волосатый.

Капитон жил более 100 лет. В продолжении своей жизни местопребывание имел в нескольких местах: сначала в лесах ветлужских, потом в пределах вологодских, где около 1630 г. основал Княгиненскую пустынь. Отсюда перешел в костромские пределы и в 1634 г. близ села Даниловского основал пустынь Троицкую на пустоши Колесниково. Впрочем, и здесь он прожил недолго, именно до 1639 года, когда на него последовал донос. Некоторое время после того Капитон продолжал еще укрываться в костромских пределах, а потом переселился в вязниковские пределы владимирской губернии. Здесь застало его начало „Никоновских новин“. Выступивши их противником, Капитон до некоторой степени сблизился чрез это в своих взглядах со старообрядчеством. Этим и объясняется, почему отличительный признак капитоновщины — самоистребление — проник в темную массу старообрядчества и получил здесь очень широкое применение. Только в расколе самоистребление, проявлявшееся обыкновенно в виде самосожжения, получило другое внутреннее оправдание. В капитоновщине оно вытекало из начал крайнего аскетизма, в расколе же служило средством избежать печати антихриста. В лесах за Вязниковскою слободой Капитон и умер — неизвестно, ранее 1667 года или позже. Его разыскивали всюду, но он умел укрываться от самых тщательных поисков.

В. Верюжский

Капитул в римско-католической церкви

Капитул (capitul) в *римско-католической церкви* есть организованная при кафедральном (кафедральный капитул) и других церквах (*коллегиатский* капитул) коллегия клириков с самостоятельным корпоративным устройством. Название „капитул» происходит из предписания правил *vitae canonicæ* (см. слово „каноник»), когда ежедневно собиравшийся клир должен был прочитывать главу (*capitulum*) правил. Потом *capitulum* стало обозначать место собрания, в котором происходило чтение, далее собрание и совокупность совместно живущих клириков. Первоначально объединенный клир известного церковного округа назывался пресвитерием (πρεσβυτέριον, *presbyterium*) и составлял совет епископа, помогая ему в то же время при богослужении. Потом в III и IV вв., с распространением христианства, расширился круг, деятельности клира, во за то ослабела его организация, — и только в IX в. он опять был объединен. Так как *vita canonica* была обязательна для всего духовенства, то, вместе с кафедральными капитулами, возникли и коллегиатские. В IX в. и отчасти в X в. для клириков жизнь в т. наз. капитулах сделалась общим правилом. Возникши из *vita canonica*, капитул заимствовал оттуда же множество должностей. В XIII в. *canonici regulares* пришли в упадок, но самый капитул явился постоянным церковным учреждением. Во главе его в средние века стоял „пробст» — *praepositus* (настоятель), который вместе с председательством в капитуле управлял имениями. Наблюдение же за дисциплиною членов капитула лежало на „декане». В организации капитула различались его члены, *canonici* — (в соборном капитуле — *canonici majores, cathedales*, а в коллегиатском капитуле — *canonici collegiales*) — по присущим им большим или меньшим правам. Полноправный (*capitularis*) — тот, кто имел т. наз. *canonia, canonica* и *canonicatus*, т. е. *votum in capitulo* и *stallum in choro*, и пользовался доходом из прибылей от общего имущества. Положение остальных членов капитула было определено окончательно с XIII в. Так наз. *juniore*, — клирики низших степеней посвящения и находящиеся в школе капитула для образования юноши, — были без права голоса. Число членов и старших и младших не было определено; оно зависело от количества доходов с общего имущества. Со временем это изменилось сообразно внутренним и внешним влияниям; однако удержался обычай, — не смотря на эти изменения, — принимать юношей для приготовления при капитулах. Они получали содержание из определенных для этого доходов и были в свою очередь обязаны к *vita communis*. Они разделялись также по различным степеням, находились под руководством „схоласта» и пользовались иногда некоторою долей доходов из общего имущества. От вновь вступающих членов капитула требовались определенные качества, обусловленные рождением, воспитанием, положением, поведением и т. д. К должностным лицам капитула принадлежали заведовавшие текущими делами капитула. Сюда относятся *primicerius* или *santor* (также *praeseptor*), заведовавший, как настоятель низшего клира, богослужением и хоровым пением; *scholasticus*, начальник школы, которому поручался надзор и над школами в епископском городе и диоцезе; *custos*, наблюдавший за всеми церковными, необходимыми для богослужения, принадлежностями и утварью; *sacrista* или *thesaurarius*, распорядившийся в великие праздники и торжественные дни употреблявшимися драгоценностями; *cellarius*, на котором лежали хозяйственные обязанности; *camerarius*, заведовавший имениями отдельных учреждений; *portarius*, сносившийся с миром во время *vita communis*, потом наблюдавший за принадлежавшими капитулу зданиями. Между встречающимися в капитуле официальными лицами были еще *praelati*. С развитием дворянства в капитул устремились молодые люди дворянских фамилий, для которых различные должности капитула сделались доходною статьей. Тогда вместо собственно „каноников», которые по их

положению и другим основаниям не могли отправлять богослужения, были поставлены *vicarii*, *mansionarii*. С последней половины средних веков организация капитулов определилась уже политическими условиями и отношениями. Французская революция неблагоприятно отозвалась на церковном устройстве во Франции, Германии и Швейцарии. В 1803 г. капитулы были лишены политического значения и превратились в чисто церковные институты, отчасти самостоятельные. „Пробст» является теперь тоже председателем капитула; „декан» — руководителем богослужения; сохранились и другие должностные лица. В различных местах и государствах к членам капитула (*capitulares*, *canonici numerarii* и т. д.) предлагаются различные требования относительно степени посвящения, возраста, практики и т. п.; с нарождением новых должностей изменились и самые права и обязанности каноников различных наименований. Изменилось положение и „викариев». Они более не заместители отдельных каноников, но исполняют вместе с ними обязанности как в хоре, так и в делах епископа.

Первоначально, когда господствовала в капитуле *vita comunis*, функции капитула, как сената епископа, не были особенно заметны вследствие объединения в *vita comunis* всего клира. С другой стороны, в важнейших, касающихся всего епископата, случаях действовало духовенство других, именно — коллегиатских церквей, находившихся в епископском городе, а также и жители города, чрез своих членов. Декретарии Григория IX сохраняют и расширяют права соборного капитула в ущерб самостоятельности епископов, остального клира и граждан. По ним соборный капитул является в совете епископа, при управлении диоцезом, автономным органом. Начало сего идет с XIII в., когда капитул достиг того, что при выборе епископа были исключены права остальных церквей и граждан епископского города. Теперь капитулу, как корпорации, принадлежит право самостоятельно решать свои дела (*jus statuendi* или *condendi statuta*). Капитул избирает собственных должностных лиц, имеет свою печать, управляет всем имуществом, может в собраниях выносить свои заключения, которые касаются его внутренних отношений. Дела капитула исполняются или должностными лицами капитула, или отдельными членами его попеременно, или общим собранием членов капитула. В отношении к своему епископу капитул образует постоянный совет при нем и участвует в управлении диоцезом. Он заботится о поддержании единства церковного, чистоты учения и нравов, церковной дисциплины. В тех случаях, когда по каноническим правилам для епископа обязательны согласие (*consensus*) или совет (*consilium*) членов капитула, — тогда распоряжения первого не имеют законной силы без капитула. К первому относятся — отчуждение церковных имуществ, важнейшие изменения в состоянии бенефиций диоцеза; введение новых, обязательных для епархии, праздников, назначение новых церковных налогов. Совет капитула епископу предписывается при назначении и отрешении церковных властей и других духовных лиц, при совершении конфирмации, в случаях, касающихся интересов самого капитула, а равно во всех важнейших случаях церковного управления и т. п. Важнейшее право соборного капитула состоит в выборе епископа. Выбор должен быть производим не позднее трех месяцев со дня открытия вакансии; иначе — право выбора переходит к высшему начальству. По предписанию Тридентского собора при *sedes vacante* соборный капитул получает управление диоцезом (чрез викария), для заведывания епископским имуществом определяет эконома, причем оба — с замещением кафедры — отдают отчет новому епископу. Управление диоцезом также переходит в руки соб. капитула и при *sedes impedita*, когда епископ не может осуществлять своих прав (лишен свободы, в плену). Кроме этого, члены соб. капитула имеют права чести и отличия. Они имеют священные степени, носят крест капитула, особую одежду. Иногда пробст и декан имеют архиерейские митры. Каноники получают гражданские знаки отличия.

II. В протестантской церкви отдельные соборные и коллегиатские капитулы, как остатки католичества, удержались в Пруссии и Саксонии (Бранденбурге, Мерзебурге, Наумбурге и др.)

до настоящего времени. Бóльшую же часть после реформации капитулы, примкнувшие со своими епископами к новому учению, уничтожились. Теперь это уже не церковные учреждения, а только корпорации, которые сохраняют и определяют своим членам неперенные доходы, владея правами, данными или обычаем или государственным законодательством.

III. В англиканской церкви капитул составляет учреждение, относящееся к управлению церковью [см. выше „каноник в англиканстве и в Англии“]. Он находится при епископе, который, подчиняясь сам одному из двух архиепископов англиканской церкви, в свою очередь располагает капитулом. В капитул входят декан (dean), каноники (canons), пребендарии, архидиаконы (archdeacons) и другие духовные лица, с юристом-викарием в заключении. Сам епископ, многие деканы и другие получают свое назначение непосредственно от короны. Круг деятельности этого капитула невелик. Члены архиепископского капитула входят, наряду с епископами, в состав House of Convocation, имеющего своим назначением внутреннее управление церкви, Н. Смирнов

Капитул в западно-русской униатской церкви

Капитул в западно-русской униатской церкви. Под именем капитулов в западно-русской униатской церкви до половины XVIII века были известны древние крылосы (см. „крылос“). С первых же времен унии в организацию крылосов-капитулов произошли изменения, клонившиеся не к развитию их, а к ограничению их прав и полномочий. При м. Поцее обязанности крылоса по делам епархиального управления перешли к особым должностным лицам из монахов — официалам, суррогатам, аудиторам, нотариам, а судебная власть — к консисториям. За крылосами осталось лишь право охраны кафедральных имений при жизни епископа и по его смерти. В этом смысле еп. Поцей еще в 1598 г. преобразовал свой владимирский крылос, „хотя имети его яко капитулу“. Другие крылосы и без особого преобразования фактически были поставлены в то же положение под громким именем капитулов. В 1668 г. капитулы-крылосы лишились и права заведывания кафедральными имениями во время вакантности кафедр, так как м. Коленда исхлопотал королевский „привилей“, которым митрополиту предоставлено право управлять вакантными епископскими кафедрами и владеть их имениями. С течением времени, за недостатком образования в среде белого духовенства, городские церкви и почти все кафедральные соборы мало по малу перешли в ведение монахов-базильян. Ко времени замостского собора в ведении капитулов находились только кафедральные церкви во Владимире, Бресте и Пинске. Но эти уцелевшие капитулы были низведены на степень простого кафедрального причта, весьма незначительного и ничтожного по составу. Если некоторые „капитульные священники“ занимали те или другие второстепенные епархиальные должности (суррогатов, нотарием), то это были исключения, а все епархиальное управление было в руках базильян.

С поднятием образования в белом духовенстве, благодаря учрежденным папою алумнатам (во Львове и Вильне), начался подъем клира и новый период в истории униатских капитулов. С половины XVIII века началась организация капитулов уже по образцу латинских. Были организованы капитулы — в Перемышле (1756 г.), в Луцке (в 1750-х годах), во Львове (1771 г.), Владимире (1769 г.), Бресте (1769—1775 г.), в Вильне (1778 г.) и Радомышле (1788 г.). Они состояли из нескольких высших сановников-прелатов: архипресвитера, архидиакона, кустоша, канцлера, схоластика и кантора; в некоторых капитулах были и каноники. Эта корпорация высшего клира была выделена из ряда прочего духовенства и организована на началах самоуправления — с правом собраний, свободного избрания своих членов, самосуда и самостоятельного распоряжения доходами с капитульных фондушей, без всякой зависимости от епархиальной администрации и консисторского суда. Напротив, сама она стояла при епископе, как равноправный ему страж церковных прав и порядков. Наблюдение за неприкосновенностью прав и соблюдением законов как епископом, так и официальными и консисторией составляло главную обязанность капитула, которая лежала на нем, как на целой корпорации. Кроме того, члены капитула имели еще частные обязанности по делам кафедры. Каноники несли обязанности чередного богослужения в кафедральной церкви, а прелаты — помимо богослужебных обязанностей в великие праздники — имели каждый свои специальные обязанности. Архипресвитер обязан руководить делами капитула и кафедрального собора, архидиакон — заботиться о соблюдении обрядов и защищать имущественные права кафедры, канцлер — вести капитульные акты и хранить епископский и капитульный архив, кустош — смотреть за кафедральной церковью, за целостию утвари и ризницы, за исправностью служителей, за богадельней и деятельностью церковного братства, схоластик — наблюдать за кафедральной школой и епархиальной семинарией в экономическом и учебно-педагогическом

отношении, кантор — заботиться о хоре кафедральной церкви, нанимать певцов и наблюдать за правильностью пения и чтения.

Униатские капитулы организованы епископами вопреки желаниям базильян и латинского клира, без разрешения папы, и по учреждении не получили папского утверждения. Это повлекло быстрый их упадок еще до падения Польши. С падением Польши оказавшиеся в пределах Австрии, львовский и перемышльский капитулы долгое! время не могли подняться из состояния упадка. Лишь в 1813 году они восстановлены, а в 1864 г. добились папского утверждения. В Западной Руси, под русским владычеством, при организации униатских епархий (полоцкой в 1772 г., луцкой и брестской в 1798 г.) капитулы не были учреждены вновь, не были восстановлены даже те, которые существовали раньше. Лишь впоследствии луцкий и брестский капитулы стали оживать. В 1808 г. луцкий заявил о своем существовании и правах, — в том же году брестский капитул организован сызнова еп. Булгаком. Но и после этого существование обоях было лишь номинальным; они не пользовались свойственными капитулу правами и не несли обязанностей при кафедре. Кафедральных соборов в луцкой и брестской епархиях не существовало; брестская семинария находилась в распоряжении базильян, в луцкой кафедральной школе единственным учителем был сам кафедральный схоластик; высшее наблюдение за ходом епархиальных дел сосредоточивалось в римско-католической коллегии и главном управлении духовными делами иностранных вероисповеданий. В 1818 г. поднят вопрос о капитулах и нашел себе энергичную поддержку в духовенстве брестской епархии. В 1821 г. он готов был разрешиться в благоприятном для капитулов смысле, но в 1822 г. начался поворот в жизни униатской церкви, при котором латинское нововведение уже не нашло себе поддержки. При церковных преобразованиях, выработанных в 1822—1828 гг., организация кафедрального клира приняла характер установлений восточной церкви и капитулы были преобразованы в кафедральные соборы по образцу православной церкви.

Свящ. Андрей Ситкевич

Капитулярии

Капитулярии. Выражение *capitulare* или *capitulatio*, исходя от разделения на *capitula*, впервые встречается в 779 г. и означает особый род королевских указов.

Обыкновенно под *capitularia* каролингов понимают и соответствующие им *edicta*, *praesepiones*, *decreta* или *decretiones* меровингских королей и предписания арнульфских мажордомов. От грамот (*diplomata* или *mandata*) капитулярии отличаются своею особою формой и отсутствием печатей и подписей. От меровингских королей дошли до нас только отдельные капитулярии и лишь от времени трех первых поколений после Хлодвига, затем этот вид законодательства исчезает до Карла Мартела, а при Карле великом достигает высшей точки развития; почти на такой же высоте оно стоит при Людовике Благочестивом, но с его смертью исчезает в восточной Франконии и продолжается лишь в западной Франконии и в Италии до конца IX века. Капитулярии представляют из себя часть предписания всему народу, частью инструкции королевским чиновникам и в особенности королевским послам (*missi dominici*). Содержание их чрезвычайно разнообразно и касается всех сторон жизни государства и церкви; не только внешняя организация церкви и отношения ее к светской власти, но и церковная дисциплина, организация орденов, обучение и даже культ подробно регулируются в капитуляриях. Относительно происхождения капитулярий, основания обязательности их и зависящего от этого их деления и отношения к родовому праву (*leges*) в науке существуют различные взгляды. Господствующий взгляд (Бруннера, Шредера и др.) примыкает к делению Борецием постановлений ахенского рейхстага 813 г. на три вида: *capitularia legibus addenda*, *capitularia per se scribenda* и *capitularia missorum*. Против такого деления ничего нельзя возразить, пока оно просто устанавливает различие между капитуляриями, дополняющими и изменяющими родовое право, капитуляриями, имеющими самостоятельное значение и инструкциями для чиновников. Но как скоро в основу деления капитулярий ставится их происхождение и утверждается, что *capitularia legibus addenda* имеют такое же значение, как родовое право (как *leges*), и устанавливаются с согласия всего народа, между тем *capitularia per se scribenda*, в качестве королевского права, устанавливаются одним королем без участия народа; — тут воззрение Боредия и его последователей подвергается основательной критике. Амира, Зеелигер, Зигфрид Ричель и отчасти Дан отрицают всякое принципиальное различие между этими двумя видами капитулярий. *Capitularia legibus addenda* уже потому не могут служить выражением родового права, что при каролингах о родовых собраниях не было и речи. Различные воззрения существуют и на роль рейхстага в издании капитулярий. Амира приписывает законодательную власть лишь королю, который добровольно прибегает к содействию рейхстага. Зеелигер видит в рейхстаге самостоятельный законодательный орган франкской монархии. Оба воззрения примиряет Ричель, указывая на то, что капитулярии — не особая форма законодательства, но лишь особая форма обнародования уже составленных законов, а в составлении всех законов без исключения несомненно участвовали рейхстаги и соборы. Было ли это участие райхстагов в составлении законов одним обычаем или оно основывалось на обычном праве, — вопрос этот для современников был непонятен. Но нельзя считать рейхстаг представительством всего народа. Решения его были обязательны для каждого отдельного члена государства лишь в силу долга повиновения королю.

Потребности в систематическом сборнике капитулярий впервые удовлетворил аббат Ансегиз из Фонтанелы (823 г.), собрание которого получило значение официального. Затем известны сборники Бенедикта Levita, диакона из Майнца, Исаака, епископа лангрского, и Герара, епископа турского, и, наконец, короля Лотаря (в середине IX в.).

Каплан (capellanus, kapellan, kaplan, chapelain). (Первоначально капелланами назывались лица, носившие капы (см. „капа“ выше) при войсках во время военных походов, позже — секретари, чтецы и даже слуги королей, феодальных князей и знатных особ. Впоследствии капелланами стали именоваться священники капелл (см. „капелла“ выше) и лица, владевшие капелланиями или доходами от капелл). А капеллою у католиков называется или домовая церковь (во дворце, при епископе или вообще при частном лице) или второстепенная церковь при главной. Потому и капланы суть или помощники главного священника (в роде нашего викарного), или домовые священники (придворный, папский, епископский и пр.). Самое слово каплан происходит от сара или capella, — короткая мантия св. Мартина, патрона Фраеции; духовные лица, на обязанности которых лежало охранение этой мантии и ношение ее с другими реликвиями в торжественных процессиях, назывались во франкском государстве — capellanus; а так как реликвии находились при дворцовой церкви, и хранители их должны были совершать в этой церкви службы, — то название capellanus переходит вообще на главное лицо в придворном духовенстве; сначала это был простой священник, затем игумен, а при Карле великом — епископ и даже архиепископ. По примеру франкских королей, заводят у себя капланов аристократы, епископы, а впоследствии и папы. — Когда словом capella стали обозначаться вообще маленькие церкви (часовни, молитвенные дома и пр.), то и название capellanus переходит на духовных лиц, служащих при этих церквях. По постановлению Тридентского собора, епископы должны побуждать священников в многолюдных приходах приглашать к себе помощников, при чем эти последние содержатся на личные средства главного священника, а потому находятся в зависимости от него, — назначаются и увольняются по его желанию, хотя и с ведома епископа. Впоследствии (в Германии), когда при церквях образуются специальные фонды (Vebefizienstiftungen), положение капланов улучшается. Католическое церковное право различает несколько видов капланов: capellani curati, помогающие главному священнику во всех его обязанностях; sacellani, vicarii, primissarii, назначаемые для совершения определенного числа мессы; capellani expositi, perpetui, постоянные священники для отдаленных от центра прихода местностей; capellani ad nutum episcopi amovibiles, назначенные епископом и независимые от главного священника.

Н. Сахаров (и Н. В. П-в)

Каплица

Каплица (от *capella*) — в польской рим.-католической церкви означает домовый костел или же придел, устроенный в виде особой пристройки при большом костеле, а в особенности — небольшой кладбищенский костел. Можно думать, что каплица или капелла первоначально была названием храма вообще, ибо польские названия священства и священника происходят от того же корня („*kapłansgro*“, „*kapłan*“). От поляков название „каплица“ во времена унии перенято и русскими, и доселе в Зап. Руси оно употребляется в приложении к кладбищенским церквам и часовням или усыпальницам. [Ср. „Капелла“ выше].

Свящ. А. С-вич

Каппа см. „Капа“ в „Энц.“ VIII, стлб. 517—518.

Каппадокия

Каппадокия (Καππαδοκία, Cappadocia) страна на востоке Малой Азии. Слово „Каппадокия“ персидского происхождения и значит земля хороших людей. Границы и политическое положение Каппадокии неоднократно изменялись. Некогда самостоятельное государство, — Каппадокия в 363 г. до Р. Христовой была покорена персами. Отнятая у персов Александром Македонским, она по смерти его и после убийства Евмена пергамского снова приобрела самостоятельность и управлялась своими царями. Один из таких царей Ариарат (163—130 до р. Хр.) упоминается в 1 Маккавейской книге (15, 22). К нему, как и к другим царям и странам, послано было из Рима с Нуминием послание с просьбой не притеснять дружественных Риму иудеев (см. „Кария“). При Тиверии в 17 г. по р. Хр. Каппадокия была покорена римлянами, соединена с Понтом и Малою Арменией и образовала одну из римских провинций. Территория ее была ограничена с юга Тавром, с востока — Евфратом, с запада — озером Татта (ныне Туз-Чоллю), с севера — Черным морем. Эта-то римская провинция и упоминается в [Деян. 1:9](#), как отечество иудеев, пришедших на праздник Пятидесятницы в Иерусалим, и в [1 Петр. 1:1](#), как местожительство христиан, которым адресовано первое (а следовательно и второе: см. [2 Петр. 3:1](#)) послание Апостола Петра. Жители Каппадокии, индогерманского происхождения, называются у Геродота сирийцами, а у Страбона „белыми сирийцами» (λευκοσύροι), в отличие от сирийцев в собственном смысле.

Насажденное здесь во времена апостольские христианство быстро распространилось по всей Каппадокии и по соседним с нею странам; епископ Кесарии каппадокийской, носившей некогда имя Мазака, был епископом не только всей Каппадокии, но и Понта, Писидии, Ликаонии, Малой и Великой Армении. Из Каппадокии были родом Св. Григорий Чудотворец, епископ неокесарийский, Григорий назианский, Василий великий и Григорий нисский. В 1074 г. Каппадокия подпала под власть турок. Кроме Кесарии в Каппадокии замечательны города: Тиана, Комана, Кукузы, Назианза и Нисса. Ныне кесарийский митрополит, носящий титул „всечестный из всечестных и экзарх всей Анатолии“, считается первым митрополитом константинопольского патриархата и имеет резиденцию в соседней с Кесариею деревне Зинциндере. Под его властью находится весь санджак Кесарии, а также некоторые города округов аданского, иконийского и севастийского. Ему подчинен один викарный епископ, носящий титул назианзского. Вблизи Кесарии с XIV века живет и армянский епископ. В католической церкви с 1365 г. существует Archidioecesis Caesariensis in partibus infidelium с четырьмя титулярными суффраганами. В Кесарии каппадокийской ныне насчитывается до 40.000 жителей, из коих греков до 3.000. С 1882 г. в Кесарии при монастыре св. Иоанна Предтечи в Зинциндере существует богословская школа (ἱεραρῆνὴ σχολή), учрежденная местным митрополитом Иоанном († 1902 г.). По своему внутреннему устройству и назначению она соответствует нашим духовным семинариям и с успехом выполняет свою задачу, снабжая малоазийские епархии клириками и учителями. Преподаватели ее избираются преимущественно из кандидатов афинского университета. В этой школе (называемой также гимназию Родоконаки) обучается свыше 100 учеников, стекающихся сюда со всех концов Малой Азии. По окончании курса они получают право на поступление в афинский университет. В Зинциндере существует и женская школа, также основанная митроп. Иоанном, с курсом наших женских гимназий. Число воспитанниц около 50. Здесь существуют еще и два детских приюта для мальчиков и девочек с даровым содержанием и обучением. Основаны они тем же митроп. Иоанном и содержатся на средства, ежегодно собираемые с епархии. Много школ есть и в окружающих Кесарию селах. Кроме монастыря Предтечи замечателен другой

ставропигиальный монастырь Бесплотных Сил в селе Таксиархион, лежащем в трех часах пути от Кесарии. Жители кесарийской митрополии говорят большею частию на турецком языке.

С. Троицкий

Каппель (Carpelus, Cappel) — знаменитая во Франции фамилия, к которой в течение двух столетий (XV-XVII) принадлежало много государственных деятелей и ученых. К ней относятся ученые богословы:

1) *Вильгельм (Гильом) Каппель* — профессор и декан богословского факультета в Париже. В 1491 г., будучи ректором университета, он протестовал против буллы Иннокентия VIII, желавшего обложить университет десятиною. Свой протест В. Каппель подкрепил угрозой уволить из университета всякого, кто стал бы исполнять папское повеление.

2) *Людовик Каппель*, по прозванию Moniambert, — пастор и протестантский богослов (1534 г., 15 янв. — 1586 г., 6 янв.). Он был сын знаменитого юриста и, несмотря на раннюю смерть отца, получил прекрасное воспитание и образование. 22 лет Людовик Каппель I приступил в Бордо к изучению права, но здесь ему была предложена кафедра греческого языка, которую он после и занял. Потом он, познакомившись с приверженцами реформатской церкви, принял ее учение и для лучшего усвоения его занялся богословием в Женеве, где в то время действовал Кальвин. По возвращении оттуда в Париж (1560 г.) выбор его, естественно, остановился на богословии, на что особенно должно было повлиять участие его вместе с кальвинистами в борьбе за свободу религиозной совести. Именно, когда были созданы генеральные штаты (1566 г.), Людовик Каппель I потребовал внесения в наказ от Иль-де-Франса исповедания веры реформатской церкви. Не мало способствовала горячая деятельность Людовика Каппеля I появлению известного Толерантного эдикта (17 января 1562 г.). Ревность его в этом отношении была настолько известна кальвинистам, что они пожелали видеть его в духовном сане. После посвящения в Париже Каппель был послан в Мо в качестве проповедника. Возникшее гонение на кальвинистов заставило его покинуть Мо и удалиться в Женеву, а оттуда в Седан, где для него было безопасно, так как это было уже булонское герцогство. В 1569 г. Людовик Каппель I действовал, как проповедник, в Антверпене, но и отсюда должен был опять вернуться в Седан. После этого он жил пастором в Клермоне, но события Варфоломеевской ночи (1572 г.) принудили его опять бежать в Седань. Людовик Каппель I ищет тогда поддержки для кальвинистов у протестантских князей, для чего он отправился в Германию. По возвращении оттуда Вильгельм Оранский пригласил его быть профессором богословия в Лейдене (1575 г.). В следующем году Л. Каппель I уже является проповедником и профессором богословия в Седане. В июне 1581 г. он был депутатом Шампани на национальном соборе в la Rochellee. Умер Людовик Каппель I в Седане 6 января 1586 г., 52 лет. В изданной в Лейдене Меурзием диссертации Людовика Каппеля I перечисляются труды его, среди которых названа также — *vita prucellis belli civilis perturbatissima*; это, вероятно, неизданная нигде автобиография самого Людовика Каппеля I.

См. Haag, La France protestante. Herzog-Hauck. R. E. III 717—718.

3) *Иаков Каппель III — Тиллуа* (Jacques Cappel) — сын Иакова Каппеля II (род. 1529 г., † 1586 г.), протестантский богослов, рожденный в Кеппек в 1570 г. Он изучал богословие в Седанской протестантской академии, затем в 1593 г. удалился в родовое имение, где организовал богослужение для реформатов. В 1596 г. он был приглашен герцогом булонским, князем Седана, проповедником этого города и пастором, а в 1599 г. и профессором еврейского языка в протестантской академии. В 1610 г. Иаков Каппель III сделался профессором богословия. Его благочестие, ученость и мягкость характера стяжали ему величайшее уважение. Работал он до самой смерти и умер — после более, чем двухлетней болезни, — 7 сентября 1624 г. Перечень его многочисленных изданных и неизданных сочинений находится в приложении к

сочинению *De Cappellorum gente* Людовика Каппеля I. К ним, между прочим, принадлежат главнейшие: *Apologie pour les églises réformées contre les blames de L. Lessius P. Cotton et autres* (Sedan, 1611 r.); *Les livres de Babel ou Histoire du siege romain, distribuée par controverses etc.* (1616); *La Doctrine des eglises reformees de France contre livre de l'Institution catholique de Cotton* (1619); *Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augustum* (1613); *Obseriationes in Epistolam ad Hebraeos* (1624); *Obseriationes in N. T. exceptis Actibus apostolorum et Apocalypsis D. Joannis* (1657); *De Ponderibus et nummis lib. II et de Mensuris lib. III.*

4) *Людовик Каппель II* (Louis Cappel), — младший брат Иакова Каппеля 111, — пастор и профессор в Сомюре, родоначальник библейской критики. Он родился 15 октября 1585 г. в деревне Сант-Элиер, по дороге в Седан, куда удалился его отец Иаков Каппель II после лишения (за принадлежность к кальвинизму) должности в Ренне. В честь своего дяди Людовика Каппеля I, бывшего тогда проповедником и профессором богословия в Седане, новорожденный получил имя Людовика. Вскоре после рождения Людовика умерли и дядя, и отец его. Вдова тогда решила вернуться в имение мужа — Тиллуа, где она через отречение от кальвинизма вступила в права владения, но терзания совести из-за совершенного отступничества привели ее к смерти. После смерти матери Людовик до восьми лет оставался на попечении арендатора имения Тиллуа, пока в 1593 г. туда не прибыл старший Иаков, который и освободил своих братьев от католического воспитания, взяв Людовика с собой в Седан. Там он с 17 лет начал изучать богословие. 20-ти лет он занимался с дочерью герцога булонского. По рекомендации Джона Камеро (род. 1579 г., † 1625 г.), Людовик, будучи 24 лет, отправился на средства бордосской церкви путешествовать по Великобритании, Бельгии и Германии. Два года он слушал в Оксфорде арабский язык, два года посещал другие академии. По возвращении Людовику была предложена кафедра еврейского языка в Сомюре. В 1615 г. его избирают пастором сомюрской церкви, но в 1618 г. он отказывается от этой должности, оставшись только проповедником, так как она приносила ущерб его деятельности в академии. С 1621—1624 г. он пребывал в Седане у брата Иакова, вследствие возникших неурядиц. В 1626 г., по возвращении в Сомюр, совет академии назначает его также профессором богословия. В академии Людовик Каппель II и остается до самой своей смерти († 8 июня 1658 г.), поставивши ее вместе с своими друзьями — профессорами М. Амиро (Moses Amyraldus, Moysse Amyraut) и де-ла-Пласе (Placäus, Josué de la Place) на высоту научного положения. Людовик был женат; из пяти его сыновей остались в живых только два. Старший Иоанн, к великому огорчению отца, принял католичество. Младший — Иаков Каппель IV (род. 14 авг. 1639 г.) был профессором еврейского языка в Сомюре. Отмена в 1685 г. Нантского эдикта заставила его бежать в Англию, где он и занимался обучением латинскому языку. Умер он в 1722 г., 83 лет от роду; вместе с ним прекратила свое существование знаменитая фамилия Каппелей.

Людовик Каппель II, профессор в Сомюре, был выдающимся ученым — гебраистом и критиком. Собственно задачей его жизни было исследовать историю ветхозаветного текста и разбить, уничтожить неосновательные мнения о том, что пользовалось всеобщим значением. Свое раннейшее сочинение: „*Arcanum punctationis revelatum sive diariba de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos verâ et genuinâ antiquitate*“ Людовик Каппель называл первым плодом своих занятий. Он кончил его в 1622—23 гг. в Седане и спрашивал о нем мнения базельского ученого Буксторфа отца (старшего). Указав на трудность исследования, последний советовал Людовику не касаться этой темы ни в лекциях, ни в книге, чтобы не вызвать опасных выводов; но Людовика поддержал другой ученый Эрпений (van Erpre) в Лейдене, который и напечатал это сочинение без имени автора. Сущность этого исследования заключается в том, что Людовик Каппель II, не веря в божественное происхождение самого ветхозаветного библейского текста, старался доказать, что еврейская пунктуация не существовала до Моисея,

не была введена в текст им и другими свящ. писателями, не была изобретена для облегчения понимания текста Ездрую и мужами Великой Синагоги, но она была придумана только после завершения вавилонского Талмуда иудейскими учеными и прибавлена к графическому изображению издавна передававшегося произношения звуков. Такое утверждение отнюдь не было новым; его защищал еще Илия Левита, но доказательства последнего не отличались основательностью и документальностью исторических свидетельств. Против этого сочинения Людовика Каппеля II выступил, 20 лет спустя, Буксторф-сын (младший) в своем *Tractatus de punctonun origine, antiquitate et auctoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli (1648)*. В своем обстоятельном сочинении: *Vindiciae arcani punctationis*, изданном после его смерти сыном его Иаковом Кадделем IV, Людовик Каппель V опроверг мнение Буксторфасына и подробно подкрепил свое положение. Второе известное сочинение Людовика Каппеля II, относящееся к области истории ветхозаветного текста, — это: *Critica sacra sivo de variis, quae in saeris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri VI, in quibus ex variarum lectionum abseriatione quamplurima S. Scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non pauca. Cui subjecta est ejusdein Criticae adversus justum consorein justa defensio (Edita in lucem studio et opera Joannis Cappeli, auctoris filii)*. Разночтения параллельных мест Ветхого Завета и отклонения древних переводов от масоретского текста убедили его, что господствовавшему среди протестантов мнению о неповрежденности еврейского текста не достаёт исторического обоснования. Шесть книг „*Critica sacra*» заключают в себе исследования в 1-й) о параллельных местах Ветхого Завета, при чем он пытается доказать, что разночтения их не должны быть объясняемы из преднамеренной порчи их; во 2-й) о цитатах Ветхого Завета в Новом Завете; в 3-й) о разночтениях Кері и Ketib, рукописях восточных и западных иудеев, печатных Библиях масоретском и самарянском текстах Пятокнижия; в 4-й) об уклонениях от масоретского текста в переводе LXX, а в 5-й) — в других древних переводах, в Талмуде и других писаниях иудеев; в 6-ой) показывается, как должно судить о разночтениях, и как предполагаемая здесь опасность не колеблет воззрения на Свящ. Писание, а равно не имеет она никакого значения для веры и нравственности; раскрывается и то, как восстановить первоначальный текст. По своему „вольнодумному“ характеру эта книга долго не могла быть напечатана и не напечаталась бы совсем, если бы три католические монаха (Мория, иезуит Петавий и минорит Мерсенн) не пользовались королевской привилегией печатать во Франции. Оконченное в 1534 г., это сочинение появилось в свет только в 1550 г. Разбора ее коснулся Буксторф-сын в упомянутом выше своем сочинении, и когда Людовик Каппель выпустил *Justa delensio*, то Буксторф-сын ответил ему *Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat Sacrain*. Против другого своего противника, Арнольда Бота, он защищался в сочинении *De critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica (1689)* и *de eadem ilia critica, responsio ad Jacobi Usserii epistolam (1652)*. — Третье сочинение Людовика Каппеля II, касающееся истории ветхозаветного текста, „*Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literisu* направлено было против изданного Буксторфом-сыном сочинения „*De litterarum Hebraicarum genuina antiquitate*». Последний доказывал, что квадратное письмо есть древне-еврейское, употреблявшееся уже Моисеем; так назыв. самарянское письмо не считается за древне-еврейское. Каппель, напротив, доказывает первенство самарянского письма. В этих сочинениях Людовик Каппель II поднимал вопросы, которые имели большое значение для протестантов в их полемике с римскою церковью. В признании их богословы, современные ему, и богословы последующего времени разделились на два лагеря: одни защищали его взгляды, другие встали на сторону Вуксторфа — младшего. Кроме названных сочинении Людовику Каппелю II принадлежат еще: *Templi Hierosolymitani delincatio triplex* (именно по Библии, по Иосифу Флавию и по Талмуду) и *Ghronologia sacra* (Цюрих 1673 и Париж 1655); потом *Historia apostolica illustrata* (Genevae 1634

и Salmurii 1683); из неизданных: 1) Ἀρχαιογραφία sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 2) Antiqua lectio, hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; 3) Antiqua ratio legendi et pronunciandi hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, в которых содержатся прекрасно разработанные предпосылки к сочинениям об истории ветхозаветного текста.

Н. Смирнов

Капская земля

Капская земля — английская колония в южной Африке вместе с Транскеем и Грикалэндом занимает площадь в 573.300 квадратных километров (больше 600 тыс. квадр. верст) с населением около 170.000 душ. Евронейских колонистов около 500.000, остальное население — туземцы, большую часть язычники. Такой состав населения открывает широкое поле для деятельности христианских миссий. Впервые завладели Капскою землей голландцы в 1652 г., и реформатская церковь занимает здесь первое место по числу своих приверженцев. Во главе прихода стоит церковный совет (kerkeraad); 6—12 приходов образуют округ (ring); представители округов через 3—4 года собираются на генеральный синод и выбирают комитет для высшего управления церковью. К этой „церкви буров“ принадлежали в 1899 г. 226.000 европейских колонистов и около 70.000 туземцев, почти исключительно кафров. Англиканская церковь насчитывает около 90.0 европейцев и столько же туземцев. Управляется она митрополитом (в Капштадте) и шестью епископами. Методисты заявили себя особенно успешною проповедию среди туземцев. Методистов европейцев здесь всего около 30.000, тогда как обращенных ими туземцев насчитывается более 120.000 (см. „Энци.“ III, 320—323). Также успешна миссионерская деятельность и конгрегационалистов или индепендентов (см. „Энци.“ V, 888—902). Индепендентов туземцев не менее 30.000, а индепендентов белой расы всего 4—5 тысяч. Пресвитериан белой расы около 8 тысяч, туземцев — около 24 тысяч. Английские баптисты (см. „Энци.“, II, 265—267) явились здесь позднее и насчитывают всего лишь около 3 тысяч белых и около 10.000 туземцев. Приверженцев других мелких сект английского происхождения между белыми насчитывается до 12.000, между туземцами — до 10.000. Лютеране в количестве около 7.000 объединены „немецким, евангелическо-лютеранским синодом южной Африки», подчиненным ганноверской консистории. Миссионерская деятельность лютеран выразилась в обращении около 35.000 туземцев. Меннонитов в Капской земле около 3.000. Существует также здесь и французская реформатская община. Всего протестантов различных сект насчитывается в Капской земле около 400.000 белых и около 380.0 туземцев. Католиков здесь 11.0 белых и 10.000 туземцев. Кроме того по переписи 1891 г. здесь было 30.099 евреев, 15.100 магометан, 1.400 последователей других сект, около 4.600 неизвестной религии или без всякой религии и 754.000 язычников. Быстро распространяется христианство и в другой важной южно-африканской английской колонии — Натале, где с 1888 г. число христиан возрастает ежегодно на 30 %; в 1896 г. было около 73.000 христиан, главным образом последователей различных английских сект.

С. Троицкий

Каптерев Николай Феодорович — заслуженный ординарный профессор московской Духовной Академии, доктор церковной истории. Сын священника села Кленова московской губернии, подольского у., он родился 8 июля 1847 года: учился в звенигородском духовном училище, а затем в вифанской духовной семинарии, где окончил курс в 1868 г. и в том же году поступил студентом в московскую Духовную Академию. В 1872 г. Николай Феодорович окончил курс в Академии и оставлен был при ней в качестве приват-доцента, а в следующем — 1873 г. избран был доцентом по кафедре древней гражданской истории, каковую занимает и до настоящего времени. В 1874 г., после публичной защиты диссертации, он получил степень магистра богословия; в 1891 г. — степень доктора церковной истории. В 1883 г. Н. Ф. Каптерев избран был в экстраординарные профессора, в 1896 г. — в ординарные, а в 1898 г. получил звание заслуженного ординарного профессора.

Ученые сочинения проф. Н. Ф. Каптерева касаются или сношений России с православным Востоком, начиная с XVI века до середины XIX, или событий русской церковной истории, по большей части так или иначе связанных с указанными сношениями с православным Востоком. К сочинениям первого рода принадлежат его книги: 1) Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях, Москва 1885 (удостоено Академиею Наук Уваровской премии); 2) Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством 1669—1707 гг., Москва 1891 (докторская диссертация); 3) Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия и 4) Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством в текущем столетии (1815—1844). Обе последние книги изданы Императорским Палестинским обществом, в изданиях которого они занимают 43-й выпуск.

Кроме этих книг, относительно сношений русских с православным Востоком, проф. Каптеревым напечатано в разных духовных журналах несколько других исследований, именно: 1) Русская благотворительность Синайской обители в XVI, XVII и XVIII столетиях; 2) Русская благотворительность монастырям св. горы Афонской в XVI, XVII и XVIII столетиях (оба исследования напечатаны в журнале „Чтения в обществе любителей духовного просвещения“ 1881 и 1882 гг.); 3) Ахридские архиепископы и подчиненные им иерархи разных кафедр, являвшиеся в Москву за милостынею в XV, XVII и в начале XVIII столетия („Прибавления к творениям св. отцов“ 1888 г.); 4) Приезд в Москву Павловского афонского монастыря архимандрита Исаии в 1688 году с грамотами от прежде бывшего константинопольского патриарха Дионисия, сербского патриарха Арсения и валахского господаря Щербана с просьбою, чтобы государи освободили их от турецкого ига („Прибавление к творен. св. отцов“ 1889 г.); 5) Приезд бывшего константинопольского патриарха Афанасия (Пателара) в Москву в 1653 году („Чтения в обществе любителей духовного просвещения“ 1889 г.); 6) Приезд в Москву за милостынею сербских иерархов разных кафедр и на: стоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий („Приб. к твор. св. отцов“ 1891 г.); 7) Приезд в Москву иерусалимского патриарха Паисия в 1649 году (ibid.); 8) Господство греков в иерусалимском патриархате с первой половины XVI до половины XVIII века („Богословский Вестник“ 1897 г.).

По русской церковной истории проф. Н. Ф. Каптеревым изданы книги: 1) Светские архиерейские чиновники в древней Руси, Москва 1874 (магистерская диссертация); 2) Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов; выпуск первый, Москва 1887 (см. об этой книге ряд статей в „Братском Слове“ за 1887 г.).

В разных духовных журналах по русской церковной истории проф. Каптеревым

напечатаны следующие статьи: 1) Следственное дело об Арсении греке и ссылка его в Соловецкий монастырь („Чтения в общ. любит. духовн. просв.“ 1881 г.); 2) Приезд в московский Успенский собор Никона патриарха и дело ростовского митрополита Ионы („Прибавл. к твор. св. отцов“ 1887 г.); 3) Оправдание на несправедливые обвинения. Полемическая статья, по поводу нападения на его книгу „Патриарх Никон“ („Православное Обозрение“ 1888 г.); 4) О сочинении против раскола Иверского архимандрита грека

Дионисия, написанном до собора 1667 года („Правосл. Обозрение“ 1888 г.); 5) О греко-латинских школах в Москве до открытия славяно-греко-латинской академии („Прибавл. к твор. св. отцов“ 1889 г.); 6) Суждение большого московского собора о власти царской и патриаршей („Богосл. Вестник“ 1892 г.); 7) В чем состоит истинное монашество по воззрениям преп. Максима Грека? (ibid. 1903 г.); 8) Отзыв о книге М. Семенцовского „Братья Лихуды“, написанный по поручению Академии Наук (Спб. 1904), за который автору присуждена золотая Уваровская медаль: [9\) Власть патриаршая и архиерейская в древней Руси в их отношении к власти царской и к приходскому духовенству \(„Богосл. Вестник“ 1905 г., IV, 657—690, V, 27—64\):](#) [10\) К вопросу о церковной реформе \(по поводу книги И. В. Преображенского\) ibid. 1905 г., XI, 501—524;](#) [11\) Царь и московские церковные соборы XVI и XVII столетий ibid. 1906, X, 326—360, XI, 467—502, XII, 631—682.](#)

Об ученых работах проф. Каптерева следует сделать такое общее замечание: все они, — кроме книги „Светские архиерейские чиновники“, — написаны автором главным образом на основании архивных и рукописных материалов, почему все эти исследования по материалу, а также и по обработке являются оригинальными, впервые освещают и уясняют такие стороны нашей исторической жизни, которые доселе оставались в тени, будучи мало или вовсе необследованными раннейшими учеными.

Кроме профессорской и ученой деятельности проф. Каптерев известен еще и как местный общественный деятель. С 1894 по 1902 год он состоял городским старостой Сергиевского Посада (где находится московская Духовная Академия), при чем за время его управления Посадом сделано следующее: мужская классическая прогимназия преобразована в полную гимназию; открыта в Посаде женская восьмиклассная гимназия: построено вместо старого и тесного мужского городского училища новое обширное здание, а самое училище преобразовано из двухклассного в четырехклассное; построено новое хорошее здание для городского женского училища; открыта в Посаде (главным образом на средства московского губернского земства) прекрасная общественная больница, с даровым коечным и амбулаторным лечением для всех жителей Посада; устроены городские со всеми приспособлениями бойни и т. под. Отказавшись в 1902 г. от должности городского старосты, проф. Каптерев не покинул однако своей общественной деятельности и состоит в настоящее время: председателем попечительного совета при женской гимназии, председателем сергиево-посадского отделения попечительства о тюрьмах; председателем сергиевского отделения попечительства о народной трезвости, казначеем местного отделения общества Красного Креста, а также членом всех существующих в Посаде благотворительных и других обществ, из которых некоторые ему обязаны и самым своим возникновением и своею начальной организацией.

Н. В. П-в

Каптерев Петр Феодорович — воспитанник вифанск. духов. семинарии, по окончании курса в 1872 г. в моск. Дух. Акад. со степенью кандидата богословия, был избран преподавателем филос., психол. и педагог. в петербургск. Духовн. Семинарии. 1 августа 1878 г., согласно прошению, уволен от службы при семинарии и поступал смотрителем училища при петербургской Волковск. купеческ. богадельне. Читал лекции по педагог. на высш. женск. курсах Преподавал логику и психол. в Александровск. лицее (А. Н. Надеждин., Ист. Спб. правосл. Дух. Сем. 1809—1884, Спб. 1885, стр. 573), училище правоведения, но и в них преподавательскую деятельность оставил. В настоящее время состоит на службе в Собственной Его Величества канцелярии по учреждениям Императрицы Марии и сотрудничает в журналах: „Воспитание и Обучение“, „Образование“, „Русская Школа“. В 1877 г. он издал „Педагогическую психологию для народных учителей, воспитателей и воспитательниц“ (предварительно печаталась в журнале: „Народная Школа“), — труд компилятивный, но во многих отношениях полезный; 2-е совершенно переделанное издание начало выходить с 1883 г.; вышла однако только 1-я часть; многие отделы 2-й напечатаны в виде журнальных статей; в области психологии автор примыкает к английской школе и вообще держится реалистического понимания (реценз. на „Педагог. психолог.“ см. в „Женск. Образ.“ за 1883 г. № 8 и „Педаг. Хрон.“ за 1883 г. №№ 27—28). Отдельно же изданы им: „Дидактические очерки» (Спб. 1885), „Из истории души. Очерки по истории ума» (Спб. 1890), „Духовное развитие в первом детстве с указаниями для родителей о его наблюдении“ В. Прейера. перевод (см. рец. в „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1896 г. № 12, стр. 358—364), „Новая русская педагогия, (ее главнейшие идеи, направления и деятели“ Спб. 1899), — вместе с А. П. Мальцевым: „Вопросы матерям о детях“ (Спб. 1881, см. рец. в „Педагогич. Хрон.“ 1881 г. № 33). Ему принадлежат как редакция издававшейся группой членов основанного в Петербурге в 1881 г. „Родительского кружка“, весьма солидной у нас в области педагогической науки, хотя и не имевшей практического успеха, „Энциклопедии семейного воспитания» (в 5-ти частях и 50 выпуск.), так и несколько статей в ней („Задачи и основы семейного воспитания“, вып. 1; см. рец. в „Педагог. Сборн.“ 1898 г., № 8, „О детских играх и развлечениях“, „О детской подражательности“; см. рец. *ibid.* № 11 и др.). Много статей по психологии и педагогике, как, равным образом, и рецензий на русские и иностранные сочинения по этим предметам помещено им в журналах: „Женское Образов.“, „Образование“, „Рус. Школа“, „Семья и Школа“, „Знание“, „Педагог. Сборн.“, „Педагог. Лист.“, „Воспит. и Обучение“.

А. Ласкеев

Каптырь

Каптырь — не совсем понятно образованное от греческого „κάπα“ — шапка (славянского „кап“) слово, употребляемое у раскольников для обозначения головного покрывала. Каптыри или каптуры „собольи с пухом“ носили и русские царицы в XVI-XVII в.

Свящ. А. П-ский

Капустин Андрей Ив. (архим. Антонин), с-м. „Энци.“ I, 870—871.

Капуцинки

Капуцинки (Carpucinae, Filiae Passionis). Капуцинки появились почти одновременно с капуцинами. Вдова Мария Лаврентиа Лонга († 1542 г.) основала в Неаполе „госпиталь неизлечимых“ и монастырь „иерусалимских жен“, где она и поселилась с 1534 г. с —19 другими женщинами, причем жили по 3-му правилу св. Франциска. Таинства у них совершали театинцы. В 1538 г. надзор за монахинями от театинцев перешел к капуцинам. Монахини приняли строгие правила св. Клары и стали носить длинный капюшон, вследствие чего их прежнее название „Дщерей страстей Господних“ заменилось названием „Капуцинок“. В 1575 г. они переселились в Рим. Переселившись затем в Милан, они много помогали Карло Борromeo во время чумной эпидемии. И теперь существует несколько монастырей капуцинок во Франции, Италии, Испании и Америке. Если установленное число обительниц монастыря — 33 — на лицо, то монастырь становится под юрисдикцию генерала капуцинов, а если менее, то — епархиального епископа.

С. Троицкий

Капуцины

Капуцины (*Ordo fratrum minorum s. Francisci Capucinatorum*) — католический монашеский орден, основанный в начале XVI в. в герцогстве Урбино (Италия) и отличающийся строгостью устава. Основатель его Маттео ди Басси (*Matteo di Bassi, Bascius*) принадлежал сначала к францисканскому ордену, но не находил в нем удовлетворения, так как видел, что этот орден далеко отступил от своих первоначальных идеалов. Желая во всем подражать примеру самого св. Франциска, Маттео решил организовать свой новый орден по заветам этого подвижника — не только в отношении правил монашеской жизни, но и в отношении внешности. Согласно составленному им и утвержденному в 1528 г. папой Климентом VII уставу, богослужение в монастыре должно совершаться по старому чину, без малейших упущений; каждый монах должен неукоснительно присутствовать при каждой службе и кроме того, по крайней мере, два часа в день проводить в тайной молитве; предписывается молчание в течение целого дня, за исключением нескольких часов; в противоположность францисканцам, — строго запрещается выпрашивать мяса, яиц и сыра, но, если дают — принимать; продовольственные запасы для монастыря не следует делать больше, чем на три дня, много — на неделю, — и не прикасаться к деньгам; мясо и вино вообще не запрещаются, но предписывается строжайшее воздержание; одежда должна быть бедная, грубая а тесная (узкая): она должна состоять из капюшона пирамидальной формы (*capitium*, отсюда название нового ордена, признанное за последним официально с 1536 г.) и длинной коричневой мантии; рекомендуется ходить всегда босиком; в исключительных случаях разрешается носить сандалии; ходить можно только пешком; другие способы передвижения строго запрещаются. Число монахов в одном монастыре не должно превышать 12.

Во главе капуцинов поставлен был „генеральный викарий“, избираемый самою братией из своей среды (на 3 года) и подчиненный начальнику францисканского ордена. В первые же годы, при выборе викария, произошли недоразумения, повлекшие за собою исключение из ордена самого основателя и его ближайших сотрудников. Главою капуцин становится Вернардин Окино (*Bernhardin Ochino*), энергичный проповедник, не боявшийся порицать публично недостатки папства (в 1543 г. перешедший в протестантство и сделавшийся ярким противником папизма). Это, конечно, не прошло ему даром, и ордену с трудом удалось умиловить разгневанного папу (Павла III) и отстоять свое существование. Орден был преобразован (1544 г.), и с тех пор капуцины становятся послушным орудием папства, конкурируя в усердной ультрамонтанской деятельности с своими коллегами — иезуитами. С половины XVI столетия (когда в 1573 г. по просьбе Карла IX было отменено запрещение селиться капуцинам вне Италии) орден быстро распространяется: в 1573 г. он появляется во Франции, в 1593 г. — в Германии, затем в Швейцарии, Испании, Португалии. В 1619 г. он освобождается от подчинения францисканцам, получает своего генерала, право участвовать в процессиях с собственным крестом и т. д. Вскоре капуцины появляются в Америке, Африке, Азии, повсюду энергично работая *ad maiorem papae gloriam*. Гонение на монахов в XVIII веке значительно сократило число капуцинских монастырей, но в последнее время они вновь распространяются. По последним данным (*Statistica generalis* по 1 янв. 1889 г.) насчитывается 536 монастырей и 100 госпиталей, где живет (по статистике 1894 г.) — 3.328 патеров, 1.327 клириков и 2.519 „мирских братьев“, принадлежащих к этому ордену. Есть капуцины и в России (в Польше). Если иезуиты ареною для своей деятельности избрали науку, политику и школу, то капуцины отличаются более в области миссионерства и проповедничества, и нельзя отрицать, что они до сих пор имеют большое влияние на католический народ.

Кроме мужского, существует еще женский капуцинский орден, основанный в Неаполе в 1538 г. (основательница — Maria Laurentia Longa) и подчиненный генералу капуцинов. Несколько монастырей этого ордена существуют во Франции Италии, Испании и Америке.

Н. Сахаров

Капуцианты

Капуцианты (capuciati) — фанатики XIII в., имевшие отличительным знаком своего общества белые капишоны, к которым прикреплялись маленькие свинцовые бляхи. Их миссия, по мнению одних, заключалась в очищении церкви от еретиков и злоупотреблений, чтобы восстановить первоначальные единство и свободу; по мнению других, — силою заставить тех, кои ведут войну, жить в мире. Капуцианты называли себя учениками некоего Дюранда (Durand), дровосека или плотника — из Оверньяна, — который около 1182 г. объявил, что Пресвятая Дева, явившись, передала ему образ свой и своего Божественного Сына с надписью: „Агнец Божий, возьми грехи мира, даруй нам мир“; что она приказала ему образовать общество, члены которого клятвенно обязались бы жить между собою в мире и других заставляли бы сохранять его. Капуцианты распространились особенно в Бургундии, вошли здесь в столкновение с властями и, допустивши крайности, были рассеяны владетельными князьями и епископами, которые для борьбы с этими фанатиками выставляли войска.

Н. В. П-в

Караджич, Вук Стефанович, — преобразователь сербской орфографии и языка сербской словесности, от которого ведет свое начало новая сербская литература, собиратель и издатель сербских народных произведений и переводчик Нового Завета на сербский язык, родился в селе Тршиче, неподалеку от города Лозницы, в Сербии, в округе Подринском, уезде Ядрском, 26 октября 1787 г. Он скончался в Вене 26 января 1864 года. Вук происходил из семьи герцеговинских поселенцев, перебравшихся в эти края в первой половине XVIII века, и должен был называться Стефанович, по имени своего отца Стефана, согласно сербскому обычаю, но, живя в Австрии, ради детей, принял, как свою фамилию, старинное родовое прозвище — Караджич. У сербов существует обычай давать новорожденным — вместо календарных имен — народные. Обычай этот оправдывается существованием празднования „Славы» в каждом сербском доме, когда вся семья, весь род справляют свой общий праздник, — так сказать свои „именины». „Слава» переходит от отца к сыну и всегда связана с именем святого, обозначенного в святцах, и потому приурочивается к определенному числу месяца, хотя бы в семье не было никого, кто бы носил это имя. Так как родители, Стефан и Егда, простые зажиточные селяне, потеряли пятерых детей от болезней, то, будучи очень обрадованы появлением на свет сына, назвали его „Вуком», т. е. волком, — именем, употребительным у сербов и в старину, — тем более пришедшимся кстати, что, по народному поверью, ведьмы не посмеют напасть на волка, и младенец не погибнет от болезни. Отец желал видеть своего сына священником, и один из его родственников, Ефта Савич, по прозвищу Чотрич, научил его читать и писать. Когда возникла в Лознице небольшая школа, отец стал посылать туда Вука. Здесь последний повторил „бекавицу» (азбуку) и принялся за „часловац» (часослов). Вскоре отец отвез сына в Трношский монастырь с тою целию, чтобы Вук там больше научился и приготовился к принятию духовного сана. Ученики в монастырях, состоя при старцах и монахах, исполняли черные работы, пасли стада, и за это в свободное время монахи учили их чтению и письму и вообще начаткам наук. Вук должен был пасти коз. Но отец его, нанимавший пастуха для своих стад и недовольный, что сына мало учат, нашел это невыгодным и взял сына из монастыря. Пася стадо, мальчик Вук всячески старался не забыть своих сведений, и отец ему купил житие Алексия человека Божия, Жертву Авраамову, месяцеслов и требник, не теряя надежды, что его сын станет священником. В 17 лет Вук пользовался в родном селе большою славой грамотея и „ученого“ начетчика и потому большим почтением со стороны народа, который высоко ценил редкое в то время умение читать и писать: на сельских праздниках Вука сажали на почетное место, женщины целовали ему руку, как особо почитаемому лицу, сам спашия-бег, приезжая для сбора податей, пользовался помощью Вука, как грамотного, и сажал его во время обеда за свой стол, рядом с собою.

Когда весной 1804 г. вспыхнуло восстание сербов, под главенством Кара-Георгия, положившее начало освобождению Сербии от Турции, Вук стал писарем в отряде Георгия Чурчии, действовавшем в Ядрском уезде. Вскоре этот округ был опустошен турками, отряд Чурчии рассеян, и отец Вука превратился в бедняка, потому что его имущество и стада погибли. Тогда Вук отправился за Саву, в Срем, чтобы учиться, так как дома ему нечего было делать. Известный сербский писатель и ученый, впоследствии епископ Лукиан Мушицкий, преподававший в училище при митрополии в Карловцах, отмечает в своей записке о сербах, приезжавших из-за Дуная и Савы в австрийские пределы учиться: „Вук Стефанович 18 (лет) из нахия Зворничке, предела Ядра, села Тршича; прииде в Карловце, 805, месяца марта, — прежде прочел в Сербии часослов, знал помале писати, абдерати, субтимирати и мултиплицирати.

Изьде из Карловцев с концем 806, научив Сербски и Немецки добро читати, славенску граматику совершил; целу арифметику и катихисис» (архив б. сербского Ученого Дружества, ныне Королевской Академии Наук в Белграде). Узнав в Карловцах, к своему большому горю, по его словам (Мала Песнарица, 1814 г., предисловие), что на свете есть больше наук, кроме псалтыри и часослова, 19-летний Вук вернулся в Сербию, где стал писарем у протоиерея Якова Ненадовича, одного из вождей сербского восстания. Лукиан Мушицкий советовал своим ученикам в Карловцах, чтобы они записывали народные песни, и хотя этот совет казался ни странным, но Вук стал записывать теперь народные песни, особенно былины (юнацкия), столь любимые у сербов и ценимые ими уже потому, что они воскрешали в памяти народной всю прошлую историю сербского народа. После занятия Белграда Кара Георгием, Вук переехал туда и стал писарем в Правительствующем Совете. Здесь он сблизился с секретарем этого совета Иованом Савичем (Юговичем), человеком университетского образования, бывшим раньше учителем в Карловцах, и стал у него учиться немецкому языку. Когда в 1808 г. Югович открыл в Белграде „великую школу“, Вук Караджич учился в ней год. Опасно заболев, Вук отправился сначала в родное село Тршич, затем искал исцеления на минеральных водах в Мехадии и в больнице в Новом Саде и Вене. Следы этой болезни остались навсегда, — он потерял возможность владеть левою ногою и принужден был прибегнуть к помощи костыля, что отразилось и на его дальнейшей деятельности. „Моя штула (костыль), — говорил Вук впоследствии И. И. Срезневскому, — заставила меня искать покоя, покойного чтения книги, покойного записывания на бумаге того, что слышало ухо и видели глаза“. Вернувшись в 1810 году в Белград, Вук становится сначала учителем в школе, а в 1811 г. секретарем откупщика перевозов и таможен в Кладове, откуда ездил в Неготин и Виддин. В 1813 г. он был уездным начальником в Брзой Паланке и вместе с тем судьей. Этот характер службы дал Вуку возможность не только записывать незнакомые ему слова и песни в различных местах, но и подметить особенности разных сербских говоров, — благодаря его необычайным филологическим дарованиям. Несчастный для сербов 1813 год заставил его вновь переехать сначала в Карловцы, а затем в Вену, где в ту пору стала выходить первая сербская газета: „Новине Сербске из царствующега града Виенне“, под редакцией Давдовича и Фрушича. Вук написал для этой газеты статью с описанием новейших событий в Сербии на обычном народном языке. Чистота и простота языка и жизненная оригинальность его форм привлекли внимание к автору статьи известного ученого исследователя славянских языков и старо-славянских памятников Копитаря, который еще раньше советовал издавать сербскую газету на живом языке народа. Копитарь был в ту пору цензором всех славянских изданий. Так завязалось знакомство даровитого самоучки Вука Караджича с ученым Копитарем, имевшее решительное влияние на всю последующую деятельность знаменитого собирателя сербских народных песен и переводчика Нового Завета на новый сербский язык.

По побуждению Копитаря, Вук Стефанович напечатал в 1814 году в Вене небольшой сборник сербских народных песен, им записанных: „Мала простонародња Славено-Сербска песнарица“. — „Хотя я и не певец, — писал Вук в предисловии, — но эти песни я помнил, когда еще 12 лет тому назад, живя в самом счастливом положении смертных, стерег овец и коз“ — и при этом мечтает о появлении сборников народных песен, собранных в Среме, Бачке, Банате, Славонии, Далматии, Сербии, Боснии, Герцеговине и Черногории. В 1815 г. он издал второй выпуск своей „песнарицы“. В 1814 г. Караджич напечатал в Вене составленную им под влиянием и по указаниям Копитаря первую сербскую грамматику живого языка: „Писменица Сербскога Иезика по говору простота народа“.

„Песнарицы“ и „письменица“ Вука Караджича определили всю дальнейшую его деятельность, обратили общее внимание европейской науки, благодаря счастливому стечению

обстоятельств, на сербов, их язык и народное творчество и положили начало коренному перевороту в языке сербской литературы и торжеству фонетической системы в сербском правописании. Вук и Караджич нанесли решительный удар господствовавшему до него „славено-сербскому“ языку, выдвинув сербскую народную словесность и сербский живой язык: от него ведет свое истинное начало новая сербская литература. Для этой цели он устранил влияние церковно-славянского языка русской редакции на язык сербской литературы и разорвал существовавшую до него связь между языком русской и сербской книги; но следует признать, что эта связь разрушалась общим ходом жизни. Известно, что грамматика Мелетия Смотрицкого в издании Поликарпова 1723 г., привезенная русским учителем Максимом Суворовым к сербам в 1726 г. вместе с „Лексиконом тремязычным“ (1704. г.) и „Первым учением отроком“ Феофана Прокоповича (1723 г.) положили начало установлению языка словено-сербской литературы (См. наше исследование: Начало русской школы у сербов в XVIII в., Спб. 1903). Грамматики Стефана Вуяновского (Вена, 1793) и Мразовича (Вена, 1793) находились в самой тесной связи с грамматикой Смотрицкого. В конце XVIII и начале XIX века язык сербской книги представлял смесь русских, славянских и сербских народных слов и форм. Досифей Обрадович (1744—1811 г.) уже выступал на борьбу с этою неестественною смесью (проф. К. Ф. Радченко, Досифей Обрадович и его литературная деятельность, Киев 1897). Возникла теория о двух языках и двух сербских литературах — высшей и низшей. Соларич, епископ Лукиан Мушицкий и другие считали церковно-славянский язык, отождествляя его с языком русских церковных книг, даже „ветхим сербским“. Мушицкий утверждал, что для высших потребностей знания и для людей образованных следует писать на языке славено-сербском, а для народа на живом народном. Вук Караджич, взяв за образец грамматику Мразовича, перевел в „Писменице“ спряжения и склонения на сербский язык, дав формы живого народного языка, и произвел перемены в сербской азбуке и правописании. Тут он уже исключил из сербской азбуки: ъ, ы, я, ю, е, щ, ѳ, ѵ, а также знаки славянского алфавита: s, w̄, , ž, џ, юсы и знак е, который употреблялся в значении мягкого е в сербской письменности. Вместе с тем он ввел в систему сербского правописания знаки: h (сначала в виде дь), љ, њ, ћ, џ (дж) и j (сначала в виде ї) и заменил љ согласно его произношению в сербских наречиях: ије, је, е, и. Тут же он дал распределение трех главных сербских наречий: южного, восточного и западного, для которых впоследствии определил названия: герцеговинского, ресавского и сремского, сопровождая первое издание Сербского словаря (1818 г.) уже более разработанною грамматикой.

В 1815 и 1816 гг. Вук Караджич ездил в Карловцы и гостил в монастыре Шишатовце у архимандрита Лукиана Мушицкого. Тут он записывал песни от певцов-сербов, перебежавших в Австрию, и собирал слова для словаря. Копитарь побуждал и вдохновлял Караджича, а по его возвращении в Вену, руководил его работами над словарем и переводил сербские слова на немецкий и латинский языки, Результатом этих совместных трудов Караджича и Копитаря было первое издание знаменитого „Сербского Речника“ (Вена 1818; 2-ое изд. 1852 г.; 3-е изд. Белград 1898 г.). В первое издание, — по словам Караджича, — вошло 26.270 слов, а во второе 47.427; третье издание пополнено по записям Вука Караджича. Этот капитальный словарь представляет в сущности *compendium* для изучения не только сербского языка, но и сербских обычаев, нравов и преданий. В „Рјечник’е“ Караджич окончательно ввел новые знаки и что повело вскоре к ожесточенному спору, — особенно по поводу введения иоты, знака, заимствованного из латиницы. Вскоре в этом увидели признак пропаганды католицизма среди сербов чрез посредство Вука Караджича, действовавшего под руководством и при участии ревностного католика ученого Ернея (Варфоломея) Копитаря (1780—1844; см. о нем в особой статье). Песнарицы, Письменица и Речник окончательно определили весь характер дальнейшей

деятельности Вука Караджича. В Письменице Караджич выставил принцип фонетического правописания: „пиши, как говоришь“, который и провел систематически в дальнейших своих трудах.

Уже за эти первые свои труды Вук Караджич получил европейскую известность. Еще до издания „Рјечника“ он познакомился, — чрез посредство Копитаря, — с Яковом Гриммом, а Мушицкий переводил для Гете песни из „Песнарицы“ Вука. В 1819 г. Яков Гримм поместил в „Gottingenische gelehrte Anzeigen“ статью о Сербском словаре Караджича. В 1816 г. в венской „Allgemeine Literaturzeitung“ (№. 21) помещен был перевод нескольких песен из „Песнарицы“, а в 1817 г. Ганка издал чешский перевод многих сербских песен (Prostonarodni Srbská Muza).

Издав эти свои основные труды, Караджич стал предпринимать путешествия по Европе и прежде всего отправился в 1819 г. в Россию, где он надеялся получить поддержку для своих дальнейших изданий и работ. Он провел девять месяцев в этой своей поездке. Посетив по пути Львов и Краков, где его избрали в члены „Краковского общества наук“, он побывал в Петербурге, Пскове, Новгороде, Твери, Москве, Туле, Киеве, Вильне, Варшаве, Кишиневе. Московское „Общество любителей российской словесности“ почтило его избранием в свои члены, а Российская Академия Наук в С.-Петербурге присудила ему 31 июля 1819 г. серебряную медаль за сербский словарь. Тогда же в среде влиятельного в то время библейского общества возникла мысль о переводе Нового Завета на сербский язык, и Караджич вскоре по возвращении в Вену принялся за этот перевод. К этому времени относится знакомство Караджича со многими выдающимися людьми в России, как, напр., с Румянцевым, Карамзиным, Шишковым, Тургеневым, Жуковским, Востоковым, Дмитриевым, Калайдовичем, Малиновским и др. В 1823 г. Вук Караджич путешествовал по Германии, всюду знакомился и завязывал связи с учеными, которые интересовались не только даровитою его личностью, но и открытым новым миром прекрасной сербской народной словесности и ее языком. В 1824 г. вышел в Лейпциге немецкий перевод сербской грамматики Караджича с обстоятельным введением Якова Гримма: *Ueber die neueste Auffassung langer Heldenlieder aus dem Munde des Volkes in Serbien*, со статьей Фатера о сербских юнацких песнях и с переводом песни о женитьбе Максима Черноевича.

Во время своей поездки в Германию Караджич получил от иенского университета почетный диплом на степень доктора философии. К этому же времени относятся многочисленные знакомства Караджича со многими выдающимися немецкими и славянскими учеными, с которыми он вел по временам переписку, как Гете, Фатер, Ранке, датский ученый Торнсон, Гримм, Добровский и мн. др. Эти его знакомства постоянно расширялись. В 1825—1826 г. вышел перевод собрания сербских народных песен на немецком языке Тальфи (псевдоним г-жи Робинзон, из первых букв ее имен: *Teresa Amalien Leonora Von Jakob*), сделанный ею по совету Гете и на основании пословного перевода, приготовленного Светичем (Хаджичем). Этим немецким переводом воспользовался Джон Боуринг для своего английского перевода сербских песен, изданного в 1827 г. В 1828 г. Караджич дал материал немецкому историку Леопольду Ранке для вскоре изданной им книги: *Die Serbische Revolution* Женившись в 1818 г. на немке Анне Краус, которая во время его болезни в 1813 г. в Вене смотрела за больным, Вук Караджич поселился в Вене, из которой лишь уезжал на время. В 1820 г. он ездил в Сербию, где предполагал основать ланкастерские школы взаимного обучения, подобные тем, какие он видел в России. Тогда же он был некоторое время секретарем князя Милоша Обреновича, которого собирался учить читать и писать. Пробыл он в Сербии недолго. С тех пор он много раз приезжал в Сербию, но не надолго. Самый продолжительный период его пребывания там относится к 1829—1831 г., когда он был членом комиссии для составления законов. Каждая его поездка в Сербию обогащала его собрания народных песен, сказок, поговорок и т. д. Известно, что Караджич, сводя варианты народных песен, умел внести

единство, как глубокий знаток языка и духа сербского народа. В 1821 г. Караджич издал: „Народне сриске приповјетке“, которые выходили в виде приложения к венской сербской газете (2-е изд. Вена 1853 г., 3-е посмертное Вена 1870 г., новое издание, значительно пополненное из других трудов Караджича, вышло в Белграде в 1897 г.). Сборники народных песен были издаваемы Караджичем несколько раз и постоянно росли в объеме и составе. В 1823—1824 г.г. он напечатал три тома сербских народных песен в Лейпциге, а 4-й том в 1833 г. в Вене. Начиная с 1841 по 1862 г., вышло новое их издание в Вене (1841, 1845, 1846 и 1862 гг.), законченное после его смерти изданием еще двух томов в 1865—1866 гг., приготовленных им к печати. Сербское правительство, купившее у наследников Караджича в 1886 г. право на издание всех его сочинений и собраний, а также все его книги и рукописи, с 1887 г. приступило к новому пересмотренному и исправленному изданию всех этих сборников сербских песен народных. Собрание сербских пословиц Вук Караджич напечатал в более полном виде в Цетинье в 1836 г. и впоследствии в 1849 г. в Вене.

Караджич написал также немало статей и отдельных трудов по описанию народного быта, обрядов, преданий. Он отзывался и по другим вопросам, имеющим отношение к судьбам языка и литературы у сербов, издавал альманах „Даница“ (5 выпусков с 1826 по 1834 г.) и т. п. Едва выступив на литературное поприще, Караджич еще с 1815 по 1817 г. поместил в „Новинах Сербских“ ряд критических статей, в которых весьма обстоятельно и резко разобрал по содержанию, языку и форме повести Милована Видаковича, одного из самых видных и популярных в то время писателей славяно-сербской школы, и нанес ему такой удар, что значение Видаковича, как писателя, совершенно пало. Защищая перемены в сербской азбуке и орфографии и вообще произведенный им переворот в сербской литературе, Вук Караджич принимал самое живое участие в возникшей полемике и то выступал со статьями в журналах и газетах, то издавал отдельные брошюры. Немало статей и отдельных работ посвящено им новой истории Сербии (биография Милоша Обреновича — по-русски в 1825 г., по-сербски в 1828 г.; „Правительствующий Совет Сербский“ — Вена 1860 г. и т. п.).

Вук Караджич впервые познакомил науку надлежащим образом также с живым болгарским языком и его формами. Издавая в 1822 г. добавление („Додатак“) к Аделунгову словарю, он напечатал 273 болгарских слова, соблюдая точное их произношение и применяя свою сербскую орфографию. Тут же помещено 27 болгарских народных песен и стихотворений. Кроме того, даны отрывки перевода св. Евангелия по-сербски и по-болгарски ([Лук. 10:30-35](#) и 15, 10—31) и молитвы Господней. Наконец, тут даны Вуком Караджичем и краткие основы болгарского наречия. Болгарские песни он записал со слов одного болгарина из Разлога, чем объясняется почти полное отсутствие членов в языке этих песен; одну из них Караджич напечатал еще в 1815 г. во второй „Песнарнице“.

Выше было упомянуто, что Вук Караджич, по предложению библейского общества в Петербурге, принялся еще в 1819 г. за перевод Нового Завета на сербский язык. По его словам, он держался церковно-славянского текста, изданного вместе с русским переводом в Петербурге в 1820 г. и одобренного Св. Синодом. При этом он пользовался немецким лютеровским переводом по совету петербургского библейского общества и в сомнительных случаях прибегал к помощи Копитаря, который толковал ему греческий текст и наводил нужные справки (Скупљени граматички и полемички списи. В. К., Београд 1896, т. III, стр. 336—364). В течение 6 месяцев Караджич перевел Новый Завет на сербский язык и послал свой труд в Петербург. Перевод этот попал на рецензию и просмотр (через посредство жившего тогда в Бессарабии бывшего белградского митрополита, грека по происхождению, Леонтия) к Афанасию Стойковичу, сербу, занимавшему кафедру физики в харьковском университете. Стойкович, как сербский писатель, держался славено-сербской школы и относился враждебно к реформам Вука

Караджича в языке и орфографии сербской книги²⁵. Он, поэтому, переделал по своему перевод Вука Караджича. В совершенно переделанном виде сербский перевод Нового Завета был издан в Петербурге в 1824 г.; но вскоре запрещен и даже изъят из употребления. Впоследствии он был издан в Лейпциге в 1834 г. Рукопись Караджича с поправками и помарками Стойковича хранится в венской Придворной библиотеке, куда передал ее Караджич чрез посредство Копитаря, как значится в латинской приписке на ней Копитаря от 1832 г. (см. статьи Даничича в газете „Видовдан“ за 1862 г.). Узнав о судьбе своего перевода, Вук Караджич издал в 1824 г. отрывки его под заглавием: „Огледи светога писма на српском језику“, а именно, перевод Евангелия от Матфея, гл. 6 и 13, от Луки главы 12, 15, 16, (ст. 19—31), 24, (ст. 13—36), Иоанна 15 и 17, отрывки из посланий Апостолов Петра и Павла и Апокалипсиса. Но целого текста своего перевода Нового Завета Вук Караджич долго не решался печатать, и он вышел лишь в 1847 г. в Лейпциге с предисловием, в котором переводчик, между прочим, перечислил 30 турецких и 49 славянских слов, им употребленных в переводе, 47-„посербленных“ из славянских и 84 им составленных, но не употребляющихся в народном языке. Издание этого сербского перевода вызвало оживленную полемику. В виду близких отношений между Караджичем и Копитарем, который, вследствие своей католической ревности, относился враждебно к Шафартику за то, что последний был протестант, и к хорватскому вождю „иллиров“ Людевиту Гаю, заподозревая его в измене католицизму, а также ко всем тем славянским деятелям, кто имел связи и сношения с русскими, напр., Ганке, раздались у сербов голоса, что перевод Нового Завета, сделанный Вуком Караджичем, представляет плод католической пропаганды. Оскорбительным для священной православной книги казалось и то, что эта книга была напечатана „вуковицей“, т. е. орфографией Караджича с сохранением латинского знака j. Сербское духовенство отнеслось враждебно к этому переводу и изданию, и когда Караджич, ища одобрения духовной власти, обратился к гостившему в 1847 г. в Вене черногорскому владыке Петру II с просьбою благословить его перевод, то владыка отклонил от себя просьбу, ссылаясь на то, что в Австрии живут более ученые, чем он, православные епископы (*Медакович*, П. П. Негош). Полемика, вызванная изданием перевода Караджича Нового Завета, получила особенное значение, когда против него выступил секретарь белградского митрополита Петра — В. Лазич, затем видный член общества сербской словесности Степч („Гласник“, т. II) и наконец архимандрит, впоследствии пакрацкий и славонский епископ Никанор Груич, издавший в 1852 г. в Землине брошюру с обстоятельным разбором: „Приметве... на превод Новогa Завета, кои э господин Вук С. Караџић писао“. В 1850 г. в Сербии было издано особое постановление о запрещении употребления „вуковицы“ и ввоза и распространения перевода Нового Завета, несмотря на все хлопоты и оправдания Вука Караджича. Даже Изм. Ив. Срезневский, находившийся в самых близких отношениях к Вуку Караджичу и считавшийся в числе его учеников и друзей, в своем отзыве о переводе Нового Завета, признавая за ним многие достоинства, все же считал его неудачным и недостигающим цели, — особенно в виду того, что Караджич заботливо избегал употребления русских и славянских слов, но сохранил турецкие. Срезневский порицал даже орфографию Вука („Журн. Мин. Нар. Пр.“ 1848 г., т. LVII, отд. VI, стр. 139—157). Оскорбительным для текста (православной книги казалось употребление в нем латинской буквы из-за которой полемика в это время особенно сильно разгорелась. Самым сильным защитником реформ Вука Караджича как в орфографии, так и в вопросе об языке письменности явился один из известных „вученят“, т. е. учеников Вука, впоследствии знаменитый ученый филолог Юрий Даничич, напечатавший в 1847 г. брошюру: „Рат за српски језик“. Но и он не мог остановить нападков на перевод Караджича и его орфографию. Похвала переводу в русской газете „Северная Пчела“ (№ 243 за 1847 г.) вызвала острые возражения в белградской газете «Подунавка», на которые возражал Караджич в брошюре: „Господину са два

крста“. Было много и других брошюр и статей, укорявших перевод Караджича в тенденции и неприличии. Эти нападки на нововведения Караджича и заподозривания чистоты его действий и намерений дали повод и некоторое право Гильфердингу выразить мнение, что Караджич, издавая свой перевод Нового Завета, был лишь орудием Копитаря и латинской пропаганды (Собр. сочин. Гильфердинга, т. II, стр. 79—81). Подозрение, тяготевшее над Караджичем, со стороны русских могло усиливаться и тем обстоятельством, что Вук Караджич, который с 1826 года получал пенсию от русского правительства²⁶ и различные пособия, прося субсидию у Российской Академии Наук на новое издание словаря и сербских народных песен, отказался заменить немецкий перевод сербских слов русским в новом издании „Рјечника“, как то ему было предложено русским посланником в Вене Татищевым (Сборник отдел. Русск. яз. и словесности Имп. Ак. Наук, т. 37, стр. 593; письмо Татищева от 8 дек. 1839 г.).

Караджич не решался ответить на нападки и критические замечания архимандрита Груича в „Приметвах“, но все же начал готовить свой ответ, оставшийся в рукописи и ныне напечатанный в собрании его сочинений („Скупљеи грам. и полем. списи“, Белград 1896, т. 3).

Отметим также сочинение Вука Караджича: „Примјери сриско-славенского језика“ (Вена 1857 г.), свидетельствующее об ясности суждения и знаниях даровитого самоучки-филолога в старославянской письменности вообще и старо-сербской в частности.

Влияние реформы Вука Караджича постепенно прервало запреты и протесты сторонников „славено-сербской“ школы. В 40-ых и 50-ых годах все более распространяется употребление живого народного языка в сербской письменности, но последний запрет с „вуковицы“ в Сербии был снят лишь по смерти Вука Караджича в силу распоряжения сербского правительства от 12 марта 1868 года. После возвращения из Сербии в Вену в 1831 году, Вук Караджич часто отправлялся в поездки по славянскому югу. В Россию он ездил еще раз в 1833 г., когда хлопотал в Петербурге о помещении своего сына Саввы в русское учебное заведение (см. статью Томича о Караджиче в „Дело“ за 1897 г., вып. за сентябрь, стр. 459). В 1834 г. он первый раз посетил адриатическое Приморье, был в Боке Которской, Дубровнике и Черногории. И впоследствии Караджич делал частые поездки в Далматию, Славонию, Хорватию, Приморье и Сербию, но ему не удалось посетить ни разу Боснию, Герцеговину и Старую Сербию, находившиеся под властью Турции. Песни он записывал от выходцев из этих областей и получал записи, сделанные по его указаниям.

Одним из важнейших результатов деятельности Вука Караджича было принятие хорватами той же штокавщины, которая стала языком письменности у сербов, своим литературным языком. Таким образом произошло объединение православных сербов и католических хорватов в литературе. Это составляет главную заслугу в литературе хорватского патриота Людевита Гая и ознаменовало литературный „иллиризм“. В 1850 г. состоялось формальное соглашение между хорватами и сербами относительно единства языка в письменности и согласования в правописании. Между подписавшими это соглашение значится также имя Вука Караджича. С той поры установлено соответствие между вуковской сербской кириллицей и хорватской латиницей — „гаевицею“, так, что одно и то же сочинение является и хорватским, и сербским, смотря по азбуке и шрифту, в виду тождества языка.

Около Вука Караджича группировались молодые слависты и начинающие сербские писатели и поэты. Так, Срезневский, Бодянский, Прейс, Миклошич, Даничич пользовались его указаниями и сведениями.

Вук Стефанович Караджич умер 26 января 1864 г. и был погребен в Вене на Марксовом кладбище. В сентябре (8, 9 и 10-го) 1888 г. сербы торжественно праздновали столетие со времени рождения Караджича. 30 сентября 1897 г. останки Караджича были перевезены в Белград и похоронены у паперти соборной митрополичьей церкви.

Караимы. Слово „караимы“ — еврейское и в переводе на русский язык значить „читающие«. Иногда употребляется по смыслу совпадающее обозначение „Бенэ микра« — сыны чтения. Караимы представляют религиозную фракцию в еврействе, образовавшуюся на основе оппозиции раввинизму, т. е. исключительному господству раввинов в области догматических и моральных определений и дедукций из закона Моисеева (Тора). Сами караимы [сильно отличающиеся от евреев по этнографическому типу, даже по произношению древне-еврейских букв (цаде за русское ч), и не говорящие на еврейском жаргоне, а в Крыму употребляющие татарский язык] выражают свою религиозную обособленность, называя раббанитов, т. е. сторонников раввинов, — „Бенэ мишна“ — сынами предания, верующими преданию, которого хранителями выступали раввины. Следовательно, если бы мы пожелали найти сходное с караимством явление в области христианства, то проще всего было бы указать на протестантизм, и в связи с суровым ригоризмом древнейших караимов, — на кальвинизм.

Как возникло караимство, — вопрос этот решается различно. Один думают, что его генезис обусловлен исключительно или главным образом местными событиями в среде вавилонских экзилархов (т. называемые представители вавилонской еврейской общины после падения Иерусалима, — „князья изгнания«); указывают на то, что лицо, обычно считаемое за основателя в первоглаву караимской фракции, Анан, сын Давида, был обойден избранием после смерти своего дяди экзиларха Соломона (половина VIII века по р. Хр.), но слишком наивно думать, что крупные исторические явления могут быть порождаемы и направляемы случайностями: личная судьба Анана могла дать лишь толчок общему движению, подготовленному уже заранее сложными культурными факторами и условиями. Другие поставляют происхождение караимов в связь в зависимость от исламизма, где образовались две фракции: суннитов и шиитов, т. е. людей, верующих преданиям о Магомете, в признающих только коран. Нельзя отрицать сходства между мусульманскими шиитами и еврейскими караимами, по времени генезиса оба явления сближаются, сосуществуют, а если примем во внимание черты арабизма в теософии караимов, то возможно внешнюю параллель превратить во внутреннюю связь шиитства с караимством. У караима Иосифа Гароэ, сына Авраама из Басры (910—930 г.), близость к теософии арабов выражается не только формально — в заимствование терминологии, но в материально — в философических и богословских концепциях. Гораздо труднее поставить караимство в связь с еврейским саддукейством. Мы столь мало знаем о саддукеях в века, следовавшие за падением Иерусалима, что протянуть живую историческую нить между саддукейством и караимством невозможно; с другой стороны эпикурейская плотная мораль саддукеев (см. *Aboth de rabbi Nathan* [и по русск. перев. Н. А. Переферковича] т. 5) и их отрицательное отношение к вере в духовный мир и в будущую загробную жизнь не могут быть обнаружены в сочинениях караимов. Об Анане передают, что он заставлял своих единомышленников в дни субботние доходить до самоотречения, у караима Салмана бен Иерухама (885—960 г.) в книге толкования псалмов сказано, что караимы живут в Иерусалиме и презирают блага мира, — это иерусалимские постники, оплакивающие Сион; у караима Сагля бен Мацлиах (950 г.) в полемическом послании против ученика Саади, Иакова бен Шемуэа, есть элементы аскетической морали, а все послание носит проповеднический колорит; у древнего караима Даниила, бен Моше Алькумиси из Ирака (820 г.); левиратные браки ограничиваются только супружеством бездетной вдовы умершего с его родными братьями (не то в истории Вооза и Руфи) ради обуздания чувственности. У караима Аарона, бен Елиягу из Никомидии (1300—1369 г.) в сочинении „Древо жизни“ (Ец гахаим) есть речь о продолжении

жизни за гробом и загробном воздаянии (термины: „техият метим“ — оживление мертвых, „олам габба“ — грядущий век, „ган еден“ — сад наслаждения, рай), тоже в сочинении этого караима „Кетер тора“ — венец закона; у караима Илии Башияца из Андрианополя (1420—1491 г.), в сочинении „Милоть Илии“ (Адерет Елиягу) есть в речи о времени совершения молитв упоминание об утренней молитве (шахарит), которая совершается в подражание молитве Ангелов; даже у древнего караима, знаменитейшего после Анана, Бен-ямина из Нагавенди (800—830 г.) есть намек на ангелологию; по крайней мере, он считает — подобно известному Филону, что миротворение и миропромышление требуют посредников между Суцим и Тварью. Изложенным документально показывается мнимость связи караимства с саддукейством. Сопоставление караимства с саддукейством известно самим караимам: „Мы не цедуким (саддукеи), но цаддиким“ (благочестивые), — пишет Салман бен Иерухам, — „мы лилии, показавшиеся после зимы“ (ср. [Песн.](#) песн. 2,12). Караимов можно сближать с саддукеями только внешне: как саддукеи противостояли фарисеям, так караимы противостояли раввинам, особенно важнейшим из них, т. наз. гаонату в Суре и Пумбадите.

История караимства, насколько она отражается в письменных памятниках, из которых некоторые дошли до нас только фрагментарно, допускает подразделение на 3 периода: 1) эпоха постепенного роста караимства (от половины VIII-го до конца IX-го века): — в эту эпоху караимы разрабатывают свою доктрину — антитрадиционализм и расширяют круг воздействия своих идей — из Вавилонии караимы расходятся в Палестину, Египет, Аравию и Грецию, пропагандируя ту мысль, что Бавель — Вавилон значит смешение, ибо там спутанное учение; сочинения караимов в эту эпоху пишутся преимущественно на еврейском языке с примесью арамаизмов на подобие языка вавилонского талмуда. 2) Эпоха расцвета караимской литературы (от IX до XII века); сочинения этого периода написаны по большей части на арабском языке, их содержание — горячая полемика с раббанатами (агрессивное направление), но есть и экзегетические работы, стоящие вне полемики. 3) Эпоха постепенного упадка литературной продуктивности караимов (от XII века доньне); сочинения этой эпохи бледны, как и самая жизнь караимов, распавшихся небольшими общественными группами в Турции, Греции, Галиции, в Крыму и в северо-западном крае России, но проблески единичных талантов встречаются и здесь; пишутся сочинения этой эпохи на еврейском языке, подражательном по отношению к языку древне-еврейскому (т. наз. mussiv — муссивный стиль).

Сущностью караимства, как показывает самое его название, является приверженность к буквальному смыслу Св. Писания (т. е. Торы) в его законодательных частях (при речи о Боге антропоморфизмы и антропопатизмы библейского текста допускают и таинственно-аллегорическое толкование) и отрицательное отношение к традиции в области религиозной жизни. Учение Вечного — совершенно ([Пс. 19:3](#)), ничего не прибавляй к закону и ничего не убавляй от него ([Второз. 4:2](#)), никому кроме Моисея, хотя бы он и сотворил знамение, не верь ([Числ. 23:19](#)). Бог не человек, чтобы изменять Свое слово; последним пророком ([Малах. 4:4](#)) сказано от Бога: „Помните закон Моисея“ (из Адерет Елиягу). Караимы кристаллизовали закон Моисея, уничтожив бывшую в ходу у раввинов аккомодацию, приспособляемость закона к нуждам современности, эластичность в толковании заповедей и Моисеевых институтов. Стремясь дать базис всем учреждениям и явлениям общественной и индивидуальной жизни в законе, караимы должны были тщательно и исключительно его изучать; отсюда их значение, как экзегетов дословной стороны священного текста. Караимы поставляли главной своей задачей изучение Торы, хотя занимались и другими священными книгами; их ученые занятия можно характеризовать, как номоцентризм. „Горе тому, кто убивает время за книгою, а к закону Господню обращается спиною“ (Иафет сын Галева 950—990 г.); „сказано: поучайся в законе Господнем день и ночь, сообрази, какое время не принадлежит ни дню, ни ночи, в это время и

отступай от книги жизни“: так у Иуды сына Илии Гадасса (1075—1160 г.). Другим свойством библиологических занятий караимов является индивидуализм в области библейского истолкования: „Не держись авторитета, но исследуй все сам: сын да отступает от отца, брат от брата, ученик от своего учителя, если будет найдено основание в Библии“ (афоризм Беньямина из Нагавенда IX века). „Нельзя ссылаться на другого, как Адам на Еву, а Ева на змия; это значило бы ходить с закрытыми глазами“ (Сагль бен Мацлиах X века). Впрочем, это освобождение от традиционных взглядов происходило в долгой вековой исторической эволюции. У самого Анана еще много сходного с раввинизмом, напр., регламентирование заклания птиц для еды по аналогии ритуального заклания голубей и горлиц, вообще стремление нормировать „шехиту“. И впоследствии резкое движение против всего, стоящего в связи с преданием, вызвало дробление в самой караимской среде на крайних караимов (прогрессистов) и умеренных (ананитов). Что касается до культовой практики у караимов, то она упрощена в тех случаях, где не отыскивалось известного библейского основания для обряда, но в общем она отличается тем же микрологизмом, как и мелочные казуистичные предписания раввинов. Караимы, как и раббавиты, ходили в железном корсете сурового номизма: достаточно пересмотреть определения Ацана о субботнем покое, чтобы с этим согласиться. У караимов уничтожен обычай приходить в дни кущей в синагогу с „лулавом» и „этрогом», т. е. с букетом древесных ветвей в одной руке и с плодом в другой; отменено празднование хануки, очищения храма от паганизации (языческого осквернения) при Антиохе IV Епифане (25-го кислева), ибо об этом событии нет известия в еврейской Библии; отменен обычай тефилин (филактерий), мезузы, цицит и субботних свеч ради внешнего отличия от раббанитов. Как известно, евреи при молитве облакаются в плащ (талиф), имеющий по углам голубые кисти — цицит, а на лоб навязывают особые молитвенные ящички, капсулы, заключающие изречения из Свящ. Писания — это тефилин — молитвенницы (филактерии), каковые помещаются и при пороге еврейского дома (мезуза — порог). При наступлении темноты в пятницу евреи зажигают субботние свечи, с этого начинается субботствование; караимы же проводят навечерие субботы в темноте. Вместо двухдневного празднования моадим (важных календарных дней) введено караимами однодневное празднование и в области определения новомесячия сохранен древний эмпиризм вместо установленного раббанитами определения новолуния путем вычисления. Равно отвергнут караимами известный Гиллелов цикл (19-летний период), бывший в ходу для согласования лунного года с солнечным, и восстановлен древний обычай наблюдения за жатвою ячменя в Палестине, при чем — в случае ее запоздания — вводился 13-ый месяц, по имени Веадар, без всякой заранее выработанной схемы. В сфере синагогального богослужения был изгнан у караимов т. наз. найтанический (поэтический) элемент, и все молитвословия должны были носить строго библейский характер, представляя рецитацию (повторение) библейских подобранных по смыслу мест. Но караимы, наложив суровое veto на проявления религиозной лирики, приписали синагоге значение иерусалимского храма, а потому вновь ввели установления касательно левитской (ритуальной) чистоты, опущенные раввинами по несоответствию времени после храма (См. у Нисса бен Ноах, караима из Басры, „Изъяснение 10 заповедей“; жил во 2-ой половине IX века).

По-видимому, древнейшие караимские общины не имели иерархической организации; здесь все члены равно призывались учиться, исследовать Тору и исполнять то, что они сами признают бесспорно определенным в Писании (Сагль бен Мацлиах, X-го века). Только впоследствии образовался и у караимов институт хахамов — мудрецов, но к этим лицам относились крайне требовательно, их авторитет был соразмерен с их поведением. Хахамы должны были особенно чтить имя Божие, но осквернением имени Божия считались даже такие поступки: купить и не тотчас заплатить, много пить и есть, свою невинность доказывать

кулаком и бранью и т. и, (Илия Башиаца, XV века). В быте караимов господствовали патриархальные черты, — все держалось на непоколебимости семьи: „Носи родителей в твоих недрах, как молодых ягнят, образ любви к Богу — любовь детей к родителям“ ([Малах. 1:6](#)): так у Иуды Гадасси, XI века, в книге „Букет кипрских цветов“. На воспитание и религиозное обучение детей обращалось серьезное внимание: отец должен был предпочитать свое руководство обучением сына занятиям его с наемным лицом (Илия Башиаца, XV века). Заповеди Десятословия всасывались с молоком матери; их называли средством нравственной гигиены и профилактики духовных язв: см. Аарон, сын Иосифа, врач (1270—1300 г.) в сочинении „Изъяснение Пятокнижия“.

Нам остается сказать об отношении караимства к христианству. Из сочинений самих караимов трудно определить, насколько был благоприятным взгляд на христиан у караимов (см. *Graetz, Geschichte der Juden V, 8. 204*). Несмотря на общность в противодействии консервативному иудейству, христиане резко расходились с караимами в воззрении на закон Моисеев, который для караимов самодовлеющее целое, для христиан же только „пестун во Христа“, а потому общее у христиан и караимов исключительно одно: наименование тех и других у раббанитов словом „миним“, т. е. еретиками. [Караимов вообще немного (около 20 тысяч?), и главная масса их проживает в пределах Российской империи, где центрами караимства служат — в особенности Евпатория, уездный город таврич. губ., на берегу Черного моря (там главная синагога, хахам и Александровское караимское училище), и часть Троки (новые), уездный город виленской губ., в 9 верстах от железнодорожной станции Ландварово, на полуострове Троцкого озера (здесь караимы со времен Виговта, XIV в.; имеется караимское учебное заведение). По переписи 1897 г. всех караимов в Российской империи — муж. пола 6.208 чел., женск. пола 6.261, а всего — 12.569 человек: см. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., изд. под редакц. А. Н. Тройницкого. Общий свод по империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, II (Спб. 1905), стр. 390—391. — В таврической губернии в 1905 г. имелось: русско-караимских начальных школ 9 (с 5 учителями, 16 учительницами, 5 вероучителями, 131 учениками и 235 ученицами); караимских конфессиональных школ (на подобие магометанских мектебов), подчиненных хахаму, 6 (с 5 учителями и 2 учительницами, 134 учениками и 39 ученицами); караимская духовная 6-классеая семинария в г. Евпатории, таврич. губ., с 8 учителями и 30 учащимися: см. *Х. А. Монастырлы* в сборнике: Труды особого совещания по вопросам образования восточных инородцев; издание Министерства Народного Просвещения под редакцией А. С. Будиловича, Спб. 1905, стр. 289. *Н. Н. Г.*].

Е. Воронцов

Каракалла

Каракалла — римский император (211—217 г.). Полное имя его было Bassianus M. Aurelius Antoninus. Прозвание Каракаллы перешло в нему от „каракаллы“ — длинной галльской плащевидной накидки [caracalla, у позднейших греческих писателей *καρακάλιον*: ср. о ней и у *W. Smith and S. Cheetham, A Dictionary of Christian Antiquities I, London 1875, p. 291a*], которую он очень любил и ввел в употребление в Риме. Он родился в г. Лионе 4 апреля 188 г.; имея от роду 8 лет, получил от отца своего императора Септимия Севера титул „цезаря“ и стал называться Марком Аврелием Антонином. Медали, дошедшие до нас от Каракаллы, действительно, имеют такую надпись: *Antinius Pius Aug.* Каракалла наследовал своему отцу в 211 г. (964 г. от основания Рима) вместе с Гетой, своим братом, которого ненавидел и умертвил в следующем году. Знаменитый римский юрист Папиниан отказался написать публичное оправдание этого братоубийства и за это осужден был на казнь; с ним погибло еще до 20.0 сторонников Геты. По своей жестокости Каракалла был равен Калигуле и Нерону, а своим безумием превосходил их. Он деморазировал войско и тратил на него до 280 миллионов сестерцин в год. Жестокость и безумие Каракаллы проявлялись особенно во время военных его экспедиций. В Германии он купил ценою золота право называться победителем; в Антиохии, иригласив к себе Авгаря, царя эдесского, он заковал его в цепи. Отправившись в Александрию, как будто бы для поклонения богу Серапису, он приказал своим солдатам избивать жителей города в течение нескольких дней и ночей. Потом Каракалла предпринял поход против парфян и, не увидев их, возвратился в Рим; однако, повелел устроить себе триумфальную встречу и присвоил название „Парфянина“. Макрин, префект претории, убил его 8 апреля 217 г. Каракалла презирал науки. Величайшим удовольствием его было — управлять в цирке колесницею в костюме кучера. После смерти Каракалла, согласно обычаю, был причислен сенатам к рангу богов. Каракалла издал эдикт, по которому все свободные жители провинций получили права римского гражданства (около 212 г.); вместе с допущением египтян в сенат, это был единственный значительный акт его царствования. Каракалла нисколько не интересовался христианами: худшие из римских императоров не были наиболее свирепыми по отношению к новой религии. Последняя в царствование Каракаллы пользовалась сравнительно миром. Гонение против христиан, вспыхнувшее в 211 г. в Африке (во время которого появилось замечательное апологетическое сочинение Тертулиана „Послание к Скапуле“), было только продолжением гонения, начатого при императоре Септимие Севере.

Н. В. П-в

Караман Матфей (Caraman Matija), хорватско-далматинский ученый, родился в начале XVIII в. в Сплете, умер 7 мая 1771 г. По окончании курса в римско-католической семинарии в Сплете, он преподавал затем философию и богословие в Задре, где в то время был римско-католическим архиепископом Викентий Змаевич (1713—1745 г.), испросивший у папы Бенедикта XIII в 1729 г. разрешение устроить у себя в Задре семинарию для приготовления священников в хорватско-глаголические приходы (т. е. в те приходы, где богослужение совершалось по славянско-глаголическим книгам и латинскому обряду) и сам одушевленный идеею исправления богослужебных глаголических книг. Эти исправления хорватских глаголических текстов применительно к языку церковно-богослужебных кирилловских книг, употреблявшихся у православных славян и русских униатов, начались гораздо ранее этого времени: по решению римской „Пропаганды“ и папы Урбана VIII еще в первой половине XVII в. поручено было далматинскому францисканцу Рафаилу Леваковичу быть исправителем „librorum ecclesiasticorum linguae illyricae“, и он, пребывая в Риме и пользуясь помощью проживавших там в то время русских униатов — еп. Мефодия Терлецкого и др., занимался исправлением хорватских глаголических книг применительно к языку современных печатных кирилловских текстов и успел издать в исправленном виде breviарий, миссал и пр. (см. ниже статью „Левакович“). Для продолжения этого дела Змаевич избрал Карамана и послал его в Рим, чтобы дать ему возможность лучше подготовиться к ответственному делу исправления глаголических книг, и потому исходатайствовал ему у „Пропаганды“ командировку в Россию с целью наиболее основательного ознакомления с церковно-славянским языком кирилловских текстов. Таким образом, в качестве апостолического миссионера он послан был в 1732 г. в Россию и, — благосклонно принятый в Москве, — занимался здесь изучением церковно-славянского языка. По возвращении в Рим, он получил от „Пропаганды“ поручение приготовить новое исправленное издание глаголического миссала, которое было также рассмотрено русскими базилианами и Максимилианом Завадзским и др., архим. минским Иннокентием Пеговичем и епископом луцким Сильвестром Рудницким. В 1739—1741 гг. он издал „Bukvar slavenskich pismenich“ (1739) и затем миссал (1741). Язык исправленных и изданных книг был русско-славянский, чем достигалось до некоторой степени единство в церковном языке славянском, хотя характер содержания книг был, конечно, римско-католический. Папа Бенедикт XIV в награду за труды назначил Карамана сперва аббатом двух монастырей, апостолическим визитатором коллегий в Ассизи, Торне и Лоретто и епископом в Осере (1743 г.), а в 1746 г. архиепископом в Задре. Но против его системы исправления по образцу современных печатных кирилловских текстов возражал дубровницкий римско-католический священник Стефан Роза (Ружич), который написал даже против Карамана книжку „Annotazioni in ordine alla versione slava del missale Romano“ и приложил ее к своему переводу Нового Завета от 1750 г. (см. ниже статью „Катанчич“), прося папу Бенедикта XIV издать ее в печати. В своей критике Роза порицал редакцию Карамана, доказывая между прочим, что наречие дубровницко-боснийское и есть настоящее славянское, а редакция Караманова исполнена ошибок и даже еретичества и т. д. Конечно, „Пропаганда“ потребовала от Карамана объяснений, и он сделал это в одном рукописном сочинении „Considerazioni“ 1753 г., посвященном папе. В этом сочинении он признает, что в некоторых частях богослужения язык народный употребляется, но breviарий и миссал должны быть отпечатаны на старославянском языке, так как старо-славянщина есть „мать всех наречий славянских“ и в то же время есть церковный язык всех славян православных, для приобретения которых в недра церкви римско-католической полезно издавать на их языке и

церковно-богослужебные глаголические книги. Эта последняя точка зрения пока восторжествовала, и папа Бенедикт XIV в 1754 г. одобрил отповедь Караманову в „Considerazioni». Глаголические богослужебные книги, правда, продолжали издавать, но с половины XIX столетия эти издания, будучи освобождаемы от руссизмов, исправлялись по образцу глаголических текстов XIV — XVI столетий. Таков, между прочим, глаголический миссал новейшего издания 1893 „Missale Romanum in slavonico idiomate“ под редакцией каноника А. Парчича.

И. С. П-в

Карамзин, Николай Михайлович, знаменитый русский литератор и историк, родился 1 декабря 1766 г., умер 22 мая 1826 г. Он вырос в деревне отца, симбирского помещика (Михаила Егоровича), в ранней юности лишившись матери (Екатерины Петровны). Выучившись грамоте у дьячка, он пристрастился к чтению старинных романов. На развитие в Карамзине религиозного чувства, по собственному его призыванию, повлиял тот случай в детстве, когда он благополучно избавился от печальных последствий встречи с медведем, который как раз в тот момент был убит громом. На 14-м году Н. М. Карамзин был отдан в пансион московского профессора Шадена, умного педагога и высоконравственного человека, который находил, что в системе воспитания первое место должна занимать религия. Здесь Карамзин практически познакомился с немецким и французским языками; учился и другим языкам, как новым, так и древним. Понятно, что при такой подготовке он начал свою литературную деятельность переводами. Литературная деятельность Карамзина шла первое время (1785—1788 г.) под влиянием масонского кружка Новикова. Масонство, оцениваемое с православной точки зрения, имело в себе положительную сторону, заключающуюся в противодействии неверию и в благотворительной деятельности, и отрицательную, состоявшую в самочинных обрядах, получавших значение таинств. Таких же приблизительно взглядов на масонство держался и Карамзин, которому не нравилась мистическая сторона этого общества. Большое значение имела для впечатлительного Карамзина его поездка за границу (по Германии, Швейцарии, Франции и Англии) в 1789—1790 гг.; плодом этой поездки явились знаменитые в истории русской литературы „Письма русского путешественника“, которые по своему легкому слогу, интересному идейному содержанию и умеренному сентиментализму надолго привлекли к себе симпатии русской читающей публики. Являя себя в „Письмах“ пламенным патриотом, Карамзин в то же время твердо стоял за общечеловеческое просвещение. Интересно отметить его отношение к Вольтеру: осуждая в последнем цинизм и насмешки над религиею, Карамзин ценил его, как проповедника религиозной терпимости и был согласен с ним в том, что благодетельные для народа реформы должны идти от просвещенного правительства. Вообще, просвещению Карамзин придавал особенное значение и в просвещенности англичан видел „истинный их палладиум“, а не в конституции. „Письма“ были печатаемы в „Московском журнале“, который издавался Карамзиным в продолжение 2-х лет (1791 и 1792 гг.), и потом в сборнике „Аглая“ (в двух выпусках 1793 и 1794 гг.). Другой сборник под названием „Аониды“ появился тоже в 2-х книжках в 1796 и 1797 гг. При издании „Пантеона иностранной словесности“ (в 3-х томах с 1798 до 1803 гг.) он, как и многие другие русские писатели, испытал такие затруднения со стороны цензоров, запрещавших между прочим печатать „республиканцев“ Демосфена, Дицерона и Саллюстия, что хотел прекратить занятия литературой и по этому поводу писал своему другу известному Дмитриеву: „умирая авторски, восклицаю: да здравствует российская литература!“. Но еще далеко было до авторской смерти Карамзина. В 1801 г. он поместил несколько кратких биографий в „Пантеоне российских авторов“, изданном П. П. Бекетовым; а в следующем году стал издавать свой новый журнал „Вестник Европы“ (1802—1803 г.). Здесь вполне определились общественные взгляды Карамзина. Он считал освобождение крестьян мерою преждевременной и опасной, но допускал постепенное усовершенствование и медленный прогресс в общественной жизни. Особенное внимание он обращал на народное образование и приветствовал проектируемые для этого при императоре Александре I меры, как зарю новой для России эпохи. В „Вестнике Европы“ (за 1803 г. № 5) им была помещена статья „О новом образовании народного просвещения в России“,

где проводится тот взгляд, что „учреждение сельских школ несомненно полезнее всех лицеев“. По мнению автора статьи, должность сельских учителей должна быть предоставлена сельским пастырям, дабы на первом плане стояло нравственное воспитание учащихся. Кроме того, Карамзин мечтал о дружеском снижении помещиков со священниками и высказывал пожелания, чтобы духовные лица обладали, между прочим, познаниями в естественных науках, — в физике, ботанике и, особенно, в медицине („Вестн. Европы“ 1803, № 17: письмо за подписью: Лука Еремеев). Эти мысли Карамзина нашли себе практическое приложение, — хотя несколько в ином виде, — гораздо позднее. В своем журнале Карамзин поместил несколько исторических статей и задумал, наконец, написать полную историю России. С этою целию он выхлопотал себе в конце 1803 г. чрез попечителя московского округа М. Н. Муравьева звание историографа и ежегодную пенсию в 2.000 руб.; независимо от сего на издание труда Карамзина было потом назначено государем 60.000 р. Карамзин с жаром предался научным занятиям; первые 8 томов „Истории Государства Российского“ были им изданы в течение 1816—1818 гг., 9-й том — в 1821 г., 10 и 11 — в 1824 г.; 12 том был издан уже по смерти автора Д. Н. Блудовым. Для Карамзина при составлении истории на первом плане была художественная задача — прекрасным изложением привлечь внимание не только русских, но и иностранцев к интересным и глубокопоучительным событиям из русской истории. Он достиг своей цели и, по выражению Пушкина, открыл для русских читателей историю их отечества. Первое издание разошлось в 25 дней в количестве 3.0 экземпляров, несмотря на довольно высокую цену (55 р.); еще при жизни Карамзина его „История“ была переведена на французский язык (Thomas'ом и Jauffret'ом), на немецкий (Гауэншильдом), польский и итальянский язык (Москини и Гамба). Но добросовестность Карамзина заставила его не ограничиваться одним художественно — патриотическим изложением фактов, а обратиться к серьезному детальному изучению источников. Состояние русской исторической науки ко времени Карамзина было не высокое: история Татищева была только сводом летописей, история Щербатова не отличалась критицизмом и талантливостию, а „Нестор“ Шлецера только еще выходил; памятников было издано мало. Приходилось обращаться к рукописям, которые Карамзин находил в московском архиве министерства иностранных дел, в синодальном хранилище и в частных собраниях рукописей Мусина-Пушкина и Румянцева. Примечания к „Истории“ Карамзина изумляют своею ученостию; ценность их увеличивается оттого, что они знакомят читателей с некоторыми источниками, и до сих пор не общедоступными и частью даже утраченными; в заслугу Карамзину нужно поставить еще то, что он первый указал подложность некоторых памятников. В авторе „Истории Государства Российского“ чрезвычайное трудолюбие счастливо соединилось с пламенным патриотизмом, высоким нравственным чувством и мощным художественным талантом. В письме к императрице Елизавете Алексеевне Карамзин сам говорит про себя: „я писал с любовью к отечеству, ко благу людей в гражданском обществе и к святым уставам нравственности“. Развитие русской истории ставится им в причинную зависимость от развития монархической власти, усиление которой он приветствует, как спасение для русской земли от внешних врагов и внутренних нестроений. Поступки исторических деятелей он оценивал, кроме того, и с нравственной точки зрения, указывая на соответствие, или несоответствие их с нравственным законом.

В виду указанных качеств „Истории“ Карамзина воспитательное ее значение для русского общества не подлежит никакому сомнению. Она привлекла на себя внимание не одного русского общества, вызвав и в иностранной печати несколько сочувственных рецензий: Герен восхищался „истинно-немецким“ прилежанием Карамзина и его ученостию („Göttingische gelehrte Anzeigen“ 1822 г., т. II, № 133 и 134, стр. И321); неизвестный французский критик называл „Историю“ Карамзина добросовестным исследованием, проникнутым национальным

чувством („Moniteur Universel» 1820 г., 1 ноября, № 306), и др. Общая идея и некоторые частные пункты Карамзиновской „Истории“ разбирались разными русскими критиками, в числе которых видим: Арцыбашеза, М. Ф. Орлова, М. И. Погодина, Полевого, Ходаковского, Ф. Вулгарина, М. Н. Муравьева (декабрист), Лелевеля и Соловьева (историка). Критика, указав на несомненные научные достоинства „Истории Государства Российского“, указала и на ее более или менее важные недостатки, к которым относится: 1) Одностороннее описание первоначального быта славянских племен, в характере которых Карамзин отмечает преимущественно хорошие качества; 2) идеализация первых русских князей, как бы представителей самодержавия; 3) сбивчивое изложение удельного периода, на который он смотрел, как на безводную пустыню африканскую; 4) односторонний взгляд на литовское княжество; 5) чрезмерное восхваление Иоанна III, и 6) стремление подогнать факты под предвзятую мерку, особенно заметное в изложении царствования Иоанна IV, которого в первую половину его царствования Карамзин представляет чуть не ангелом, а во вторую — совершенно неожиданно олицетворением всякого зла и порока. Осуждали Карамзина даже за его политические убеждения, особенно рельефно выразившиеся в представленной государю Александру I „Записке о древней и новой России“ (1810 г.) и в записке „Мнения русского гражданина“ (1819 г.); так, барон М. А. Корф считает изложенное в этих записках лишь искусною компиляцией всего того, что Карамзин слышал вокруг себя. Но мы знаем, что убеждения Карамзина были основаны на многостороннем знании современных ему обстоятельств, на многолетнем изучении русской истории и на горячей любви к отечеству. Вот подлинные слова Карамзина: „если государство при известном образе правления созрело, окрепло, обогатилось, — не троньте этого правления; видно, оно сродно государству и введение другого было бы губительно“. На великие заслуги Карамзина в области развития русского слова и русского самосознания прекрасно указал в своем юбилейном „слове“ известный ученый преосвященный митроп. Макарий (Булгаков). Даже противники Карамзина согласны в том, что на его „Истории Государства Российского“ воспиталось не одно поколение русских людей и что она является как бы „знаменем“ национального направления.

А. В. Попов

Карасев, Алексей Николаевич, сын крестьянина, родился в 1854 году. Был учителем начального и городского училища в гор. Лензе и в то же время преподавал пение в разных учебных заведениях и управлял церковными хорами. В 1887 г., по приглашению киевского „Общества грамотности“, был руководителем церковного пения на летних курсах и с тех пор почти ежегодно приглашался на курсы пения различными учреждениями (духовным ведомством, земством и обществом трезвости) в разные города России (в Киев дважды, в Инсары, Новочеркасск, Липецк, Екатеринодар, Чернигов, Владикавказ, Тулу, Саратов, Пермь и др.); под его руководством прошли 15 певческих и регентских курсов, на которых было более 1.500 слушателей. Прослужив в должности народного учителя 34 года и получив пенсию в размере 240 р. в год из городских сумм, в 1903 г., по приглашению вятского „Попечительства о народной трезвости“, он занял должность наблюдателя и руководителя народных хоров в вятской губернии и в течение двух лет организовал до 16 школ хорового и церковного пения. В ноябре 1906 г. был отпразднован заслуженный 25-летний юбилей его многопольной деятельности. В настоящее время Карасев занимается изданием произведений известного духовного композитора и регента † Гр. Ф. Львовского и переработкою своих руководств и пособий по пению. Из них наиболее известна „Методика пения“, часть 1-ая („руководство к постановке и преподаванию хорового пения в народных, церковно-приходских школах и прочих учебных заведениях“), допущенная Училищным Советом при Св. Синоде в библиотеки церковно-приходских школ. Приложением к ней служат „Уроки пения“, часть 1-ая, в которых помещены церковные песнопения на один и два голоса. „Методика пения“, часть 2-ая, в которой второй отдел занимает: организация церковного пения и певческого хора, обзор духовно-музыкальной литературы, выбор духовно-музыкальных сочинений и список их с указанием пригодности для хора по степени трудности, беседы о значении и исполнении духовно-музыкальных песнопений в порядке годового церковнопевческого Обихода и проч. Приложением к этой части служат „Уроки пения“, часть 2-ая („пособие для учащихся старшего и среднего возраста и для церковных певческих хоров“), в которых помещены духовно-музыкальные произведения на 3 и 4 голоса. — Большим пособием в деле начального обучения пению являются изобретенные Карасевым „Подвижные ноты“ и „Объяснение к ним“, допущенные Училищным Советом при Св. Синоде в качестве пособия при обучении пению в церковно-приходских школах. Кроме того, им издана „Нотная грамота“, в 2 частях, которая является первым и единственным опытом самоучителя пения, к „Музыкальная хрестоматия“, куда вошли произведения лучших музыкальных авторов. — Все сочинения Карасева пользуются большим успехом, некоторые из них выдержали до 15 изданий и разошлись в десятках тысяч экземпляров [Ср. книжку *Ст. П. К.* (датированную: Москва. 1899 г. 15 ноября), Издания по обучению пению, составленные А. Н. Карасевым, и краткий очерк его музыкально-педагогической и издательской деятельности. К экспонатам Парижской Всемирной Выставки. Киев 1900]. Художественно-педагогический Совет Регентских классов при Придворной Капелле, рассмотрев данные о свыше тридцатипятилетней церковно-певческой и музыкально-педагогической деятельности личного почетного гражданина А. Н. Карасева, а также изданные им учебники, и вообще в уважение к продолжительной и полезной деятельности в области духовной музыки, в мае 1907 г. признал возможным выдать г. Карасеву без экзамена свидетельство 1-го класса на звание учителя церковного пения и теории музыки. Из новейших его трудов назовем еще следующие: Церковный хор (продолжение Уроков пения. I). вып. I (Однородный хор); Русская песенная хрестоматия в связи с курсом сольфеджий, вып. I; Спутник

начинающего регента, отд. 2-й.
А. Н. Г.

Каратаев, Иван Прокофьевич, известный собиратель старопечатных книг, член-корреспондент Императорской Академии Наук, Императорской Публичной Библиотеки и Московского общества истории, род. в 1817 г., ум. 22 февраля 1886 г. И. П. Каратаев принадлежал к купеческому сословию. По его собственному признанию, в нем очень рано развилась любовь к старопечатным книгам; первым его руководителем по части интересовавшего его предмета явилось известное библиографическое сочинение Сопикова. Так и как И. Каратаев не получил систематического образования, то можно думать, что в образовательном отношении ему много помогли сделанные им в 40-х и 50-х годах знакомства с некоторыми знатоками и собирателями старопечатных книг (напр., с Авериным, Сахаровым, Царским и Погодиным). Будучи убежден, что в России находятся „величайший, несравненные сокровища по части старопечатных книг“, он совершил целый ряд поездок во внутренние губернии и составил замечательную коллекцию старопечатных книг, которая еще в 1861 г. поступила в Императорскую Публичную Библиотеку. Даже в библиотеке петербургской Духовной Академии в 1877 г. он разыскал книги, которые, по его словам, будто бы не были известны библиографам. Напечатаны следующие труды Каратаева: 1) Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами 1491—1730 г. (Спб. 1861); книга удостоена Демидовской премии по отзыву А. Х. Востокова (см. Тридцать первое присуждение Демидовских наград, Спб. 1862, стр. 168—169); 2) Библиографические заметки о старопечатных славянских изданиях (Спб. 1872); 3) Осмогласник 1491 г., напечатанный в Кракове кирилловскими буквами (Спб. 1876), и 4) Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами 1491—1730, вып. 1: 1491—1600 (Спб. 1878); т. II: с 1491 по 1652 (Спб. 1883) (и в „Сборнике отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Наук“, т. 34, № 2). См. рецензию и дополнения † архим. *Леонида* (Кавелина) в „Журн. Мин. Нар. Пр.“ 1884 г., ч. ССXXXIII, май, стр. 39—54 и у гр. *Милорадовича* в „Библиографе“ 1885 г., № 3.

А. В. П-в

Карашевич П. И.

Карашевич, Платон Иванович, митрофорный протоиерей — настоятель кафедр. Исаак. собора. Сын протоиерея волын. епархии, Карашевич высшее богосл. образование получил в спб. Дух. Академии, в которой кончил курс в 1851 г. со степенью магистра; до 1856 г. служил в спб. Семинарии наставником, а в 1856 г. рукоположен во священники к Исаак. собору, где служил до самой смерти, последовавшей 16 февраля 1886 г. О. Карашевич следил за замечательными произведениями отечественной литературы и сам работал над собиранием материалов для истории спб. епархии за последние 25 лет. В дух. литературе известно его исследование: Очерк истории правосл. церкви на Волыни, Спб. 1855.

А. Родосский

Карашев, Александр Федорович — магистр богословия, преподаватель рязанской духовной семинарии. Сын священника ростовского уезда, ярославской губ., он родился в 1862 г.; среднее и высшее образование получил в ярославской Семинарии и московской Духовной Академии, в которой окончил курс в 1887 г. со степенью кандидата богословия; в 1888 году определен на должность преподавателя церковной истории в рязанскую духовную семинарию; с 1889 г. по 1894 г. состоял помощником редактора „Рязанских Епархиальных Ведомостей“. В 1896 г., после публичной защиты своего сочинения: О новооткрытом памятнике „Учение двенадцати апостолов“ (Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων), Москва 1896, стр. VII + 143 + XCVI, он получил степень магистра богословия. Официальными оппонентами на магистерском диспуте, происходившем 14 марта 1896 г., были орд. проф. Н. А. Заозерский и (ныне †) э.-орд. проф. В. Ф. Кипарисов (описание диспута см. в корреспонденциях Н. В. Попова: „Русское Слово“ 1896 г., № 76, от 19 марта; „Московские Ведомости“ 1896 г., № 81, от 22 марта; „Церковный Вестник“, 1896 г. № 13, от 28 марта; ср. „Церковные Ведомости“ 1896 г., № 14, от 6 апр., стр. 510—511). — Когда А. Ф. Карашев писал свое сочинение о названном памятнике, последний, впервые изданный в 1883 г. Филофеем Вриеннием, митроп. серронским, еще не был и в западной науке освещен всесторонне; причем впоследствии явилось много данных, разъясняющих историю происхождения и значение памятника. Поэтому сочинение Александра Федоровича с самого начала и доселе нуждается в дополнениях, поправках и пр.; однако все же на русском языке оно является до сих пор единственным подробным научным исследованием этого особо важного памятника — с текстом и переводом его.

Кроме магистерской диссертации, А. Ф. Карашеву принадлежат: речь об указанном памятнике, произнесенная пред защитой магистерской диссертации (Рязань 1896), заметка под заглавием: Позволительно ли по христианскому учению подавать милостыню с разбором? (в журнале „Трудовая Помощь“ за 1902 г.); [„трактат: Отношения христиан первых трех веков (до Константина в.) к военной службе, Рязань 1906 из „Рязанский Епархиальных Ведомостей“].

П. В. П-в

Кардиналы римско-католические

Кардиналы римско-католические. Институт кардиналов — характерное учреждение римской церкви, направленное к возвышению и укреплению папского могущества в римско-католическом мире. Самое слово *cardinalis*, происходя от *cardo* (крюки, на которых висят и вращаются двери), в приложении к человеку филологически должно обозначать такое лицо, которое является как бы главным остовом, неподвижным центром, напр., государства или церкви. В сфере государственной этот титул усвоился префектам Египта и преторий асийского округа (при императоре Феодосии), некоторым начальникам флота и армии (с I до V в. по р. Хр.) и; др. приближенным к государю сановникам. В первой половине II в. этот титул перешел в римскую церковь. Вполне естественно предположить, что он прежде всего стал иногда применяться к лицу римского первосвященника; действительно, такое употребление этого термина встречается во многих западных сочинениях, и сам папа Геласий (в V в.) называл себя *episcopus ordinarius cardinalis pontifex*. Но и ближайšie к папе лица, сочлены римского пресвитериума, как „ближе других прилегающие к тому *cardo*, чрез который все приходит в движение» (по замечанию папы Льва IX в послании к патриарху константинопольскому Михаилу), назывались уже со II в. (наряду с прочими наименованиями) и *presbyteri et diaconi cardinis nostri* или *cardinales*. Так как кардиналами могли быть и на самом деле были лица всех трех степеней священства, то в интересах отчетливости проследим первоначальную историю института кардиналов для каждой степени священства отдельно.

Приблизительно в конце I в. по р. Хр. Рим в церковном отношении был разделен на 7 округов, которые назывались „диакониями“ от имени своих управителей — 7 диаконов первенствующих (*diaconi primores*). Каждая диакония являлась благотворительным учреждением и в то же время церковным зданием, в котором совершали богослужение пресвитеры и клирики. Семь диаконов, имевшие надзор за округами диаконий, назывались еще (кроме вышеприведенного наименования) *patres diaconiarum, capita regionum*, а в 6-м каноне римского собора при папе Сильвестре (314—335 г.) прямо титулованы „кардиналами“. Эти кардиналы-диаконы по недельной чреде присутствовали при священнослужении папы в Латеранской базилике Спасителя, состояли членами римского пресвитериума и председательствовали на соборах областного их клира.

История кардиналов-пресвитеров дает первое более или менее определенное известие от второй половины II в., — известие о том, что папа Гигин (139—142 г.) в каждом „титуле“ учредил многих пресвитеров и клириков, присвоив пресвитеру начальнику „титула“ название *cardinalis*. Римские „титулы“, бывшие первоначально частными домашними церквями, со II в. в виду возрастания христианской общины в Риме стали, в количестве 25, крещальными церквями (*ecclesiae baptismales*), — соответственно чему Рим был разделен на 25 крещальных округов. Другое важное, идущее от древности, известие о кардиналах-пресвитерах относится к 384 г., когда папа Марцелл (Маркелл) для крещения обращающихся в христианство и для погребения мучеников устроил 25 „титулов“ в Риме на подобие диоцезов (*quasi diocoeses*); так как городские „титулы“ существовали и раньше, то нового в этом известии то, что „титулы“, *quasi*-диоцезы, должны были заключать в себе значительный округ приходских церквей, находившихся в окрестностях римских. Эти округа церквей, зависевшие от „кардинальских титулов“, при папе Александре III (1159—1181 г.) стали обозначаться термином „кардиналии“ (*cardinaliae*). Кардиналы-пресвитеры, начальники „титулов“, состояли членами римского пресвитериума, в великие праздники вместе с прочими кардиналами принимали обязательно участие в священнослужении папы в Латеранской церкви и со времени распоряжения папы

Симилиция (468—483 г.) до времен папы Гонория II (1124 г.) совершали очередное служение по неделе в так называемых патриархальных церквях (св. Марии, св. Петра, св. Лаврентия и св. Павла). Юрисдикция кардиналов-пресвитеров в их округах подходила к епископской и была утверждена конституцией папы Иоанна VIII (872—882 г.) „de jure cardinalium» и особенно папы Гонория III („His quae“... 1216 г.), который спор между „кардиналами“ титула Лаврентия и клириками подчиненных этому титулу церквей решил в том смысле, что последние обязаны слушаться своих кардиналов-пресвитеров на словах и на деле обязаны подчиняться налагаемым от них исправительным и карательным мерам.

Что касается кардиналов-епископов, то первое определенное упоминание о них падает на довольно позднее время — папы Стефана IV, который в 817 г., как передает Liber pontificalis, распорядился, чтобы 7 кардиналов-епископов совершали по недельной чреде мессы в Латеранской церкви, а в великие праздники участвовали бы там в священнослужении все. По документам XI в., кардиналами были епископы Остии, Албании, Порто, Сильвы-Кандиды, Пренесте, Сабинума и Тускулума. Несомненно, что „римские епископы“ (епископы отдельных близ Рима лежащих церквей в собственно папском диоцезе) издавна принимали живое участие в совете и в выборе папы и исполняли миссию его легатов; но, так сказать, постоянных помощников папы из числа епископов уже к VIII в. установилось только семь, которые с этого времени стали называться *episcopi cardinales Romanae sedis*, *episcopi collaterales*, *episcopi Romanae ecclesiae*, или *episcopi curiae*. Кардиналы-епископы были членами римского пресвитериума и ввели свои диоцезы, которые состояли из некоторых городских римских и подгородних приходских церквей, не находившихся в зависимости от кардинальских титулов.

Второй период истории кардинальства можно начать со времени избирательного декрета папы Николая II (1059 г.), который только кардиналам предоставил право выбора папы. Вскоре титул кардинала запрещено было носить клирикам провинциальных церквей²⁷. Кардиналам постепенно предоставлены были почетные атрибуты и инсигнии. Либеральное рассуждение на 40-м заседании Констанского собора о бесполезности и тягостности „сословия» кардиналов, при том же не учрежденного ни Апостолами, ни соборами, не было поддержано тогдашними богословами; апологетами кардинальства оказались даже свободомыслящие ученые того времени И. Герсон и Петр де-Аллиако. К возвышению кардинальства послужили и особые условия избрания в кардиналы, выработанные и установленные папою Львом X в 1513 г., Тридентским собором, а потом специальным декретом папы Сикста V (1585—1590 г.). От кандидата кардинальства требуются те же качества, что и от кандидата в епископы, за исключением следующего: кардинал-диакон не должен быть моложе 22 лет (для получения епископского сана требуется другой возраст); рожденные вне законного брака — даже в том случае, если они чрез последовавший затем брак родителей будут признаны по законам римской церкви законнорожденными и, таким образом, не лишаются права на занятие епископской кафедры, — даже и в этом случае все равно не могут быть кардиналами; кандидат кардинальства, состоявший в законном браке, не должен иметь ни детей, ни внуков; у него не должно быть среди кардиналов близкого (до второй степени) родственника. Чин наречения в кардинальский сан, употребляемый теперь, окончательно редактирован в XII — XIII в.; изложен он в *Ordo Romanus* Канетана.

Новонареченные кардиналы при торжественной обстановке в Сикстинской капелле дают присягу „никогда ни задумывать, ни соглашаться, не допускать что-либо ни против величия папства, не против личности пап,... помогать в сохранении и поддержании, по мере сил своих, всего римского папства и верховных прав св. Петра“. Можно еще отметить, что иногда кардиналы назначались по рекомендации римско-католических королей и князей, для защиты церковных интересов их стран, и носили в таком случае титул *cardinalis protector nationis*. Всех

привилегий кардинальства насчитывается до 300. Папы не пренебрегали никакими маловажными по существу вещами, чтобы только возвысить и отличить своих „князей церкви“. Иннокентий IV дал им красную шляпу, Павел II пожаловал им красную камилавку и митру из шелковой камки (для торжественных процессий) и право выезжать на белой лошади с красным покрывалом и золотыми поводьями. Согласно декрету папы Урбана VIII от 1630 г., кардиналов в обращениях верующие обязаны называть „достопочтеннейшими и светлейшими“ (Reverendissimi et Eminentissimi), каковой титул до тех пор принадлежал только гофмейстеру ордена Иоаннитов и трем немецким курфюрстам. Кардиналы имеют трон в своей собственной церкви, известный установленный для них экипаж и горб, носят золотое кольцо с сапфиром на руке и пр. Внешним знакам почета соответствует и высокое положение кардиналов в иерархической лестнице, достигнутое ими постепенно. Первоначально преимущество первостояния при совершении богослужения определялось степенью священства; только на соборах, являясь представителями папы, кардиналы имели преимущество пред всеми епископами. Уже в сравнительно позднее время избирательный декрет папы Николая II (1059 г.), соборы Клермонский (1095 г.), Лионский (1245 г., при папе Иннокентия IV) окончательно установили и подтвердили право первостояния кардиналов независимо от степени священства пред епископами. Но в римских уставах XIV-XV в. заметны еще некоторые следы древней богослужебной практики: „патриархам“ указывается в них место между кардиналами-епископами. Со времени же папы Евгения IV (1431—1447 г.) и до наших дней кардиналы-диаконы стоят выше „патриархов“. Особые преимущества кардиналов при священнослужении папы наглядно выражаются в том, что они целуют (в известный момент) руку папы, тогда как „патриархи“, митрополиты и епископы целуют его колено. Если случится участвовать в торжественных процессиях правоверным государям, то император должен занимать место среди старших кардиналов-епископов, а король — позади их. Папы заботились об особой неприкосновенности кардиналов; судьей последних был только папа. Тридентский собор и папа Сикст V (1585—1590 г.), подтвердили почти епископскую их юрисдикцию, которую, впрочем, — по причине многократных столкновений между епископами и кардиналами — вынуждены были ограничить папа Гонорий III и особенно папа Иннокентий XII (в 1691 г.): кардиналам оставлены дисциплинарная юрисдикция в их кардинальских титулах и право визитации подведомственных им церквей. Состоя при римской курии, кардиналы участвуют в годовых доходах священной коллегии (Rotulus); им принадлежит — *jus optandi* — важное право, согласно которому старшие живущие в Риме кардиналы (именно по старшинству, т. е. без различия трех классов) могут требовать (*optare*) себе освободившуюся вакансию (епископскую, пресвитерскую или диаконскую) подгороднего „кардинальского титула“, и важную обязанность „легата от ребра“ — *legatus a latere* (см. „Легаты“) — могут нести только кардиналы. Эти „князья церкви», наделенные всякими привилегиями, суть самые приближенные лица к папе, его агенты; чрез них он управляет римско-католическою церковью. Это управление сосредоточено в консистории (см. „Консистория римско-католическая“), в конгрегациях (см. „Конгрегации“), членами которых состоят исключительно кардиналы, и в различных трибуналах римской курии (см. „Курия римская“). Отметим особо важное значение кардиналов-начальников некоторых трибуналов: кардинал-епископ, президент трибунала „Пенитенциария“ (с 1744 г.), по особому полномочию папы дает индульгенции, напутствует его самого перед смертью и пр.; кардинал-продатарий, президент трибунала „Датария“, заведует канцеляриею, назначенной первоначально для приема адресованных на имя папы прошений, а теперь — да управления церковными имениями; кардинал — камергер (*cammerlengo*) заведует финансами и в случае смерти папы является местоблюстителем папского престола; кардинал — статс-секретарь отвечает за министра иностранных дел; помощником ему (с 1838 г.) служит кардинал

— статс-секретарь внутренних дел и др. Пока существовала „Церковная область“ (до 1870 г.), в руках кардиналов (особенно статс-секретаря и его помощника) сосредоточивалась и вся административно-юридическая власть в папских владениях. Но и после 1870 г. церковно-иерархическое значение кардинальства сохранилось в своей силе. Властвуя над каждым в отдельности кардиналом, папа почти бессилён против священной коллегии²⁸; последняя de facto осуществляет ту власть, которая в идее принадлежит папе.

Предложенный краткий исторический очерк кардинальства показывает, что этот институт ведёт свое начало не от Христа и не от Апостолов. Предоставление кардиналам — священникам и кардиналам-диаконам высшего положения в иерархической лестнице сравнительно с епископами (не кардиналами) приводит к тому, что последние иногда домогались получить пресвитерство в кардинальском титуле; не менее странно и то, что кардиналы-пресвитеры пользуются правом посвящения в низшие церковные должности (хиротезия), а кардиналы-диаконы совершают литургию, как пресвитеры. Такое положение вещей с большою определенностью осуждается 23-м правилом IV вселенского собора.

А. В. П — в.

Карем

Карем — город, данный в удел колену Иудину и находившийся на горах (I. [Нав. 15:48. 59](#)). В настоящее время на месте древнего Карема расположено обширное, цветущее селение *Айн-Карим*, отстоящее на два часа пути к западу от Иерусалима. В Айн-Кариме построен францисканский монастырь в честь Иоанна Крестителя, почему и самое селение называется также селением св. Иоанна. По преданию, древний Карем был именно тот город в уделе Иудином на горах, или *град Иудин в горних*, в котором Пресв. Дева Мария посетила Елисавету, мать Иоанна Предтечи, и в котором последний родился ([Лк. 1:39-44](#)).

Прот. П. Елеонский

Каринский М. И.

Каринский Мих. Ив. — философ. Сын московского священника, родившийся 4 ноября 1840 г., М. И. Каринский учился в московской Д. Семинарии и потом в московской же Дух. Академии. По окончании курса в последней [в составе XXIII-го курса: 1858—1862 гг.] четвертым магистром богословия, он был преподавателем сначала в вифанской, потом в московской Дух. Семинариях, а с 1869 по 1894 г. состоял профессором философии [с 15 августа 1869 г. по метафизике, с 13-го мая 1874 г. по кафедре истории философии] в с.-петербургской Дух. Академии. В 1880 г. за свое исследование под заглавием: „Классификация выводов“ он получил от Спб. университета степень доктора философии. Другие сочинения М. И. К-го: „Египетские иудеи“ [в „Христ. Чт.“ 18070 г., ч. II, в № 7, стр. 121—163, и в X 9, 398—461; это магистерская диссертация, об условиях происхождения которой см. у † проф. П. И. Горского-Платонова, Голос старого профессора по делу профессора А. П. Лебедева с покойным профессором о. протоиереем А. М. Иванцовым-Платоновым с приложением статьи: „Из наблюдений старого профессора“, Москва 1900, стр. 12—13], „Критический обзор последнего периода германской философии“ (Спб. 1873), „К вопросу о позитивизме“ («Прав. Обозр.» 1875), „Подложные стихи в сочинении иудейского философа Аристовула“ („Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1876), „Аполлоний Тианский“ там же 1877 г.), „Явление и действительность“ („Прав. Обозр.“ 1878), „О связи философских взглядов с физико-астрономическими в древнейший период греческой философии“ („Хр. Чтен.“ 1883 г.), „Учебники логики М. М. Троицкого“ („Журн. Мин. Нар. Пр.“ 1889 г.), „Бесконечное Анаксимандра“ (Спб. 1890), „Об истинах самоочевидных“ (Спб. 1893) и „Разногласие в школах нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных“ („Журн. Мин. Нар. Пр.“ за 1900-ые годы) — еще не оконченное.



Заслуж. ординарный профессор, доктор философии Михаил Иванович Каринский М. И. Каринский в России, бесспорно, принадлежит к философским мыслителям, какого в настоящее время наша философия может ставить в ряд с западными работниками, оставившими крупный и неизгладимый след в своей области (имею в виду главным обр. его „Классификацию

выводов“ и „Самоочевидные истины“). Как писатель, он принадлежит к числу довольно трудных (по языку); но его лекции имели большой успех и в литографированных изданиях пользовались вполне заслуженно очень широкой известностью и вне круга его учеников и слушателей; — по методу обработки своего материала они напоминают Куно Фишера. Жаль, что доселе они не появились еще в печати. За работами М. И. К-го уже установилась прочная репутация необыкновенной добросовестности в передаче и критике чужих мыслей, глубины и пронизательности анализа, осторожности и критичности в выводах. Может быть, благодаря последнему свойству ему и не удалось построить цельной философской системы; но зато все, что он сделал, носить печать полной самостоятельности, солидности и, — мне бы хотелось сказать, — бесспорности. Историческое положение философствования М. И. К-го определяется главным образом его „Обзором“ немецкой философии, где раскрываются по поводу рассматриваемых доктрин и его собственные взгляды по разным принципиальным вопросам — преимущественно — методологического свойства. Систематическое разрешение выяснившихся в „Обзоре“ и отчасти в последующих статьях задач предпринято М. И. К-им в „Классификации“ и „Самоочевидных истинах“. В общем философское учение М. И. К-го имеет вид хорошо задуманной, хотя и не законченной, себе самой верной и по своей схеме простой и естественной системы.

Постановку задач для своей философии М. И. Каринский обосновывает на тщательном критическом анализе немецких философских учений, развившихся на почве Кантовского критицизма. Этот анализ захватывает, прежде всего, фихте-гегелевское направление философии — в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля и в школе Гегеля. Затем подвергаются разбору позднейшие оригинальные попытки разрешить ту же задачу, какую взяло на себя фихтегегелевское направление: — философские системы Тренделенбурга, Лотце, Гербарта, Дробиша, полукантианцев, Шопенгауэра и Гартмана. Впоследствии к полученным здесь выводам присоединилось столь же тщательное изучение позитивизма и английской философии.

В сознании всех представителей немецкой философии XIX века результаты Кантовой философии представляют тот общий исходный пункт, с которого можно выследить развитие каждого из позднейших направлений философии и уяснить его смысл и значение. В основных результатах „Критики чистого разума“ мы имеем центр, из которого тотчас, как радиусы, начинают расходиться в различные стороны разнообразные направления последующего периода философии. Существенные результаты критической философии, — именно мысль, что чистые созерцания (пространство и время) и чистые понятия (категории и идеи) ни в каком случае не приобретаются путем того же пассивного усвоения, каким приобретается содержание знания, но составляют необходимую принадлежность познавательной способности, — эта мысль составляет общий исходный пункт всего дальнейшего движения; она представляет тот фундамент, на котором закладываются все разнообразные постройки всего дальнейшего периода. Каким образом, не отрицая этих результатов критической философии, можно было бы спасти права знания, проникнуть в сокровенную сущность вещей, как они существуют сами в себе? В этом состоит тот общий вопрос, на разрешение которого одинаково направлены усилия всех позднейших систем. Критический разбор всех этих систем дает право М. И. Каринскому утверждать, что ни одно из мировоззрений, развившихся внутри этих направлений, не имеет надлежащей прочности, не может избежать сильных возражений. Результат этот представляется ему особенно важным в виду того, что, по его мнению, существовавшими после Канта философскими направлениями исчерпаны все предположения о возможности предметного знания, которые не разрушали бы сполна критической философии, и едва ли теперь осталось место для новой, вполне оригинальной философской системы, которая оставалась бы верна основным положениям „Критики чистого разума“. Отсюда он выводит, что

на почве критической философии невозможно построить прочного мирозерцания, которое не отрицало бы возможности предметного знания. Если же так, то для философии предстоит дилемма: или воротиться к субъективизму „Критики“, отказавшись от всяких попыток перейти границы, очерченные ею для знания, или поставить в вопрос все результаты „Критики“, признать необходимость иной, новой теории знания. Таким образом, вопросом будущего становится проблема познания, от нового разрешения которой и должен зависеть вопрос о философском знании.

Теория познания, желающая достигнуть прочных результатов, должна исходить из ясного сознания того основного недостатка Кантовской гносеологии, от которого зависит обнаружившаяся в истории несостоятельность как ее самой, так и направлений, из нее развивавшихся. Основная ошибка критической философии, по мнению М. И. Каринского, состоит в том, что она признала лежащие в основе операций мысли предположения о бытии, которые должны господствовать над мыслию, служить законом для всех мыслительных отправлений. Как скоро признаны были некоторые положения в качестве необходимых предположений мысли, — основною задачею философии, искавшей предметного знания, естественно сделалось проникнуть чрез эту преграду до бытия. И бесспорно, необходимо было неимоверное напряжение мысли, чтобы различными путями достигнуть этой цели. Сам Кант должен был употребить гигантские усилия, чтобы объяснить господство этих предположений над самыми явлениями. Но, удивляясь изумительной находчивости мысли, старавшейся объяснить господство „законов мысли“ то над миром явлений, то над миром реального бытия, не менее нужно удивляться и тому, что вовсе не задалась вопросом о действительной силе этих „законов мысли“ над самой мыслию. Человек привыкает говорить о необъяснимых далее физических законах тел, механических законах движения, химических законах сродства и пр.; а потому для него нисколько не кажется странным принять существование некоторых необъяснимых далее законов мысли, не доказанных (по их сущности) предположений о бытии, которым безмолвно и без всяких рассуждений должно подчиняться мышление. А между тем это вовсе не так просто и понятно, как кажется с первого взгляда. Мысль есть вечное стремление к свету, вечный позыв понять темное и необъясненное, непрерывная критика всяких, принятых без достаточного основания, мнений, настойчивый запрос о правах всякого положения на значение научной истины, деятельность, стремящаяся все сделать для себя ясным до последних оснований, насквозь прозрачным. Сказать, что эта мысль *должна* невольно признавать некоторые необъяснимые далее предположения, *должна безусловно подчиняться им*, — это значит сказать, что она *должна* перестать быть мыслию, как скоро встречается с этими предположениями.

Сам М. И. Каринский к построению своей теории познания хочет приступить, исходя из следующей чрезвычайно простой, естественной и бесспорной мысли, раскрываемой в предисловии к „Классификации“, а также и к „Самоочевидным истинам“. Познавательною формой является суждение, а формою убеждения в истине известного суждения является вывод его из известных посылок. Следовательно, задачею гносеологии, имеющей своим главным предметом условия достоверности познания, должно быть изучение правильных форм вывода и тех последних посылок всякого знания, которые нужно признать „истинами самоочевидными“, ни откуда не выводимыми, недоказуемыми и тем не менее достоверными. Первая часть этой задачи, казалось бы, намечается только ради методологической полноты и наглядности в постановке проблемы, а не потому, чтобы над нею надо было серьезно и много работать: — уже со времени, по меньшей мере, Канта, а на самом деле гораздо раньше, стало общим местом положение, что формальная логика есть настолько прочно установленная и хорошо разработанная дисциплина, что здесь возможны только незначительные и несущественные

дополнение и улучшения. Можно было ожидать, что М. И. Каринский, ограничившись только указанием на значение теории выводов, перейдет прямо к исследованию о последних посылках знания. Но, по-видимому, не во вкусе этого самостоятельного и привыкшего строить только на им самим заложенных основаниях мыслителя было — в таком важном и ответственном деле, как создание теории знания, признать что-либо уже окончательно сделанным. Он берется за пересмотр теории выводов, главным вопросом которой, по его мнению, является их классификация, и приходит к ценным и плодотворным, — может быть, впрочем, не столько для гносеологии, сколько собственно для самой логики, — результатам. „Классификация выводов“ является капитальным трудом в логической литературе, выдающимся по оригинальности замысла, по новизне и простоте общей точки зрения, по мастерству обработки и по солидности достигнутых результатов. Таким образом, в системе М. И. К-го труд его по логике занимает вполне естественное место, будучи, — помимо своего общенаучного значения, — органически связан с его дальнейшими, чисто гносеологическими исследованиями.

Суждений, которые не нуждаются ни в каком доказательстве, или так наз. аксиом, очень немного. Суждений, которые служат простым, точным выражением наблюдаемых фактов, правда, бесчисленное множество; но они редко входят в системы наук в качестве научных положений; по большей части они служат только посылками для вывода научных истин. Почти все содержание знания составляют истины выводные, так что вывод можно по справедливости назвать тою формой нашего убеждения в истине, которая всего чаще применяется в науке. Постоянно также пользуемся мы им и в жизни. Отсюда попятно, почему логика с самого начала своего существования всегда ставила своего существенною задачей обозреть разнообразные формы выводов, которыми пользуется человек в науке и жизни. Успела ли она разрешить эту задачу? Дает ли она полную и правильную классификацию выводов? На этот вопрос М. И. К-ский отвечает отрицательно, что и дает ему основание подвергнуть вопрос пересмотру.

Наиболее острую противоположность в учении о формулах выводов со времени Бэкона представляли, с одной стороны, взгляды слишком односторонних приверженцев учения об индукции, с другой, — взгляды тех, которые нормальным типом вывода признавали вывод от общего к частному (силлогизм). Те и другие системы логики, как считающие силлогизм за вывод, так и отрицающие значение его как вывода, имеют свои крупные и существенные недостатки. Главные из таковых состоят в том, что, с одной стороны, противоположность дедуктивных и индуктивных выводов в некоторых случаях становится совершенно неуловимою (— это, напр., надо сказать о 3-ей фигуре силлогизма —), а с другой, — некоторые выводы только насильственно могут быть втиснуты в традиционные формулы. Сам М. И. К-ский в основу своей классификации берет определение вывода, как перенесение одного из основных элементов суждения на соответствующее место в другом суждении. Основными элементами суждения являются субъект и предикат. Отсюда два класса выводов: выводы, основывающиеся на сличении субъектов и состоящие в перенесении предиката с одного субъекта на другой, и — выводы, основывающиеся на сличении предикатов и состоящие в перенесении субъектов. Под эту схему подходят все так наз. дедуктивные и индуктивные выводы и по ней весьма естественно располагаются и такие выводы, которые, как сказано, в традиционные формулы могут втискиваться лишь насильственно. Нам нет нужды входить в детали этой оригинальной теории. Заметим только, что ничего подобного рассматриваемой работе М. И. К-го давно уже не создавалось и в западной логической литературе. Книга его имеет право оставаться в истории логики памятником произведенного переворота в воззрениях на один из важнейших вопросов этой науки.

Свое широко задуманное и доселе еще не оконченное гносеологическое исследование (о самоочевидных истинах) М. И. К-ский ставит в связь с потребностями той же теории

доказательства, в интересах которой предпринимался им и пересмотр классификации выводов. Всякое доказательство какой угодно мысли, рассматриваемое с логической точки зрения, есть вывод этой мысли из других мыслей, принимаемых за истинные. Несомненно, что мысли доказывающие, или, как их обыкновенно называют, посылки сами могут требовать доказательства и выводиться из других мыслей; эти другие мысли также в свою очередь, если вызывают сомнение, могут сделаться предметом доказательства и т. п. Однако этот процесс доказательства посылок, очевидно, не может идти в бесконечность, иначе не могло бы состояться доказательство ни одной истины, так как состоятельность его предполагает, что твердо установлены все посылки, из которых эта истина выводится. Поэтому самая возможность доказывать истины неизбежно предполагает существование истин, не нуждающихся в доказательстве, достоверных без доказательства. Решить, в чем заключается право их на эту достоверность, и составляет одну из задач (собственно гносеологическую) теория доказательства.

Но в вопросе о том, нужно ли признавать последними посылками знания, имеющими совершенно особое исключительное право на достоверность, самые общие положения, называемые истинами самоочевидными и лежащие в основании наук, каковы, напр., аксиомы математики, закон причинности и др., мы встречаемся с двумя диаметрально противоположными решениями. Кант и новейшие эмпирики — вот представители этих противоположных направлений философской мысли. Понятно, что попытке собственного решения вопроса М. И. Каринский должен был предпослать тщательный критический разбор названных учений. Это он и делает в „Самоочевидных истинах и в печатающихся доселе статьях в „Журн. Мин. Нар. Просв.“. Положительное решение еще впереди, и надо надеяться, что почтенный философ успеет поведать его миру.

Критический разбор Кантовой гносеологии, которую М. И. Каринский признает не только недостаточно критичною, но и прямо догматическою как по постановке своей задачи, так и по деталям ее разработки, принадлежит к числу самых замечательных вещей, какие когда-либо писались о Канте. В русской философской литературе появление этой работы произвело шум и даже вызвало полемику [проф. Александра Ивановича Введенского в „Вопр. фил. и псих.“ 1894 г., № 25, стр. 621—660: О Канте и действительном и воображаемом; 1895 г., № 29, стр. 430—477: Учение Канта о смене душевных явлений, — обе статьи против „Истин самоочевидных»; см. ответные статьи М. И. Карпаского там же 1895 г., № 26, стр. 20—46; № 27, стр. 242—273; № 28, стр. 314—360].

П. Тихомиров

Кариафиарим

Кариафиарим („город лесов»), или, что́ то же, Кириаф-Ваал, Кириаф-Иарим (И. [Нав. 15:60. 18, 14](#)), Кириаф (И. [Нав. 18:28](#)), Ваал (И. [Нав. 15:9](#)), Вар Иудин ([2 Цар. 6:2](#)), — один из городов западной части Палестины. Во время завоевания земли обетованной он находился в союзе с Гаваоном (И. [Нав. 9:17](#)), а при ее разделении достался колену Иудину (И. [Нав. 15:60](#)), хотя иногда и причисляется к Вениаминову (И. [Нав. 18:28](#)). В период судей в Кариафиариме находился ковчег завета, по возвращении от филистимлян, пока не был перенесен Давидом в Иерусалим ([1 Цар. 6:21. 7, 1-2. 2 Цар. 6:2-3. 1 Пар. 13:5-6. 2 Пар. 1:4](#)). Из Кариафиарима происходил пророк Урия, современник пр. Иеремии, убитый Иоакимом на смелые обличения ([Иер. 28:20](#) сл.). По возвращении иудеев из вавилонского плена город был заселен ([1 Езд. 2:25. Неем. 7:29](#)) и во времена Евсевия и бл. Иеронима был известен под своим библейским названием. По их словам, он находился в 9 или 10 римских милях расстояния от Иерусалима на запад к Лидде. В настоящее время древний Кариафиарим уже не существует, но его полагают в селение Кариаф-ель-Енаб, лежащем к северо-западу от Иерусалима. В XII в. в Кариафиариме была построена крестonosцами церковь, превращенная с XVI в. в конюшню.

Свящ. А. Петровский

Карион, преподобный инок египетский

Карион, преподобный инок египетский неизвестного времени [начала IV-го века?]. Оставив жену и двух детей, он ушел в скит и принял пострижение. Во время голода в Египте жена его с сыном Захарию и дочерью пришла к нему в скит и через реку вела с ним следующий разговор. — „Вот ты монах, а теперь голод в Египте; кто же будет кормить детей твоих?“ — „Пришли их мне“. Жена переправила к нему Захарию. — „Ты возьми себе дочь, а я возьму сына“, закончил свой разговор преподобный. Карион воспитывал Захарию в монастыре, и вся братия знала, что мальчик — сын Кариона. Впрочем, позже монахи возроптали по поводу пребывания в ските Захарии. Тогда Карион сказал сыну: „Уйди отсюда: видишь, отцы ропщут«. Сын на это заметил: „все знают, что я — твой сын“. Итак, отец с сыном отправились в Фиваиду и там остановились ненадолго в одной келлии. Когда и здесь начался ропот, они снова вернулись в скит. Однако ропот не унимался. Тогда Захария погрузился в озеро до ноздрей и вышел из воды настолько больным, что его едва узнал и отец. Во время приобщения св. Таин Захария открылся св. пресвитеру Исидору, который произнес: „чадо, в прошлую неделю ты причащался, как человек, ныне же приступаешь ко св. Таинству, как ангел“. Перед своею кончиною Карион сказал братии: хотя я и перенес плотских трудов более, нежели Захария, однако я не дошел в меру моего сына, — ради его смирения и молчания. После кончины Кариона старец Моисей засвидетельствовал, что сошел Дух Святой на Захарию. Последний, наступив на свой куколь, произнес: если человек не сотрется таким образом, то не может быть монахом. Перед кончиною Захарии Моисей спросил его: „что ты видишь?“ Захария в свою очередь спросил его: „не лучше ли молчать, отче?“ И старец согласился, что лучше молчать. При кончине Захария авва Исидор заметил ему: „веселися, чадо мое Захарие, ибо тебе открылись врата царства небесного“. Захария был положен отцами в ските. *Память Кариона и Захарии 5 декабря.*

Хр. Лопарев

Карион (Истомин), иеромонах

Карион (*Истомин*), иеромонах Чудова монастыря, скончался не ранее сентября 1717 г. Он родился, приблизительно, в конце четвертого десятилетия XVII века в городе Курске от незнатных родителей. На основании того, что мать Кариона Евдокия и другие члены фамилии Истоминых (Ипполит, Феофан) ушли в монастырь, можно заключить, что Карион подрастал в религиозной семье. Свое образование он довершил в Москве, — по всей вероятности, — сначала в Спасской и Патриаршей школах, а потом гораздо позднее, — с приездом братьев Лихудов в 1686 г., — в Славяно-греко-латинской Академии. Довольно рано он принял монашество (когда и где, — точно неизвестно) и в первое время нуждался в сторонних увещаниях не оставлять принятого им на себя ангельского звания²⁹. С 1679 г. началась служба Кариона на книжном печатном дворе сначала в низшей должности книжного писца о чтеца, с которою он соединял должность учителя греческого языка в типографской школе³⁰. 4-го марта 1682 г. указом государя Карион был назначен справщиком печатного двора; в это время он имел сан иеродиакона, и годовой оклад его жалованья равнялся 40 руб. Выступив на литературное поприще, Карион обратил на себя внимание патриарха (Иоакима), который стал давать ему разные поручения (преимущественно по письменной части) и увеличил оклад его жалованья к 1684 г. до 60 руб. Особое доверие патриарха к Кариону выразилось в том, что последнего вместе с игуменом Игнатием Иоаким 31 декабря 1684 г. послал вести следствие над смоленским владыкою Симеоном. В 1689 г., — приблизительно за год до своей смерти, — Иоаким успел сделать своего секретаря иеромонахом. Но в том же году Кариона постигло серьезное испытание: по подозрению в соучастии с Феодором Шакловитым и Сильвестром Медведевым, который приходился ему родственником, он временно (с 11 декабря 1689 г. по июль 1690 г.) был удален с печатного двора. По смерти Иоакима († 17 марта 1690 г.), Карион сумел еще более приблизиться к новому патриарху (с 24 августа 1690 г.), Адриану, который должен был хорошо знать Кариона, как бывший настоятель Чудова монастыря. На основании сохранившихся в черновых бумагах Кариона списков с грамот и писем, писанных им от лица патр. Адриана, и на основании помещенных там же копий с писем к Адриану царя Петра и других, мы, не рискуя ошибиться, можем судить, что Карион и при новом патриархе играл роль секретаря или делопроизводителя. Конечно, Карион старался поддержать и усилить расположение к себе патриарха и каждый праздник писал ему прозаическое или стихотворное поздравление. Характерно, что патриарх поручил Кариону написать для него духовное завещание (Сборн. Чуд. мон. № 99/301, л. 294—300). При такой своей близости к патриарху, Карион Истомин имел обширное знакомство в духовном мире и приобрел дружбу многих иерархов, которые ценили его почтительность, сердечность, обилие и разнообразие знаний. Он был, напр., в дружественных отношениях с митрополитом казанским и свияжским Маркеллом, с митроп. киевским Варлаамом и с ростовским св. Димитрием. Последний, при писании Четых-Миней возымев нужду в какой-то справке, пишет монаху Феологу: „А о чем совета прошу, о том подумай с благоразумными, якоже с пречестнейшим господином Карионом и с господином Феодором Поликарповым, им же низко челом (бью)“ (Св. Димитрий, митрополит Ростовский, Москва 1849, стр. 49—50). А вот отрывок из стихотворного письма Кариона к св. Димитрию, свидетельствующий о самых дружественных между ними отношениях: „Не видехомся давно уже право. Живи много лет во Господе здраво... В любви кланяемся“ (Сборн. Чуд. мон. № 100/302, л. 244). Пользуясь благоволением патриарха и приобретая обширные знакомства в духовном мире, честолюбивый и даровитый монах упорно в то же время старался снискать себе расположение у всех членов многочисленного царского семейства и писал каждому „по потребе

их“ (на дни рождения, тезоименитства, венчания, погребения и пр.); можно даже думать, что он особенно добивался чести быть учителем царевича Алексея Петровича (см. у С. Н. Брайловского, Один из пестрых XVII столетия, стр. 72—76). Подношением сочинений, писанием надгробных эпитафий (или, — по выражению самого Кариона, — стихов „на гроб“) и оказанием других услуг Карион приобрел обширные знакомства в среде разного рода служилых людей. При таких связях, знания и разносторонняя деятельность Кариона должны были встретить справедливую оценку и награду³¹. 4 марта 1698 г. патриарх назначил Кариона Истомина начальником печатного двора с годовым вознаграждением в 100 р., кроме особых доходов, напр., за услуги патриарху (см. хотя бы расходн. книги печатн. двора, хранящ. в библ. Синод. типогр. за 207 г., № 99, л. 2). Эту многотрудную должность³² Карион исполнял недолго: лишившись в 1700 г. своего покровителя-патриарха, он должен был 15 ноября 1701 г., по указу царя Петра Алексеевича, уступить место начальника типографии Феодору Поликарпову. Петр I видимо не благоволил, да и не мог с доверием относиться к монаху, который был родственником Сильвестра Медведева, панегиристом царевны Софьи (Брайловский, стр. 68) и доверенным лицом последнего всероссийского патриарха, при том же, как кажется, разделявшим его взгляды об отношении к иностранцам³³. Карион Истомин продолжал оставаться в тени до 1712 г., когда он по просьбе митрополита Иова был послан в Новгород в помощь братьям Лихудам, обучавшим новгородское юношество и занимавшимся переводом книг с греческого и латинского языков на русский. О деятельности Кариона в Новгороде достоверных сведений нет. В сентябре 1717 г. мы застаем его в Чудовом монастыре, где им в это время было еще написано слово об иконах Оковецких (Строев, Библиологический словарь, изданный Бычковым, Спб. 1882, стр. 164). Теперь обратимся к сочинениям Кариона³⁴. До нас дошли (на л. 308—343 (353)³⁵ Сборн. Чуд. мон. № 99/301) отрывки катехизиса Кариона, изложенные, впрочем, не в форме вопросно-ответной и представляющие собою смесь стихов и прозы: В первом отделе излагается учение о Боге и Св. Троице (при чем Карион прибегает к сравнению с солнцем, в котором три „лица“: круг, луч и свет) и учение о каждом лице Св. Троицы отдельно. Во втором отделе излагаются 10 заповедей Моисея и противопоставляется учение Христа закону ветхозаветному. В третьем отделе говорится о семи таинствах, в четвертом — о семи основных грехах и в пятом — о 141 добродетелях (семи духовных и семи телесных)³⁶. Катехизис предназначался, по-видимому, для школьного употребления (Брайловский, стр. 232) и, как школьное руководство, имел своими достоинствами краткость и ясность. Из богословских сочинений Кариона упомянем „Имя новое“ (т. е. имя Иисуса Христа), написанное в 1687 г. и посвященное патриарху Иоакиму (рук. Синод. библ. № 265, по ст. кат. № 471), сочинение, направленное против кальвинистов и лютеран, отрицающих архиерейство (Сборн. Чуд. мон. № 99/301, л. 92—101), и неоконченную пасхалию (ibid. л. 106—116). Проповеди Кариона дошли до нас в сборнике, который озаглавлен автором именем „Веселиил“ (Сборн. Чуд. мон. № 98/300, л. 1—147), и частью отдельно от „Веселиила“ (№ 98/300, л. 170—256, 513—532; № 99/301, л. 70—91, 265—271; № 100/302, л. 142, 236). Слова большею частью написаны на тексты Свящ. Писания; некоторые приурочены к праздникам; излагаются вообще в них обязанности христианина. Кроме книг библейских, Карион Истомин в подтверждение своих мыслей приводит свидетельства из отцов церкви (что показывает его „ученость“); но кроме того он прибегает изредка к разным „историям“ и баснословным рассказам (напр., о карфагенском жителе Псафоне). Хотя Карион Истомин следовал теории и образцам западнорусских схоластиков, но не чуждался и современной ему действительности: обличал непочитание церковных учителей и родителей, пьянство, безверие и др. пороки, с грустью отмечал пьянство священников и советовал им заняться учительством. Нужно заметить, что

некоторые проповеди Кариона Истомина, как видно из приписок к ним, произносились в присутствии великих государей и даже самим патриархом; понятно, что Карион Истомин использовал некоторые темы, так сказать, историко-общественного характера и написал слова по поводу первого и второго крымских походов, по поводу усмирения стрелецкого бунта 1698 г. и по поводу заключенного в 1700 г. о турками перемирия. Карион написал еще сочинение против раскольников, которое можно также считать проповедью и которое содержит несколько интересных исторических подробностей (Брайловский, стр. 245—247). Остается сказать о других трудах Кариона. Ему, но всей вероятности (Брайловский, стр. 318—323), принадлежат записки о стрелецком бунте, отредактированные, впрочем, Сильвестром Медведевым, озаглавленные автором „Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся, во гражданстве“. „Созерцание“ считается драгоценным источником для истории царствования Петра I (издано г. Прозоровским в 1894 г.); Кариону же Истомину приписывается и „Летописец великие земли Российские... из древних ветхих и продолженный до 1705 г.“ (Из этого летописца на страницах „Памятников Древней Письмен.“ г. VII за 1881 г. † архимандритом Леонидом Кавелиным напечатан „Чин поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича“). В виду того, что по большей части сочинения Кариона Истомина оставались рукописными и имели ограниченный круг читателей, не лишне указать на принадлежащую ему „Службу и житие св. Иоанна Воина“, выдержавшую 6 изданий (первое — 1695 г., последнее — Москва 1762). Много произведений Кариона Истомина написано силлабическими стихами. Таковы: 1) Отрывки из наставления детям, как держать себя (Сборн. Чуд. мон. № 100/302, л. 49), названные одним исследователем „Домостроем XVII в.“ (см. у Брайловского, стр. 261 sgg.); книга Едем (№ 98/300, л. 279 — обор. л. 283), заключающая в себе краткую евангельскую историю с добавлением апокрифического характера и имеющая целью дать объяснение к иконам; 3) книга Вразумление (№ 99/301, л. 172 — об. л. 178), поднесенная царю Петру Алексеевичу в 1683 г. и содержащая разные наставления; 4) книга Стамна духоносная (№ 100/302, л. 77), состоящая из отдельных стихотворений в честь святых; 5) акафисты, молебны и моления некоторым святым, стихи на праздники, стихи о чудотворцах, мучениках и мученицах, надписи на различных религиозных предметах, поздравительные и похвальные стихотворения, обращенные к разным лицам из царской фамилии, стихи „на гроб“ и другого содержания стихотворения. Из педагогических трудов Карионом Истоминим написаны: 1) рукописный Малый букварь 1692—1693³⁷ г. с рисунками; 2) печатный Малый букварь, изданный дважды в течение одного 1694 г.³⁸, имеющий некоторые, иногда довольно значительные, отличия от предыдущего; 3) Большой букварь, изданный в Москве в 1696 г. и 4) Полис си есть град царства небесного (Сборн. Чуд. мон. № 100/302, л. 17—25 и об, л. 26)³⁹. Кроме оригинальных произведений, Кариону принадлежит довольно свободный перевод книги Юлия Фронтинуса Stragematicon — О случаях военных (Библ. Моск. Гл. Арх. М. И. Д., № 257/462)⁴⁰.

Личность Кариона Истомина замечательна в том отношении, что он был одним из даровитых людей своего времени, подготовивших эпоху преобразований Петра I своим стремлением и заботами о просвещении. Пусть в виршах Кариона мы не видим поэтического таланта: — он шел по стопам Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева, решив сделаться придворным стихотворцем. Нельзя назвать его вполне самостоятельным и оригинальным и в области проповеднической, хотя здесь выгодно отличает его от ближайших предшественников простота плана. Для нас важно то, что он не затворился в своей келье от жизни, ратовал за просвещение и настаивал на необходимости ввести в России свободную и совершенную науку (Сборн. Чуд. мон. № 99/301, обор. л. 12). Карион Истомин не ограничился одними пожеланиями, но и своим трудом послужил делу просвещения, сколько мог, издав буквари и сделав попытку изложения правил орфографии в Малой грамматике, если только она ему

принадлежит. Характерно для букварей Кариона Истомина то, что в них есть некоторое осуществление принципа наглядности с целью облегчить усвоение грамоты учащемуся юношеству и что они одинаково предназначены для мальчиков и для девочек. Карион Истомин видимо признавал необходимость более гуманных воспитательных приемов, чем те, которые употреблялись в его время: для родителей, не желающих „давать ран“ своим детям, он рекомендовал в качестве воспитательного средства вместо „ударений“ — поклоны. Но при всех своих симпатиях к просвещению и прогрессу, Карион Истомин крепко держался за традиции православной церкви. В его сочинениях нравственно-религиозный элемент все-таки преобладает над общественно-практическим, который он старался примирить и совместить с первым. В Полисе Карион Истомин пытался охватить всю современную ему науку, как духовную, так и светскую. Конечно, ученость его была далеко не глубокая и характер имела чисто компилятивный, а по разнообразию тем, на которые писал Карион, его можно назвать энциклопедистом своего времени. Как в представителе переходной эпохи, в нем нет резко обозначенных черт: не был он бойцом и видным вожаком какой-либо партии. Мы видели, что некоторое влияние имел на него Сильвестр Медведев; но, с другой стороны, он учился и у братьев Лихудов. Так как Карион не принадлежал ни к партии „западников“, ни к партии „восточников“, то это дало повод г. Брайловскому отнести его к числу „пестрых“. Навсегда останется памятною удивительная любовь к просвещению этого „пестрого“ чудовского иеромонаха, личного секретаря последних двух всероссийских патриархов, труженика печатного дела, педагога и писателя Кариона Истомина.

А. В. Попов

Карион (*Заблонский* или, по „Спискам иерархов“ Строева, *Зауханский*), архимандрит Симонова монастыря, скончался 28 октября 1703 г. О нем есть заметка Кариона Истомина в Сборн. Чуд. монаст. № 300, л. 461: „И в Симонов поставили (— 17 января 1697 г., как нужно думать по связи речи, так как выше говорится о поставлении других лиц, имевшем место именно в указанное число —) архиереи же Кариона Заблонского во архимандриты“. С. Н. Брайловский (Один из пестрых XVII-го столетия, Спб. 1902, стр. 4) отождествляет Кариона Заблонского с Карионом Истоминым, приписывая последнему „Малую грамматику“ (в Импер. Эрмит. № 89), которая имеет подпись автора: иеромонах Карион „Заулонский иди Заболонский“ (так читает г. Брайловский) или „Зауменский“ (по чтению г. Пекарского). Но автором Малой грамматики, писанной около 1696 г. (см. Брайловский *ibid.*, стр. 302, прим. 2), мог быть иеромонах Карион Заблонский, как лицо отдельное от Кариона Истомина (ср. С. О. Долгов, в рецензии на сочинение С. Брайловского в „Отчете о 37-м присуждении нагр. гр. Уварова“, стр. 253), сделавшийся архимандритом только в 1697 г., человек, получивший, по нашему мнению, солидное образование, так как скорее к нему мы склонны отнести те биографические данные, которые И. А. Шляпкин относит к Кариону Истомину в „Дополнительных данных к биографии Кариона Истомина“ (в приложении к его сочин. „Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709)“, Спб. 1891, стр. 76—80). Уже С. Н. Брайловский указал на эту ошибку (в „Журн. Мин. Нар. Пр.“ 1891 г., № 8 — август, — стр. 434—437 и Один из пестрых XVII-го столетия, стр. XXIX), сказав, что И. А. Шляпкин смешивает двух Карионов и что его „данные“ отчасти: относятся к биографии другого Кариона (не Истомина). Вот сообщаемые г. Шляпкиным сведения, относящиеся к биографии другого Кариона (не Истомина)⁴¹. Сын диакона в монастыре Покрова Пресв. Богородицы Добрине, родившийся в конце 50-х годов XVII в., Карион (не Истомин) лишился отца в раннем возрасте (ок. 1660 г.) и, достигнув лет 20-ти, привял монашество в том же монастыре Добрине. В 1681 г. он по указу патриарха был послан в Киев для изучения философских наук. В Киеве в Братском монастыре он был поставлен в иеромонахи архиепископом черниговским Лазарем Барановичем. В 1690 г., изучив философию, он явился в Москву; здесь он представлялся и говорил орацию великим государям и получил от них подарок. И только. Куда же мог деваться Карион-„философ“, сделавшийся известным при дворе? Не он ли, после 7-летнего пребывания — искуса в Чудовом монастыре, обратив на себя внимание властей предназначенной им для царевича Малой грамматикой, поставлен был 17 января 1697 г. архимандритом Симонова монастыря.

Как бы то ни было, но Карион Истомин не мог быть архимандритом Симонова монастыря. Важно то обстоятельство, что сам Карион Истомин в позднейших сочинениях (писанных после 17 января 1697 г.), а равно и патриарший указ от 4 марта 1698 (см. у Брайловского, Один из пестрых XVII столетия, стр. 37) и царский указ от 15 ноября 1701 г. (*ibid.*, стр. 38) именуют его иеромонахом. Карион Истомин никогда не забывает проставить свою фамилию (что, как известно, для монаха не обязательно), очевидно, — для отличия от другого или других Карионов. И если указанные биографические сведения не могут быть отнесены к личности архимандрита Симонова монастыря Кариона Заблонского, то во всяком случае последний отдельное лицо от иеромонаха Кариона Истомина, служившего на печатном дворе. Архимандрит Симонова монастыря Карион показан в „Списках иерархов“ Строева умершим 28 октября 1703 г., что совпадает с надписью в притворе соборного храма Симонова монастыря (см. рецензию С. Долгова в Отчете о 37-м присуждении наград гр. Уварова, Спб. 1897, в

„Записк. Импер. Акад. Наук по ист.-филол. Отдел.“ т. II, X 1, стр. 237—238).
А. В. П-в

Карион

Карион, архимандрит калужского Лаврентьева монастыря (с 1698 г.), в „Азбучном указателе имен русских деятелей“ (ч. 1, стр. 380, в „Сборнике Импер. русск. истор. общества“, Спб. 1887) смешанный с Карионом Истоминым, умер 26 января 1722 г. О нем в „Описании документов и дел, хранящихся в архиве Свят. Правительствующего Синода“ (т. И, стр. CCLXVIII), помещен документ, в котором, между прочим, читается: „да он же судия охранил и укрыл важного раскольника и укрывателя, и оберегателя, и во всем потатчика раскольнического, калужского архимандрита Кариона, который в том городе больше 20 лет чинил соблазн и противность церкви святой“ (см. С. О. Долгова в Отчете о 37-м присуждении наград гр. Уварова, Спб. 1897, в „Записках Импер. Акад. Наук по историко-филолог. отдел.“, т. II, № 1, стр. 238).

А. В. П-в

Кария

Кария. Карию в древности называли область, занимавшую юго-западный угол Малой Азии. С юга и запада Кария была омываема Средиземным морем, на севере граничила с Лидией, на востоке с Фригиею, Памфилией и Ликией; ее населяло племя, принадлежавшее, вместе с родственными ему лидийцами, к семитской группе. Карийцы, храбрые и воинственные, но в то же время грубые и вероломные, занимались военной службой по найму и были склонны к пиратству. В историческое время они боролись с греками за свою самостоятельность, однако могли отстоять лишь внутреннюю малодоступную часть своей страны; а долину реки Меандра, впадающей в Средиземное море, и прибрежную полосу с запада, от Ефеса до Милета, захватили ионяне, дорийцам достались, завоеванные ими, южные и юго-западные берега. Во время цветущего состояния лидийского царства, карийцы находились в зависимости от этого царства; затем они последовательно зависели от царства персидского и царства Селевкидов. Наконец, в 129 году до р. Хр. Кария была включена в состав римской провинции „Асии“. [1 Макк. 15:15-23](#) повествует, что римский сенат отправил послание, благоприятное иудеям и запрещающее причинять им какое-либо зло, в различные страны и местности, в том числе и в Карию (ст. 23)⁴². Это потому, что в некоторых ионийских городах, основанных в Карию, напр., в Милете и Магнезии на р. Меандре, существовали колонии иудеев [но возможно полагать, что это постановление сената было около 47 г. до р. Хр.: см. Иосиф. Флав. Древности 14, 8: б и ср. Н. Willrich, *Juden und Griechen*, 8. 71 сл.].

Прот. П. Елеонский

Каркая

Каркая

Каркая — местность на южной границе Палестины и, — вместе, — колена Иудина, упоминаемая у И. [Нав. 15:3](#). Каркая находилась недалеко от конечного западного пункта южной палестинской границы — от потока Египетского, впадающего в Средиземное море (ныне долина ель-Ариш — el Arisch). Так как южная граница Палестины проходила по узким долинам, прорезывающим горные местности, то всего вероятнее, что одна из таких долин носила в древности название „Каркая“.

Прот. П. Елеонский

Каркор

Каркор — местность по ту (восточную) сторону Иордана. Здесь, во времена Судей, расположились станом цари мадианитян Зевей и Салман, а с ними и их ополчение из жителей востока до 3 5 тысяч ([Суд. 8:10](#)). Эта обстановка последовала после победы, которую судия Гедеон одержал над мадианитянами в долине Изреельской, что и вынудило их бежать за Иордан и искать спасения в пустыне. Но пустыня их не укрыла. Гедеон устремился за врагами и нанес им в каркорском стане окончательное поражение, при чем Зевей и Садмав были взяты в плен и умерщвлены ([Суд. 6:33. 7, 22. 23. 8, 4. 10-12. 19](#)). Полагают (напр., Кейль), что Каркор находился на границе колена Гадова и владений моавитян не далеко (на северо-запад) от современных развалин Аммана — древнего Раббат-Аммона, или Раввы ([Второз. 3:11](#)).

Прот. П. Елеонский

Карловацкая

Карловацкая (Карлштадтская) *епархия* состоит из бывших епархий — Карловацко-Зринопольской, Костайницкой и Северинской и является величайшей епархией в Карловецкой митрополии. Православные сербы стали переселяться в Карловацкую епархию с начала XVI века по преимуществу из Боснии, по причине турецких притеснений с одной стороны и разных льгот, получаемых от австрийских властей для защиты границ против турок, — с другой. Бывали случаи, что австрийские власти и сами принуждали сербов переходить в австрийские земли. Православная церковь в Карловацкой епархии находилась в очень тяжелых условиях, в особенности до перехода в Австрию патриарха Арсения III Черноевича (см. „Карловецкая митрополия“ и „Карловцы“), вследствие униатской пропаганды в монастыре Марча, служившем религиозным центром православных сербов. Усилия римско-католической пропаганды были направлены к тому, чтобы оторвать от православной церкви всю Карловацкую епархию целиком, но, — благодаря энергии патриарха Арсения Черноевича и впоследствии епископа Афанасия Любоевича, явившегося, не смотря на воспреещение придворного военного совета, на церковно-народный конгресс в Крушедол, — Карловацкая епархия получила своего православного епископа и причислена к Карловецкой митрополии. Однако и после этого униатская пропаганда вела отчаянную борьбу против православных сербов и в 1753 году, не смотря на все усилия и хлопоты тогдашнего знаменитого епископа Даниила Якшича, обращавшегося за помощью и к русскому Двору, был отнят насильственно монастырь Марча, а в 1770 году — округ Жумберак, состоящий из 26 церквей и 500 домов. Попытки униатской пропаганды возобновлялись и в конце двадцатых годов XIX века в Тржите и не прекращаются до настоящего времени. Помимо упомянутых епископов: Афанасия Любоевича (1770—1712 г.) и Даниила Якшича (1751—1771 г.), выдающимися епископами Карловацкой епархии были: Лукиан Мушицкий (1828—1837 г.) и Феофан Живкович (1874—1890 г.). Карловацкая епархия насчитывает по статистике 1900 года — 333.830 чел., живущих в 144 приходах.

Священник Д. Якшич

Карловецкая митрополия

Карловецкая митрополия. Православные сербы, жившие в пределах австрийской империи до 1690 года, подчинялись церковной юрисдикции Печской патриархии. О церковной жизни православных сербов в пределах австрийской империи до 1690 года сохранилось мало сведений. Известно, что православным сербам приходилось вести крайне тяжелую борьбу за свою веру. В 1690 году сербы, переселившиеся из Турции в Австрию при императоре Леопольде I, в числе 37 тысяч семейств, под предводительством печского патриарха Арсения III Черноевича, находились в зависимости от печской патриархии, но в 1710 году получили от печского патриарха Каллиника церковную автокефальность. Не смотря на это, австрийские сербы сохраняли духовную зависимость от печской патриархии до 1766 года, когда последняя, сана лишившись самостоятельности, должна была подчиниться цареградской патриархии.

Церковным центром переселившихся сербов был монастырь Крушедол, но в 1716 г. турки сожгли этот монастырь и тогдашний митрополит Викентий Попович перенес митрополичью кафедру в Карловцы, где она находится и до сих пор, получив отсюда название „Карловецкой» митрополии. Переселившиеся сербы, в которых австрийское правительство крайне нуждалось для защиты своих границ от нападений турок, получили от императора Леопольда I грамоту, в которой сербам давалось: 1) право выбора архиепископа, признающего главою сербов как в делах духовных, так и в светских; 2) сербское население получает самостоятельное управление; 3) сербским переселенцам обещано возратить их на прежние места жительства, как только Австрии удастся освободить оные от турок; 4) по смерти серба-мирянина, не оставившего после себя наследников, имущество его должно поступать в собственность архиепископа и местной приходской церкви, а в случае смерти архиепископа и епископов их имущества поступают в собственность архиепископии; 5) архиепископ разрешает постройки сербских православных церквей и назначает духовенство по всем подведомственным ему епархиям; 6) сербское православное духовенство не подлежит юрисдикции никакой светской власти, за исключением императора; 7) сербское православ. духовенство освобождается от всяких податей; 8) недвижимые имущества церкви признаны навсегда собственностью православных церквей, монастырей, или епархиальных архиереев; 9) предоставляется полная свобода отправлять богослужение по обрядам и правилам греко-восточной церкви. Эти привилегии были потом многократно подтверждены австрийскими императорами в последующие времена. Так как Австрии не удалось освободить от турок прежние места жительства сербов, то последним пришлось оставаться в новом отечестве. Но вместе с тем сербам пришлось убедиться и в том, что данные им привилегии мало признаются австрийскими властями и римско-католическим духовенством, вследствие чего вся жизнь православных сербов в Австро-Венгрии была и остается до настоящего дня постоянною борьбой за веру православную и народные права. Иного, впрочем, трудно было и ожидать, потому что австрийские императоры вели войну против турок часто на деньги римских пап, обязываясь за это распространять между завоеванными римско-католическую веру. По словам известного государственного деятеля Вертенштейна, на протяжении всей истории христианской церкви не было таких религиозных преследований, какие практиковались в XVIII веке в Австрии против православных сербов. Униатская и иезуитская пропаганда велась не только по религиозным, но и по политическим причинам, потому что австрийское правительство всегда боялось влияния православной России на своих православных подданных. Желая защитить свою православную веру от римской пропаганды, народ сербский требовал даже от своих митрополитов присяги в том, что они будут хранить православную веру. Не смотря на противодействия и стойкость народа и его иерархии,

римская пропаганда в Хорватии во второй половине XVIII века насильственно отняла от православной церкви монастырь Марчу и округ Жумберак. Нельзя, впрочем, отрицать того, что иногда исполнялись сербские привилегии, но это было только тогда, когда Австрия нуждалась в военной помощи сербов, в 1740 году составлявших почти половину австрийской армии (45.615 чел.). Многие сербам удавалось отстоять и через подкуп правящих сфер.

Вследствие тяжелых условий, как политических, так особенно религиозных, сто тысяч австрийских сербов переселилось в 1751 году в южную Россию, названную „Новая Сербия“, после того как русская императрица Елизавета Петровна утвердила условия, предложенные Хорватом и назначила сербам „земли плодородные, обширные и для житья человеческого выгодные“. С воцарением императора Иосифа II (эпоха „просвещения“) настали лучшие времена для православных сербов. Император Иосиф II говорил, что „большая по возможности переселения сербской нации из Турции гораздо желательнее, нежели всякие другие« и что „сербь и другие православные, ради торговли, заслуживают всякого поощрения и защиты от притеснений, ибо они занимаются самыми полезными производствами«. Но император-преобразователь умер, не успевши осуществить своих планов, а жизнь государственная пошла своим естественным путем. Император Франц I опять начинает действовать против православной церкви и в 1814 г., в письме к митрополиту карловецкому Стефану Стратимировичу, предлагает — в интересах большего сближения народов австрийской империи — оставить юлианский календарь и принять грегорианский. Встретив отказ со стороны митрополита, правительство возобновило пропаганду в пользу унии в Тожите горнекарловацкой епархии в Хорватии, но и эта попытка в конце концов осталась без успеха. В 1848 году, во время восстания мадьяр против Австрии, сербы под руководством своего митрополита Иосифа Раячича пришли на помощь Австрии, за что император Франц Иосиф I, по требованию сербов, утвердил сербское „воеводство« и митрополит карловецкий получил титул „патриарха«. Когда же миновала опасность и когда мадьяры признали австрийского императора своим королем, тот же Франц Иосиф I в 1860 году упразднил сербское воеводство и оставил только карловецкому митрополиту титул „патриарха“. В шестидесятых годах, под влиянием западноевропейского либерализма, среди австрийских сербов началось брожение, направленное против церкви и ее иерархии. Введением выборного начала было предоставлено народу, еще не подготовленному к либеральным учреждениям, слишком большое влияние на дела церкви и духовенства, вследствие чего подрывался церковный авторитет, а народ стал деморализовываться. Кроме того, началась борьба между народом и иерархией, не прекращающаяся и до сих пор. В то же время начинает распространяться между православными сербами и назаренская секта, отрицающая иерархию. В 1783 г. подчинены карловецкой митрополии епархии: буковинская и эрдельская; а в 1828 году и далматинская „in spiritualibus«. В 1864 году епархия арадская и эрдельская стали автокефальной румынской митрополией с кафедрой в Сибине (Германштадте), а далматинская и буковинская с 1870 года составляют автокефальную митрополию буковинско-далматинскую с кафедрой в Черновцах. Особенно выдающимися митрополитами-патриархами карловецкими были: Арсений III Черноевич (1690—1706 г.), Моисей Петрович (1726—1730 г.), Викентий Иоаннович (1731—1737 г.), Павел Ненадович (1749—1768 г.), Стефан Стратимирович (1790—1836 г.) и Иосиф Раячич (1842—1861 г.). Вследствие тяжелых условий, в которых находилась православная сербская церковь в карловецкой митрополии, богословская наука развивалась слабо. Для богословского образования духовенства существовали богословские училища: в Карловцах, в Вршце, Пакраце и в Плашком. В 1868 г. эти училища, вследствие своей неудовлетворительности, были закрыты, за исключением карловецкого, открытого еще в 1794 г. митрополитом Стефаном Стратимировичем.

Карловацкая митрополия насчитывает двадцать семь монастырей, находящихся преимущественно в Среме на Фрушкой горе. Большинство этих монастырей, получавших в XVI, XVII, XVIII и даже в XIX веках помощь из России, в настоящее время обладает значительными материальными средствами. Карловацкая митрополия имеет свою церковную автономию, признанную IX статьею венгерского закона 1868 года. Вопросы догматическо-канонического характера решает Синод, состоящий из всех епархиальных архиереев под председательством патриарха. Патриарха выбирает церковно — народный конгресс, которому принадлежит право решения всех дел, касающихся церковной автономии. На церковно-народном конгрессе всегда присутствует королевский комиссар, а также в большинстве случаев и на заседаниях Синода. Карловацкая митрополия состоит из семи епархий: карловацкой (архидиоцезия) с кафедрою в Карловцах; карловацкой (карлштадтской) с кафедрою в Пдашком (Хорватия); пакрацкой с кафедрою в Пакраце (Славония); будимской с кафедрою в Сент-Андре (близ Будапешта); темишварской с кафедрою в Темншваре; вршацкой с кафедрою в Вршце и бачкой с кафедрою в Новом Саде (Neusatz). Карловацкая митрополия в 1900 году насчитывала 1.062.848 чел., живущих в 715 приходах.

Свящ. Д. Якшич

Карлштадт, город

Карлштадт — серб. Карловац Горни, город в Хорватии, при слиянии рр. Купы, Короны и Доброй, на ю.-з. от Загреба. По имени этого города носит титул горнекарловацкий православный епископ в пределах карловецкой митрополии, хотя кафедра епископа находится в Плашком — деревне, в 7-часовом расстоянии от Карлштадта. Некогда к титулу епископа — „горнекарловацкий“ прибавлялось еще и „зринопольский». (от Зринополь или Зринь — местечка на левом берегу р. Увы — притока Савы с правой стороны). [См. выше стлб. 637—638 статья „Карловацкая епархия“].

И. С. П-в

Карлштадт (Андрей Боденштейн)

Карлштадт, собственно Андрей Боденштейн (Andreas Rudolf Bodenstein), названный Карлштадтом по месту своего рождения (Karlsstadt во Франкони), — немецкий протестантский богослов и общественный деятель времен реформации (род. 1480 г., † 1541 г.). В 1504 г. — преподаватель философии в виттенбергском университете; с 1513 — профессор богословия там же и архидиакон. В 1515 году предпринял путешествие в Рим; распушенность нравов папского двора оттолкнула его от католичества; в 1517 г. он примкнул к Лютеру и сразу сделался самым ярким протестантом. В 1519 г. произошел диспут между ним и Эком в Лейпциге о благодати и добрых делах, причем Карлштадт был признан побежденным.

Во время пребывания Лютера в Вартбурге Карлштадт своими фанатическими сочинениями и поступками вызвал в Виттенберге сильное волнение, и только энергичные меры возвратившегося Лютера успокоили народ. Карлштадт принужден был оставить Виттенберг и удовольствоваться скромным положением пфаррера в местечке Орлямюнде, где продолжал свою фанатическую деятельность, поднимая гонение на иконы. В 1524 г. был изгнан из Саксонии за разногласие с Лютером в учении о причащении (Карлштадт отрицал вообще присутствие Христа в евхаристии). Через шесть лет он появляется в Швейцарии, сначала диаконом в Цюрихе, затем (1531 г.) пфаррером в Альштетене и, наконец, (с 1534 г.) профессором богословия в университете и проповедником в церкви св. Петра в Базеле.

Определить богословские взгляды Карлштадта довольно трудно, так как он неоднократно менял их. Основным пунктом его убеждений является мысль, что человек спасается исключительно благодатию Божией; благодать проявляется в нас как внутреннее просвещение через Слово Божие; отсюда — отрицание не только католического учения о добрых делах и связанных с этим учением церковных действий и установлений, но и вообще всей церковной обрядности, внешности. При этом, — пылкий и деспотичный, — он не стеснялся в выборе средств для проведения своих убеждений в жизнь, что вело к многочисленным столкновениям и ссорам, в том числе и к разладу с Лютером, который был значительно осторожней и уступчивей.

Перу Карлштадта принадлежит множество мелких сочинений на лат. и нем. яз. в защиту протестантства: *De canonis scripturis*, Wittenb. 1520; *De predicatione verbi Dei contra Johan. Eskiium*, Wittenb. 1521; *Predict von Empfangung des heil. Sacraments*, Wittenb. 1522 (Проповедь о принятии св. Таин); *Von Abthun der Bilder and dass kein Better unter Christen seyn soli* (Об уничтожении икон и о том, что между христианами не должно быть нищих); *Super Coelibatu, Monachatu et Vidnitate axiomata*, Wittenb. 1521; *Voin Priesterthum and Opfer Christi*, Jena 1523 (О священстве и Христовой жертве); *Vorn Sabbath and gebotenen Feiertagen* (О субботе и об узаконенных праздничных днях); *Ob man mit der Sell rift beweisen könne, das Christus init Leib, Blut und Seele im Sacrament seye?* 1525 (Можно ли доказать на основании Св. Писания, что Христос с телом, кровью и душою присутствует в таинстве?) и др.

Н. Сахаров

Карловцы

Карловцы, нем. Karlowitz, город в Славонской б. Военнон границе, на правом берегу Дуная, у северного подножия Фруцкой горы. Небольшой город этот стал памятен в истории известным Карловецким миром 1699 г., заключенным между Австриею, Россией, Польшей и Венецией, с одной стороны, и побежденною Турцией, с другой. После переселения сербов с Балканского полуострова из Печской патриархии в пределы Австрии, — сперва под предводительством патриарха Арсения III Черноевича в конце XVII в. (1690 г.), а потом Арсения IV Иоанновича Шакабенты (1737 г.), — Карловцы, хотя не сразу, однако уже скоро (по всей вероятности — с 1719 г.; до этого времени патриархи сербские избирались и чаще всего пребывали в монастыре Крушедол близ Карловец) становятся кафедральным городом сербского архиепископа-митрополита патриарха, центром управления всею поместною церковью и вообще средоточием местного автономного народно-церковного управления: здесь имеет свою резиденцию архиепископ-митрополит-патриарх австро-угорских сербов, здесь находятся органы епархиального управления для архиепископской епархии (архидиэцезальная консистория, архидиэцезальный административный отдел, школьный отдел), здесь собирается св. архиерейский синод всех епископов митрополии под председательством архиепископа-митрополита-патриарха, собирается и народно-церковный конгресс и пр. В Карловцах находятся: православный сербский богословский институт („Православно-српско богословско училиште») с 4-годовалным курсом богословского факультета [см. о сем подробнее у проф. И. С. Иальмова в „Журналах и Протоколах Предсоборного Присутствия» II, стр. 195—196], сербская великая гимназия и др. просветительные и благотворительные заведения. Ряд сербских православных архиепископов-митрополитов-патриархов в пределах Австро-Угрии, начиная с первого Арсения III Черноевича, переселившегося сюда по приглашению австрийского императора Леопольда I от 6 апр. 1690 г. 1) *Арсений III* утвержден в сане местного патриарха в 1695 г., умер в Вене 27 окт. 1706 г. п 24 ноября погребен близ Карловец в монастыре Крушедол. 2) *Исаия, Дьякович*, бывший епископом иенепольско-темишварским, избран и поставлен в архиепископа и митрополита в монастыре Крушедол 7 (18) янв. 1708, умер 20 июля (1 авг.) того же года в Вене и погребен в мон. Крушедол, а по смерти его назначенный администратором митрополии 8 августа 1708 г. *Стефан Метохияц*, еп. бачский, управлявший до дня своей кончины 27 апреля 1709 г. 3) *Софроний Подгоричанин*, бывший еп. пакрацко-славонский, избранный в архиепископа-митрополита в монастыре Крушедол 23 апр. 1710 г., умер 7 янв. 1711г. в Карловцах, где и погребен, а по смерти его временно управлял митрополией еп. бачский *Христофор Митрович* до избрания нового митрополита. 4) *Викентий Попович Хаджилович* из Яньева, б. епископ будимский, избран в архиепископа-митрополита в монастыре Крушедол 6 мая 1713 г., умер 8 окт. 1725 г. в Карловцах и погребен в мон. Крушедол. 5) *Моисей Петрович*, утвержденный импер. австрийским Карлом VI в звании архиепископа-митрополита сербского, в Белграде 10 сент. 1718 г., был потом соборно избран 7 (18) февр. 1726 г. в митрополита карловецкого, так что, благодаря этому, соединились временно митрополии карловецкая и белградская; умер 27 июля 1730 г. в Белграде, где и погребен. 6) *Викентий Иоаннович*, б. епископ арадский, избран в архиепископа-митрополита белградского и карловецкого 22 марта (2 апреля) 1731 г. в Карловцах и умер 6 июня 1737 г. в Белграде, где и погребен. 7) Патриарх печский *Арсений IV Иоаннович (Шакабента)*, прибывший из Печи (Ипека) в Австрию в 1737 г., поставленный временно на место умершего Викентия Иоанновича Карлом VI и признанный импер. Мариєю Терезией 21 окт. 1741 г. в патриаршем звании, был поставлен также и архиепископом-митрополитом карловецким, в каковом звании умер в

Карловцах 7 янв. 1748 г. и погребен в монастыре Крушедол. 8) *Исаия Антонович*, б. епископ арадский, избран в архиепископа-митрополита в Карловцах 27 авг. 1748 г., умер в Вене 22 янв. 1749 г. и погребен в Будапеште в церкви св. Димитрия. 9) *Павел Ненадович*, б. епископ горнекарловацкий (карлштадтский), избран в архиепископа-митрополита 14 (25) июля 1749, умер 15 авг. 1768 и погребен в соборной карловецкой церкви. 10) *Иоанн Дьордьевич (Георгиевич)*, б. епископ вершецкий и карансебешский, избран в архиепископа-митрополита 27 авг. 1769 г. и умер 13 (24) мая 1773 г. 11) *Викентий Иоаннович Видак*, епископ темишварский, интронизован 5 июня 1774 г. и умер 18 (29) февр. 1780 в Далю, где и погребен. 12) *Моисей Путник*, епископ темпшварский, избран в архиепископа-митрополита 10 (21) июня 1781 г., умер в Вене 28 июня (9 июля) 1790 г. и погребен в Сент-Андре (близ Будапешта) в Успенской церкви. 13) *Стефан Стратимирович* из Кулпина, епископ будимский, на соборе в Темишваре избран в архиепископа-митрополита 9 ноября 1790 г. и умер 4 окт. 1836 г. 14) *Стефан Станкович*, б. епископ бачский, избран в архиепископа-митрополита 11 ноября 1837 г. и умер 31 июля 1841 г. 15) *Иосиф Раячич*, б. епископ вершецкий, был избран в архиепископа-митрополита карловецкого 1 окт. 1842 г. и 15 дек. 1848 г. был удостоен звания патриарха, каковое звание было усвоено и последующим его преемникам, на основании императорского рескрипта; умер он 1 (13) дек. 1861 г. [см. о нем „Энци.“ VII, 395—396]. 16) *Самуил Маширевич*, б. епископ темишварский и администратор архиепископата 25 июля (6 авг.) 1864 г. избран в архиепископа-митрополита, с пожалованием ему титула сербского патриарха (13 авг.), умер 7 янв. 1870 г. 17) *Прокопий Ивачкович*, б. митрополит румынский в Угрии и Трансильвании, избран 19 (31) июля 1874 г. в архиепископа-митрополита карловецкого и патриарха сербского; умер в Велой Церкви в Ванате 29 апр. 1881 г. и погребен в кафедральной карловецкой церкви. 18) *Герман Андьелич*, б. епископ бачский, назначен императором на архиепископскую-патриаршую карловецкую кафедру 10 янв. 1882 г., по представлению правительства; умер в Карловцах 26 ноября 1888 г. 19). Только что скончавшийся († 17 июля 1907 г.) архиепископ и митрополит карловецкий и патриарх сербский *Георгий Бранкович* (род. 13 марта 1830 г.), б. епископ темишварский, избран 21 апреля 1890 г. на карловецкую кафедру, на которой, между прочим, отпраздновал 6 (19) дек. 1905 г. торжественно 50-летний юбилей своего священства и плодотворной деятельности на пользу церкви и народа.

В пределах карловецкой архиепископии-митрополии-патриархии находятся в настоящее время следующие епархии — кроме митрополичьей карловецкой епархии — 1) *Пакрацкая* (кафедра в Пакраце), 2) *Горнекарловацкая* или *карлштадтская* (кафедра в Плашком), 3) *Будимская* (кафедра в Сент-Андре, близ Будапешта), 4) *Темишварская* (кафедра в Темишваре), 5) *Вершецкая* (кафедра в Вершеце) и 6) *Бачская* (кафедра в Новом Саде, Neusatz). Но от времени поселения сербов в Австрии и до отделения от них православных австро-угорских румын в 1864 г. во главе с германштадтским (сибиньским) митрополитом, которому подчинены теперь румынские арадская и карансебешская епископии, число епархий карловецкой митрополии было больше и в разное время видоизменялось. См. ниже о сербской церкви в Австро-Угрии и о румынской церкви в тех же пределах.

И. С. П-в

Карл Борромео

Карл Борромео или Борромей см. „Энци.“ II, 976—977.

Карл великий

Карл великий родился 2 апреля 742 года, по-видимому, в Аахене. Еще мальчиком он был коронован 28 июля 754 года папою Стефаном II в соборе св. Дионисия Ареопагита (St. Denis) близ Парижа вместе со своим отцом Пипином и младшим братом Карломаном в короли Франконии и получил звание римского патриция. Он, как и его брат, женился еще при жизни отца на франкской девушке Гимильтруде и имел несколько детей от этого брака. По смерти Пипина (24 сент. 768 г.) Карл в. вместе с братом вступил в управление государством. В целях примирения с лангобардами он — вопреки увещанию папы Стефана III — развелся с женою и женился на дочери лангобардского короля Дезидерия Дезидерате, называемой также Ирмингардою. Но, увидев потом, что он сделал политическую ошибку, Карл в. отпустил и вторую жену и, по смерти первой жены, в 771 году женился на швабке Гильдегарде. По смерти Карломана (4 дек. 771 г.) и после того, как вдова его Герберга с обоими сыновьями бежала в Италию к Дезидерию, Карл в. на 30 году жизни сделался королем всей Франконии. С этого времени почти все его правление проходит в непрерывных походах, предпринимаемых большею частью для защиты христианской культуры.

В продолжение своего 46-летнего царствования он совершил 53 похода, 18 против саксов, 1 против аквитанцев, 5 против лангобардов, 7 против арабов в Испании, 1 против тюрингенцев, 4 против аваров, 2 против бретонцев, 1 против баварцев, 4 против живших к северу от Эльбы славян, 5 против сарацин в Италии, 3 против датчан и 2 против греков.

Обеспечение спокойного развития христианской культуры среди объединенных германских народностей и открытие новых широких путей для ее развития, — таковы были результаты всех этих войн. Особенно важное значение имели войны с саксами, продолжавшиеся с 772 до 804 года. Это была борьба не за земли и границы, а за принципы. Саксы были фанатичные поклонники Одина; ежегодно они появлялись на Рейне, жгли церкви и монастыри, избивали духовенство и приносили военнопленных в жертву своим богам. Между тем франки были ревностными христианами и борьба с саксами вызывалась необходимостью защищать христианскую культуру. Далее, между франками получил преобладание монархический принцип; тогда как в болотах саксов господствовало древне-республиканское устройство, и племена объединялись под властью свободно избранного вождя только во время войны. Этим объясняется продолжительность войны: если одно племя было покорено, борьбу при первом удобном случае начинало другое, а отсюда понятна и постепенно возрастающая жестокость войны. В конце концов богато одаренные саксы были включены в число христианских культурных народов. В 785 году приняли крещение главные вожди саксов Видукинд и Альбуан; с этого времени саксы стали участвовать во франкских рейхстагах на правах свободного народа и вынуждены были ввести и у себя церковную десятину, принятую уже во всей Франконии. Законы против языческих обычаев были очень строги, и только добровольное покаяние перед священником смягчало наказание (Capit. de partibus Saxoniae M. G. Legg. I, 48 сл.). В целях взаимного сближения и объединения, в 804 году много саксов было поселено во франкских землях и много франков в саксонских.

Из саксонских миссионеров замечательны: аббат Штурм фульдский, сопровождавший Карла во время большинства походов, Виллегад из Нордгумбрии, действовавший с 772 года во Фрисландии, а с 779 г. на берегах Везера, а при восстании 782 года он вынужден был удалиться и вернулся в 785 году, умер же в сане епископа бременского в 789 г.; Людгер был первым епископом в 804 г. в Мюнстере; Гатумар, учившийся в Вюрцбурге, сакс, в 806 г. в Праге; Вихо около 783 г. в Оснабрюкке, Гериберт в 803 г. в Миндеее; Пацифик (Патто) в 785 г. в Вердене.

Вообще, между 780 и 814 годами церковное деление страны саксов было закончено. Благодаря щедрой поддержке Карла в. и его приближенных, везде были выстроены церкви и монастыри. Тогда как борьба с саксами велась за распространение церкви, война с лангобардами была войною за церковную свободу. После того, как Карл в. отослал его дочь, Дезидерий сделался непримиримым врагом Карла. Он стал вынуждать папу Адриана помазать сыновей Карломана в короли Франконии и угрожал церковному государству и самому Риму. Осенью 773 года Карл в. предпринял поход на Италию. Когда осада Павии, где скрылся Дезидерий, затянулась, Карл в. в пасху 774 года отправился в Рим, где был принят с почестями, воздаваемыми экзархам и патрициям. Летом 774 года Павия сдалась, Дезидерий был заключен в монастырь, где и умер, а Карл в. в грамоте от 6 июня 774 года называет себя *Rex Francorum et Langobardorum*. Позднейшие походы Карла сюда (в 776, 780, 784 гг.) имели целью подавление восстаний и взятие Беневента. Для предупреждения дальнейших восстаний большие герцогства были разделены на мелкие графства и в важнейших городах были оставлены франкские гарнизоны. Походы 778 и 797 годов против арабов в Испании были предприняты для оказания просимой помощи христианам полуострова и для установления границ между христианской Франконией и мусульманской Испанией. Подозревая в измене баварского герцога Фассало, Карл в. в 787 г. напал на Баварию, заключил герцога в монастырь и разделил герцогство на графства. Благодаря этому, Бавария избавилась от опасности сделаться добычею славян. Когда авары напали на Баварию, Карл в. в 791 г. начал войну с этим хищным народом. Война окончилась в 803 году почти полным истреблением аваров. В 799 г. к Карлу в. в Прагу приехал папа [Лев III](#), прося защитить его от враждебной дворянской партии в Риме. Карл в. отпустил папу в сопровождении многих архиепископов, епископов, герцогов и графов в Рим, поручил своим послам расследовать дело, в ноябре 800 года сам явился в Рим и первого декабря председательствовал в храме св. Петра на судебном заседании по этому делу. Хотя неподсудность папы никакому суду и была признана, однако он был оправдан только после клятвы в своей невинности. Так. обр. Карл в. выполнил свою обязанность римского патриция и защитил папу. В благодарность за это папа сделал его покровителем не одной папской области, а и всей церкви, восстановив исчезнувшее на западе в 476 г. императорское достоинство. В Рождество 800 года Карл в. присутствовал в церкви св. Петра при богослужении, совершаемом папою. В конце богослужения папа подошел к королю и надел на него корону, при радостных восклицаниях народа, и затем помазал его, как императора, а сына его Пипина, как короля. С этого времени в официальных актах титул Карла писался так: *Karolus seremissimus augustus a Deo coronatus, magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum*. Принимая новое достоинство, Карл в. тем самым становился покровителем всего западного христианства и в силу этого приобретал некоторое верховенство не только над князьями своей страны, но и вне ее, поскольку оно нужно было для успехов христианства. Карл в. придавал такое значение новому титулу, что в 802 году потребовал вторичной присяги от всех свободных лиц в государстве. Одни источники (Алкуин, Ep. 206 ed. Jaffé 699, и Иоанн Диакон у Murat. K. ital. SS. I, 2, 312) говорят, что Карл вел предварительные переговоры с папою о новом титуле, другие (Эйнгарт, Vita Carol. с. 28) утверждают, что коронация явилась неожиданностью для Карла. Можно думать, что переговоры действительно велись, но тайно, чтобы не возбудить преждевременно неудовольствия в Византии. Византийское влияние, уже давно сведенное фактически почти к нулю, теперь было уничтожено и юридически, и византийский двор только в 812 году признал за Карлом в. титул *Imperator et Basileus*. В 805 году Карл в. завоевал Венецию, находившуюся в номинальной зависимости от Византии. В том же году он покорил некоторые славянские племена. Походом на датчан в 809 г. достигнута была безопасность северной границы. Владения Карла в.

простирались теперь от Вислы до Атлантического океана и от Адриатики до Северного моря; в его землях говорили на немецком, французском, итальянском, монгольском, славянском, греческом, арабском и баском языках, а его влияние шло еще дальше. Его главенство признавал Эгберт Вессевс, объединивший семь англосаксонских государств и основавший английское королевство. Короли шотландских островов называли себя его подданными. Ему подчинились испанские эмиры Цейд и Абдалла и готский король в Астурии и Галиции — Альфонс. Ему подчинились Балеарские острова, желая найти защиту от мавританских разбойников. Халиф Гарун-аль-Рашид и патриарх иерусалимский Георгий поручили его покровительству святыне Палестины. Единство империи поддерживалось личностью императора, которому присягали все и от которого зависели графы отдельных округов. Средством объединения государства служили кроме того рейхстаги, которых при Карле в. было не менее 65. На них присутствовали духовные и светские князья и много частных свободных людей. Здесь вырабатывались обязательные для всего государства законы (*Capitularia* см. „Капитулярии» выше), которые и объявлялись особыми вестниками во всем государстве. Наряду с „капитуляриями» существовало в различных странах местное право; по приказанию Карла в. были записаны *Lex Saxonum, Angliorum et Werinorum* (в Тюрингии), *Frisioium* и пересмотрены прежде записанные *Lex Salica, Ripnariorum, Bayoariorum, Alamannorum*. Для контроля над местными властями каждый округ (*Missotium*), — по крайней мере, раз в год — объезжали особые уполномоченные графы (*Missi dominici*): один духовный, другой светский. В целях возвышения уровня нравственности в духовенстве Карл в. постановил, чтобы клирики были монахами или канониками по правилам Хродеганга (*Cap. 789 г. п. 71, M. 6. Legg. I, 65*). Для обеспечения церкви существовала строго взыскиваемая десятина (*Cap. Langob. 803 n. 19, 1. c. 111*). Епископы должны были объезжать свои епархии и монастыри и давать отчет духовному послу. Духовенство пользовалось *Privilegium fori* (*Cap. 803 г. п. 12, M. G. Legg. I, 110*), и светские судьи могли вызывать их только с согласия епископа. Карл в. стремился улучшить церковное пение, он вызвал певцов из Рима и устроил певческие школы в Суассоне, Меце и Сен-Галлене. Насколько всестороння была его деятельность, показывают два предписания Карла в. (*M. 6. Legg. I, 181, 176*) ввести в его имениях образцовое хозяйство, чтобы они были рассадниками рациональной сельскохозяйственной культуры. Некоторые капитулярии (*M. G. Legg. I, 183*) касаются широко развившейся при нем торговли.

Много заботился Карл о развитии образования. Мнение, будто он не умел писать, основано на ошибочном понимании замечания Эйнгардта (*Vita c. 25*), которое в действительности говорит лишь о том, что Карл не обладал любимым в то время искусством разрисовывать инициалы. Он хорошо говорил по-латыни, понимал по-гречески и даже немного по-еврейски. Но более всего он любил родной немецкий язык, приказывал собирать древние сказания и песни, записи которых, к сожалению, потеряны, разрабатывал немецкую грамматику, установил немецкие названия для месяцев и т. п. Уже в первое путешествие в Италию (780—781 г.) он познакомился с Алкуином (см. „Энци.“ I, 540—542), пригласил его к своему двору вместе с Павлом Диаконом, грамматиком Петром пизанским и, вероятно, поэтом Теодульфом, готом по происхождению, впоследствии архиепископом орлеанским. К этому ученому кружку, главою которого был Алкуин, впоследствии принадлежали Лейдрад из Нотики, впоследствии архиепископ лионский, Смарагд (аббат монастыря св. Михаила — *Sr. Michiel*), Павлин, впоследствии архиепископ аквилейский, Ангильберт, аббат *St. Requier*, Адальгард, аббат корвейский, Эйнгардт, биограф Карла, и архитектор Риккульф, впоследствии архиепископ майнцский, Ринбот, аббат *Lorsch'a*, впоследствии архиепископ трирский. В кружке участвовали сыновья и дочери Карла в. и сестра его Гизела. Из придворной школы и из монастырской школы в Туре, руководимой Алкуином, вышло много дельных и образованных государственных мужей

и князей церкви, кафедры которых в свою очередь сделались рассадниками просвещения, так что к концу царствования Карла в. все государство покрылось сетью школ. Карл в. поручил Павлу Дьякону составить сборник образцовых поучений на все годовые праздники (M. G. Legg. I, 45). Подобный же сборник был составлен Алкуином (Vita Alc., ed. Jaffe 17, 28). Заботы Карла в. коснулись даже неповрежденности библейского текста (M. G. Legg. I, 65 и 131). Темную сторону в жизни Карла в. представляют его семейные отношения. Кроме трех упомянутых жен он имел еще шесть жен, из которых некоторые носят в источниках название concubinae. Конкубинат по древнеримскому праву был явлением вполне законным; допускала его и церковная практика. По-видимому, Карл в. не позволял себе двоеженства и брал другую жену только после смерти предшествующей. Выбор жен мотивировался отчасти политическими соображениями: Карл в. выбирал их из племен, с которыми перед этим велась война, — из лангобардов, алеманнов, восточных франков и саксов; брачные союзы, таким образом, служили к упрочению мира. Еще в 806 г. Карл в. завещал государство своим трем сыновьям, рожденным от законного брака, Карлу, Пипину и Людовику, при чем государство должно было оставаться нераздельным (Cap. de divis. imperii, M. G. Legg. I, 140; Эйнгардт, Annal. ad ann. 806, M. O. 88. I, 193). Но в 810 году умер Карл, а в следующем Пипин. В 811 же году Карл составил завещание относительно своего имущества (Эйнгардт, Vita 33) и на рейхстаге в Аахене в сентябре 813 года потребовал, чтобы собравшиеся здесь князья присягнули Людовику, как королю всего государства, а в следующем году состоялось его коронавание. 22 января 814 года Карл заболел сильною лихорадкой и 28 января умер. Тело его в полном императорском облачении было положено в сидячем положении на вызолоченный трон с Евангелием на коленях и погребено в выстроенной им церкви в Аахене. Под императорским одеянием была одета покаянная одежда, которую он обыкновенно носил. 29 декабря 1165 г. по распоряжению Фридриха Варбароссы тело его было положено в мраморный саркофаг, при чем была прочитана булла антипапы Пасхалиса о канонизации Карла в., и днем памяти его было назначено 28 января, под каким числом он и упоминается во многих мартирологах (Boll. A. 88. Jan. II, 874). Этою канонизацией Фридрих Барбаросса, отлученный от церкви, хотел внушить народу, что он идет по тому же пути, по которому шел сам Карл великий, но канонизация эта не была признана всею церковью, и лишь в Аахене Карл чтится, как beatus. Уже вскоре после смерти личность Карла в., как и других великих людей, сделалась предметом поэтических народных сказаний, которые, по желанию Карла Толстого, были с трогательною наивностию записаны сангалленским монахом (M. S. 88. II, 726—763; Jaffé, Mon. Carol. 631—700). Сказания о нем разбросаны и в других исторических памятниках (см. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen изд. 5, II, 178 примеч. 1). Появившаяся в XI веке Historia de vita Carolu Magni, ошибочно приписанная архиепископу реймскому Туршину, носила уже вполне баснословный характер и служила одним из первых источников романтической героической поэзии (Potthast, Bibl. hist. 554).

С. Троицкий

Карл V, король Германии и римский император (1519—1556 г.), родился 24 февраля 1500 года в Генте, 28 июня 1519 г. единогласно был избран германским королем. Он вступил в управление обширным государством в трудное время, с запада угрожал воинственный французский король, с востока нападали дикие орды турок, религиозное разделение заставляло опасаться за внутреннюю цельность государства. Перед Карлом V лежала дилемма или разорвать с прошлым и встать во главе нового религиозного движения, охватившего Германию, или по-прежнему руководить судьбами подчиненных ему пародов вместе с Римом. Большинство немецкого народа возлагало самые радужные надежды на личность молодого императора, но, как все Габсбурги, он имел осторожный, расчетливый и подозрительный характер. С юности живя вне своего немецкого отечества, он не понимал народных идеалов и не сочувствовал им: его более увлекала идея мирового господства императора, чем освобождение народа от уз Рима; интересы своей династии он ставил выше интересов народа. Кроме того Карл V был слишком строго воспитан в католическом духе, чтобы примкнуть к новому движению. На рейхстаге в Вормсе (1521 г.) случилось то, чего боялись протестанты: учение Лютера было отвергнуто. Карл здесь поддерживал папу главным образом потому, что папа обещал ему поддержку против Франции. После этого, поручив управление Германиею своему брату Фердинанду, Карл V удалился в Испанию, чтобы подавить восстание кастильских городов и приготовиться к войне с Францией. Пока Карл V успешно воевал с Франциском I, реформация распространялась в Германии более и более. Вскоре положение Карла V сделалось затруднительным. С одной стороны ему угрожали турки, с другой — заключенная в 1526 г. в Коньяке лига между Франциском I, Климентом VII, Венециею и Миланским герцогом. Поэтому постановления шпейерского рейхстага 1526 г. были благоприятны для протестантов. Вторая война с Францией (1527—1529 г.) также счастливо кончилась для Карла V миром в Камбрэ. Но для протестантов Германии эта новая победа императора была невыгодна. Надеясь на могущество императора, католическая партия с Фердинандом I во главе на следующем шпейерском сейме (1529 г.) энергично выступила против приверженцев нового учения. Сам Карл V с 1521 г. непосредственно не вмешивался в германскую религиозную распрю. Но, надев в 1530 году императорскую корону в Болонье, он решил сам идти в Германию, надеясь легко покорить немногочисленных приверженцев новой ереси. Твердость протестантов на рейхстаге в Аугсбурге 1530 г. (см. „Энци.“ II, 150 сл.) заставила его убедиться в своей ошибке, однако не изменила его политики, защищавшей дело Рима. Постановления рейхстага, поэтому, были неблагоприятны для протестантов, но вскоре опасность со стороны турок опять побудила императора к уступчивости. Нюрнбергский религиозный мир (1532 г.) отменил аугсбургские постановления, и протестантам предоставлена была свобода до собора. Недовольный малым успехом своей личной деятельности в Германии, Карл V вернулся в Испанию, чтобы предпринять поход против Туниса (1535 г.). Реформация быстро охватывала север Европы, а все внимание Карла V было отвлечено на юг его государства Францией. В 1536—1544 годах дважды была борьба между Карлом V и Франциском I из-за обладания Италиею и Вургундией. По миру в Креспи (1544 г.) Карл V отказался от Бургундии, а Франциск I от Неаполя, Аржуа и Фландрии. Успехи союзных с Францией гурок заставили еще раз императора сделать дальнейшие уступки протестантам на рейхстагах в Шпейере в 1541 и 1544 годах. Все более и более обострявшиеся отношения между императором и объединившимися в шмалькальденском союзе протестантскими князьями привели к открытой войне (1546—1547 г.), которая хотя и кончилась победою императора при Мюльберге, однако показала, что об искоренении

протестантства в Германии не может быть и речи. Так называемый аугсбургский интерим (см. „Энци.“ II, 152—153 и V, 993—994) вызвал сильное противодействие протестантов.

В то же время произошел разрыв между императором и Морицем Саксонским. Карл V едва не был захвачен Морицем в плен в Иннсбруке и должен был согласиться на пассауский договор 1552 г., по которому он обязывался освободить из плена Филиппа Гессенского, тестя Морица, и на аугсбургский религиозный мир 1555 года (см. „Энци.“ II, 153). Между тем император начал снова войну с Францией, желая вернуть города Мец, Тул и Вердюн, отданные Морицом Генриху II по фридевальдскому договору 1551 г. за обещанную помощь. После долгой безуспешной осады Меца, больной император, отчаявшись в успехе, удалился в Нидерланды и в Брюсселе сложил с себя корону (1556 г.). Последние годы жизни он провел, как частный человек, в монастыре св. Юста в Испании и умер 21 сентября 1558 года.

С. Троицкий

Карл IX

Карл IX, король Швеции, младший сын Густава Вазы от второго брака с Маргаретою Леонхювуд (1550—1611 г.). Карл IX был „единственный сын, достойный своего отца», „дух Вазы, достигши в нем полного развития и совершенства, проявился во всем богатстве содержания». По завещанию отца Карл IX получил в управление Седерманландское герцогство; после кончины Иоанна III (см. „Энци.“ VII, столб. 108—113 на риксдаге в Седерчепинге (1505 г.) избран в регенты государства с титулом и полномочиями приксферестондар’я“. После поражения Сигизмунда в битве при Стонгебру (1598 г.) и детронизации этого короля (1599 г.) учинил, жестокою расправу с своими политическими противниками, известную в истории под именем „Линчепингской кровавой бани“ (1600 г.); в 1604 г. принял титул короля Швеции, короновался в Упсале в 1607 г.

По природе и образованию Карл IX был более кальвинистом, чем лютеранином: „его суровое чувство долга, холодный резонирующий ум, его фатализм и недостаток фантазии“ направляли его симпатии „в сторону более рационалистической формы религии“. „Кроме того, он, по-видимому, получил полукальвинистическое образование, и это, унаследованное с детства, впечатление усилилось еще более, благодаря браку с принцессою реформатского Пфальца“. Тем не менее, когда началась так назыв. „литургическая смута“, вызванная антипротестантскими тенденциями Иоанна III, Карл IX, от всей души ненавидевший „папизм“ и все, что сколько-нибудь напоминало о нем, выступил решительным защитником реформации и врагом „новых и ненужных перемен в религии“, имея для себя твердую опору в политическом завещании покойного отца; около него, как центра, сгруппировались непримиримые враги „религии короля“, и его княжество обратилось в очаг оппозиционных движений. Сам Карл IX, не обращая внимания на протесты брата-короля, раздавал опальным места, ходатайствовал за них пред Иоанном III и всячески заботился об их безопасности. Ему же принадлежит мысль о созыве „всеобщего собора“ и почин в осуществлении ее. Но на том же упсальском соборе (1593 г.) в первый раз ясно обозначились и его симпатии к кальвинизму в нежелании утвердить пункты, узаконявшие экзорцизм и некоторые обряды (элевацию, употребление соли и свечей и др.), заключающие в себе, по его убеждению, „папистическую закваску“. Самое серьезное столкновение на вероисповедной почве произошло во время коронации по поводу королевской присяги. Карл IX отказался признать безусловный авторитет аугсбургского исповедания и постановлений упсальского собора, упоминаемых в присяге, и настоял на внесении в текст присяги оговорки: „поколикую они основаны на слове Божиим и пророческих и апостольских писаниях“. — Не в натуре Карла IX, экспансивной и властной, было „хранить свои убеждения для себя одного“; напротив, он считал своим долгом, делом совести, — сделать их достоянием всего народа, но „в силу присущего ему чувства законности“ он в вопросах веры воздерживался прибегать к насильственным мерам борьбы. Обладая солидным богословским образованием и недюжинным литературным талантом, Карл IX для пропаганды своих идей обратился к более благородному средству, — к перу. Литературная богословская полемика Карла IX представляет весьма любопытный эпизод в истории шведской реформации. С одной стороны — властный и высокомерный государь, чрезвычайно горячий и нетерпеливый, в минуты гнева наводивший ужас на всех окружающих, с другой — „кроткий и благочестивый“ архиепископ, бывший свидетелем недавней крутой расправы Карла IX с своим предшественником по кафедре, сильный лишь знанием и непоколебимою стойкостью в своих убеждениях. Как ей трудно было Карлу IX, но он подчиняется в полемике правилу, заимствованному О. Мартини у св. Амвросия: „neque imperiale est libertatem dicendi negare, neque sacerdotale quod sentiat non dicere“.

Литературная борьба между Карлом IX и О. Мартини началась по поводу предложенного Карлом IX проекта нового служебника (1600 г.). Духовенство, во главе с архиепископом, отказалось принять проект, в котором были усмотрены „некоторые опасные мнения, проповедуемые кальвинистами и сакраментариями». В 1602 г. Карл IX, при содействии придворного проповедника Теод. Микронуса, открытого кальвиниста, издал „Христианский чин совершения богослужения в придворной церкви“, взяв за образец Гейдельбергскую агенду. О. Мартини в представленном отзыве об этой книге („Христианское суждение о чине“ и пр.) обличил единомыслие приемлющих новый чин с кальвинистами. Карл IX ответил опровержением обвинения („Справедливый и христианский ответ и объяснение на отзыв архиепископа...»), но придворный требник все-таки скоро был изъят из употребления, а Микроний вынужден был оставить Швецию. Во время коронационных дней Карл IX еще раз возбудил вопрос о служебнике и по сему случаю написал новое сочинение, в котором не без юмора критикует лютеранский чин богослужения. В следующем году он издал другое сочинение на ту же тему. Епископы наконец взялись за исправление служебника, но составленный ими в 1608 г. чин пришелся не по душе Карлу IX. На том дело и остановилось. Почти одновременно с изданием придворного служебника Микроний по поручению Карла IX составил и издал в форме 56 тезисов изложение главных пунктов кальвинского вероучения. О. Мартини, хотя и „осторожно“, опроверг главнейшие тезисы вероучения. С 1604 г. Карл IX прекращает „приватную« полемику с архиепископом и пробует склонить на свою сторону общественное мнение. С этою целию он печатает „анонимно“ „Катехизис«, с содержанием, заимствованным из Гейдельбергского катехизиса, но расположенным в порядке лютеранского, и перевод немецкого труда („Некоторые нарочитые доказательства“ и пр.), заключающего в себе апологию учения Кальвина о „communicatio idiomatum“ и евхаристии на основании цитат из творений отцов церкви и сочинений Лютера и Меланхтона. Архиепископ в том же году поспешил опровергнуть эту книгу, чем вызвал крайнее неудовольствие Карла IX. В 1606 г. появился обстоятельный „Ответ“ Карла IX на „Доказательную книгу“ О. Мартини. По отзыву критики это — самая лучшая литературная работа Карла IX, как в отношении остроты и логичности мыслей, так и по ясности изложения. Государственный Совет, опасаясь, вероятно, худых последствий от продолжения полемики, запретил О. Мартини отвечать на последнее сочинение короля. Тем и закончилась достопримечательная полемика. Но Карл IX все еще не терял надежды на успех своего дела. В конце 1608 г. он пригласил в Швецию пресвитерианского проповедника, шотландца Джона Форбса или Форбезия, известного Карлу IX своими „eruditio et modestia“. Карл IX устроил в Упсале диспут между ним и упсальскими теологами, не давший однако никаких положительных результатов. О. Мартини издал подробное опровержение тезисов Форбезия под заглавием: „Examen confessionis J. Forbesii“. Ничем кончилась агитация шотландца и во второй приезд его в Швецию в 1610 г. Карл IX сложил оружие. Несмотря на все усилия, ему не удалось достигнуть своей цели, главным образом по причине решительной оппозиции его замыслам со стороны духовенства, нашедшего в своем архиепископе талантливого и неустрашимого вождя. В конце концов Карлу IX пришлось следовать, как он сам говорит, немецкой поговорке: „Was ich nicht bessern kann, das will ich lassen wie ich's kann“. В остальных случаях его отношение к церкви было совершенно „в стиле Густава Вазы“. Полемика настолько прочно установила за Карлом IX репутацию кальвиниста, что в одной, вышедшей в 1605 г. в Лифляндии, книге предлагалось „отлучить короля от истинной евангелической и апостольской церкви“. В действительности же Карл IX не был ни лютеранином, ни кальвинистом в строгом смысле слова, а вернее всего — *бесконфессиональным протестантом*: признавая за единственным правилом веры „слово Божие и пророческие и апостольские писания с тремя главными символами“, он относился „пренебрежительно“ ко всякого рода

вероисповедным формулам, основанным на „человеческом авторитете“. По мнению некоторых, безразличное отношение его к конфессиям находит объяснение и высшее оправдание в политической программе короля, конечную целью которой было создание коалиции всех протестантских государств против Габсбургского дома. Литературная деятельность Карла IX не ограничивается одной полемикой. Ему принадлежат сверх того: проект церковного регламента, новые издания сочинений Олая Петри, руководство для проповедников, опыты исправления Библии. Наконец, он известен как автор рифмованной хроники-автобиографии и гимнолог, но его хроника и псалмы не отличаются особыми достоинствами.

П. Р-цев

Карл XI

Карл XI, король Швеции, сын Карла X, — типичный представитель шведского единодержавия (1655—1697 гг.). Он был творцом той стройной системы суверенно-бюрократического (коллегиального) управления, которая послужила Петру великому образцом при реорганизации внутреннего управления России. И в церковном отношении время правления Карла XI составляет эпоху громадной важности. Поставив себе целью водворение и упрочение начал единодержавия в области государственного правления, Карл XI, естественно, должен был озаботиться проведением принципа „суверенитета“ и в церковной области. Этого он вполне достиг изданием нового церковного уложения или регламента (Sveriges Kyrkolag) в 1686 г., сохранившего в основных своих положениях силу закона по настоящее время. „Суверенитет королевской власти нашел здесь свое завершение“. Попытки духовенства сохранить хотя бы малую долю независимости в отношении к светскому правительству потерпели полное крушение. Все, что в законопроекте, выработанном по поручению короля духовным сословием, носило даже малейший намек на „унижение верховной власти“, было исключено и заменено узаконениями, предоставлявшими „наместнику Бога“ фактическую власть управления церковью. Такой участи подверглось и предложение духовного чина об учреждении „государственной консистории“ (Consistorium regni), предназначенной для контроля над выполнением новой ординации. Функции консистории „сами собою“ перешли к высшей государственной власти. По смыслу нового регламента, епископская власть становится „даром королевской милости“, почему из чина посвящения исключаются слова — „по изволению Божию и церкви“. Духовенство вынуждено было примириться со своею судьбой, зная непреклонную волю короля, не допускавшего никаких уступок или компромиссов в вопросе о суверенстве. Таким образом сформировался в Швеции своеобразный церковный строй, который, в существенных своих чертах, продолжает существовать до настоящего времени. Но насколько „жестокосердным“, „тираном“ и „эгоистом“ казался современникам Карл XI в мероприятиях, направленных к усилению королевского суверенитета, настолько же терпимым и снисходительным он зарекомендовал себя в решении вопросов, не имевших отношения к церковной политике. Здесь Карл XI является „глубоко-религиозным“ человеком, пекущимся о благе своей церкви. Попечение Карла XI о благоустройении церковном выразилось в издании исправленных книг: *служебника*, *гимнология* и *катехизиса*. Карл XI принимал в этих трудах деятельное участие в качестве внимательного контролера и усердного поощрителя, — и только благодаря его „нетерпеливости“ и постоянным напоминаниям предпринятые издания могли выйти в свет еще при его жизни. Главными сотрудниками короля были: архиеп. О. Свебелиус, еп. Г. Спегель, пруст И. Сведберг, отец Э. Сведенборга и еп. Э. Бенцелиус. Вопрос об издании нового служебника (Handbok) вызван был необходимостью согласить его с новым регламентом. Сначала дело поручено было королем Свебелиусу (1686 г.), но по настойчивому предложению архиепископа было передано в руки особой комиссии, которая и закончила работу к 1693 г. С большими трудностями и затратой времени сопряжено было издание нового катехизиса и гимнология. Первая редакция катехизиса принадлежит Спегелю; его труд был одобрен и напечатан, но поднявшиеся вслед за сим с разных сторон протесты принудили короля изъять его из употребления. После безуспешных работ двух новых комиссий составление катехизиса возложено было Карлом XI на Свебелиуса, который с успехом исполнил поручение; катехизис Свебелиуса одобрен был на риксдаге в 1689 г. и принят во всеобщее употребление. Еще большие трудности пришлось преодолеть при издании гимнология (Psalmbok). Работа была поручена (1691 г.) Сведбергу. Составленный им при содействии „добрых друзей и собратий“ гимнологий,

после апробации архиепископа, богословского факультета и депутатов от духовенства на риксдаге, был отпечатан (1694 г.), но последовавшая за сим крайне резкая критика еп. вестеросского Карлсона и некоторых других лиц, усмотревших в книге разнообразные ереси и недочеты, вызвала новую ревизию гимнология (1695 г.). Несмотря на „краткое и ясное“ опровержение обвинений, представленное Сведбергом комиссии, гимнологий найден был неудобоприемлемым и изъят из употребления. Только в 1698 г. вышел в свет всеми апробированный псаломник, признаваемый критикою за „действительно образцовое произведение“. В правление Карла XI были также начаты работы по изданию новой шведской Библии. Королю хотелось иметь издание, „по корректности и доброкачественности в типографском отношении не уступающее имеющимся в других христианских государствах Библиям“ и при том возможно дешевое. Первоначально (1685 г.) дело „исправления и пересмотра“ Библии поручено было Свебелиусу и Спегелю, но в 1691 г. передано в особую „библейскую комиссию“. Труд был окончен в 1691 г. и вручен королю. В основу положен был текст шведской Библии, изданной в 1658 г. книгопечатником г. Кейзером, а для сличения текста пользовались еврейским и греческим текстом, Библиею Лютера и т. наз. Стренгнесскими наблюдениями“ (1600 г.). Начавшиеся пререкания о „новизнах“ и смысле предписания, — „исправлять лишь самое необходимое“, — затянулись на столь долго, что Карл XI сошел в могилу, не дождавшись окончания их. Библия была отпечатана при его преемнике (1703 г.) и известна под именем „Библии Карла XII“.

Прилагая старание ко всяческому благоустроению церкви, Карл XI лично подавал пример неукоснительного исполнения уставов церковных, того же требуя и от других. Для насаждения благочестия среди подданных он не гнушался и такими средствами, как обложение слушников тяжелыми пенями и более суровыми наказаниями. Особенно заботился он об охране святости воскресного дня. В воскресные дни были запрещены всякие общественные работы, театральные зрелища и общественные увеселения. Мало того: во время богослужения не позволялось никому, — за исключением врачей и духовных лиц, — не только ездить в экипажах или верхом, но и ходить пешком. Ревностный лютеранин, Карл XI весьма строго относился к иноверцам; переход из лютеранства в иное исповедание влек за собою изгнание из страны. Несмотря на значительные пробелы в образовании, Карл XI высоко ценил просвещение. Упсальский университет в его время славился такими выдающимися учеными, как Руцбекий, Пуффендорф и др.

П. Р-цев

Карляйль

Карляйль (Carlisle, произносится Карляйль; по-римски Lugunallum, которое было сокращено в Luell, с прибавкою к последнему слова Caer — город — Caer-Luell, откуда получилось сначала Carliol, а затем и современное Carlisle), город северной Англии, столица Кумберланда, и местопребывание кафедры еп. карляйльского. Город этот очень древнего происхождения. До прихода сюда римлян, здесь существовало поселение кельтов, которое и было занято первыми. Судя по массе находимых остатков римского периода, город, видимо, был очень значительный. Не далеко от него проходила знаменитая стена императора Севера, построенная им для отражения пиктов. По удалении отсюда римлян (в V ст.), город был razoren пиктами; но в VII в. король Нортумберландии Egfrid вновь восстановил его, хотя не надолго; город был опять razoren датчанами. Восстановлен он был 200 лет спустя, при Вильяме Руфе (Вильгельме Красном-Рыжем), который построил здесь замок (1092 г.), признавая важное пограничное значение за этим городом. Действительно, последний играл большую роль в последующей борьбе Англии с Шотландиею. Карляйль окончательно перешел в руки Англии в 1217 г. В 1315 г. он подвергся неудачной осаде со стороны шотландцев, которым в 1345 г. удалось сжечь его, хотя они и встретили храброе сопротивление со стороны защитников города, особенно самого епископа Джона Де-Керкби (John de Kirkby, 1332—1352 г.), человека воинственного, принимавшего участие во многих осадах, битвах и стычках. Во время гражданской войны в Англии, город был осажден Парламентскими войсками (1644 г.) и капитулировал в 1646 г.

Карляйльская кафедра тоже очень древнего происхождения. Сначала Карляйль был в епархии епископа линдисфарнского; последнему, в лице св. Кудберта, он был передан королем Нортумбрии Egfrid'ом. После переноса кафедры из Линдисфарна в Durham (995 г.; сначала в Chester be-Street в 883 г.) Карляйль сделался частью этой дюргэмской епархии. В 1092 г. Вильям Руф посетил город, построил замок и оставил правителем города богатого священника норманна, по имени Walter'a. Последний тотчас же начал строить церковь во имя Пр. Богородицы; но дело постройки было закончено уже при Генрихе I. Король Генрих I основал при церкви (1123 г.) монастырь регулярных августинских каноников, и своего духовника Aetelwulf'a сделал приором. Карляйль был во власти дюргэмского епископа до 1128 г., до смерти еп. Flambard'a. Генрих I был крайне недоволен этим епископом: желая уменьшить власть и силу владык Дюргэма, он решил урезать их диоцез и выделить Карляйль в особую, независимую епархию. Первым епископом был сделан вышеупомянутый приор Этельвульф (в 1133 г.), духовник короля; церковь монастыря стала кафедральным собором; капитул последнего состоял из августинских каноников, в отличие от прочих английских капитулов, большею частью бенедиктинских. Во время реформации монастырь перешел к короле (в 1540 г.), и последний приор Salkeld был сделан деканом капитула, открытого Генрихом VIII; в 1545 г. собор был переименован в честь Св. Троицы. Среди епископов этой кафедры после реформации нужно упомянуть Джемса Ушера (James Usher, 1642—1656), автора знаменитой книги по библейской хронологии: „Annales Veteris et Novi Testamenti».

Кафедральный собор был начат Вальтером, но закончен был уже при Генрихе I. Это было здание норманского стиля. В XIII в. последнее было перестроено в древнеанглийском стиле. Собор много страдал от пожаров (особенно в 1292 г. и 1392 г.). Самая замечательная часть собора (в архитектурном отношении) — это восточное окно (декоративного стиля Late Decorated style). В общем, собор представляет смесь почти всех стилей, включительно до Perpendicular style (чисто английский стиль XV в., отличающийся богатством разработки

рисунка и украшений). В соборе Карляйля погребен известный английский богослов архидиакон Paley (1791 г.), автор знаменитой книги „Evidences of Christianity».

К. Фаминский

Карманов, Диомид Иванович, был сыном посадского человека города Твери. Родился он в 1740 году, а скончался в 1795 году. С малых лет стремясь к знанию, Карманов, будучи еще мальчиком 12 или 13 лет, познакомился с воспитанниками единственного тогда в Твери учебного заведения — Духовной Семинарии. Узнавши, чему и как учат в Семинарии, он решил пойти туда и пробыл одним из частных учеников Семинарии несколько лет. Он слушал лекции замечательного ректора тверской Семинарии Макария Петровича, ходя чуть не каждый день слушать их из Твери в Желтиков монастырь. Тверская Семинария переживала в то время одну из замечательных эпох своей истории. Высокоталантливые деятели этой эпохи по примеру Макария Петровича смело ополчились против предрассудков того времени и ввели обучение наукам в Семинарии на русском языке, — явление небывалое до того времени. Замечательно широко поставленный курс обучения в тверской Семинарии того времени утолил жажду знания и дал ему силы и средства для дальнейшего приобретения их. Ставши впоследствии первым публичным нотариусом города Твери, Карманов сделался видным общественным деятелем, отзывавшимся на все запросы своего времени. Он хлопочет пред преосв. Платоном о восстановлении преподавания наук в тверской Семинарии на русском языке в интересах детей горожан, составляет не одно ходатайство пред правительством о нуждах города Твери, занимается расследованием прошлого тверского края, произносит панегирик императрице Екатерине II, много сделавшей для города Твери. Историческое исследование Карманова надолго оставалось единственным для истории города Твери и содержит в себе немало ценных сведений. Принимал Карманов немало и, кажется, довольно плодотворное участие в убеждении раскольников присоединиться к православию, каковое присоединение выразилось в конце концов в форме единоверия. Из его сочинений известны:

1) Исторические известия тверского княжества; 2) Исторические известия о городах тверской губернии; 3) Вопль купецких и разночинческих детей; 4) Речь императрице Екатерине II благодарительная от тверского купечества и мещанства; 5) Речь тверскому наместнику Я. Е. Сиверсу; 6) Письма Д. И. Карманова к старообрядцам поповщинского толка; 7) Несколько проповедей его на разные случаи.

Первые пять сочинений изданы в 1893 г. архивною комиссией; письма к старообрядцам протоиереем В. Ф. Владиславлевым.

В. Колосов

Иерархия первохристианская: ее происхождение

Иерархия первохристианская: ее происхождение. На вопрос: откуда ведет свое начало иерархия христианской церкви? кратко и ясно отвечают нам так: „от самого Иисуса Христа и от сошествия на Апостолов Св. Духа и с тех пор непрерывно продолжается чрез преемственное рукоположение в таинстве священства“. Разумеется, с высшей догматической точки зрения все, что происходит в церкви великого и святого, — все это совершается Христом и Св. Духом. С этой догматической стороны вопрос рассмотрев в „Энци.“ VI, 255—264, но что касается собственно *происхождения* первохристианской иерархии, то здесь поможет нам лишь историческая перспектива, ибо законы истории проявили свою силу и в настоящем случае.

Начнем с епископата. Апостола Иакова обыкновенно называют первым иерусалимским епископом, но с этим наименованием несправедливо соединять мысль, что в Иерусалиме раньше, чем где-либо, возник епископат и что отсюда это установление перешло в другие страны и церкви. Иакова мы именуем епископом, применяясь к позднему словоупотреблению. На самом деле он был епископом иерусалимским в качестве организатора иерусалимской церкви, каким считается и Ап. Петр для римской церкви, если только сказание о его продолжительном пребывании в Риме не есть совершенная легенда. Иаков нигде в апостольских писаниях не именуется епископом: да он и не был епископом в позднейшем смысле слова: он стал во главе общины не по избранию от своей церкви (а избрание — характеристическая черта епископской должности), но единственно потому, что был „брат Господень“ по плоти. Пример деятельности Иакова не имел никакого влияния на появление и развитие епископата. Указание на должность епископа встречается только в посланиях Павла к церквам и лицам, находившимся среди христианского общества в языческом мире (Филипп. 1,1; в Пастырских посланиях), или же в его речах, обращенных к епископам языческих местностей (Деян. 20:28). К сожалению, мы не обладаем никакими фактическими данными для разъяснения вопроса о происхождении епископата. Приходится прибегнуть к предположениям. Вероятно, дело происходило довольно просто. Образовалась, положим, какая-либо христианская община. Нужен был руководитель для нее. Апостол Христов или какой-либо другой „евангелист“ предоставлял общине выбрать из числа обращенных предстоятеля, руководителя и управителя, — и вот появлялся руководитель общины, который потом, подобно прочим своим собратьям, получил имя епископа, причем название это не новое: оно встречалось в языческом мире⁴³. Епископ должен был в воспоминание последней Христовой вечери совершать евхаристию, т. е. литургию (она, вероятно, на первых порах совершалась только в дни воскресные); крестил новообращенных; возбуждал паству к жертвованиям и раздавал их бедным, страждущим, странникам, не исключая харизматических пророков; входил в сношения с другими церквами. Вообще, он являлся лицом административным в общине. Но его положение заставляло еще желать многого, чтобы стоять во главе общины. И действительно, епископы, на их счастье, вследствие хода исторической жизни не остались на той ступени, на которой они стояли сначала. Они стали возрастать в своем авторитете по сравнению с более ранним положением. Но они возвысились не во всех местах христианского мира одновременно: в одних церквах возвышение епископов произошло раньше, в других позже (первое встречаем в Малой Азии, Сирии, а второе в Египте и на Западе). Тем не менее в середине II века или несколько позднее этот факт стал несомненным достоянием истории: все епископы этой эпохи возросли в своем значении. Такое возвышение епископата совершилось не путем какой-нибудь узурпации и не было плодом каких-либо деспотических стремлений, как утверждают иногда протестантские теологи, недолголюбивающие епископский институт. Ничего такого не замечается. Дело происходило на

почве строгой законности и с соблюдением всех правил. Кончили жизнь, переселились в вечность люди, которые оставили после себя богатое наследство. Прямых наследников не оказалось. За отсутствием ближайших родственников, наследство по закону перешло к боковой линии. А такую боковую линией оказались епископы, почему они и получили наследство. Вот и все... Такой памятник, как $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$, прекрасно разъясняет, в чем дело. Здесь (гл. 15, ст. 1—2) заповедуется христианам: „не показывайте пренебрежения к епископам⁴⁴; они должны почитаться вами вместе с пророками и дидаскалами (т. е. харизматическими лицами); ибо они совершают для вас служение пророков и дидаскалов“. Итак, писатель этого памятника требует почтения для епископов на том основании, что они стали исполнять в общине служения пророков и дидаскалов. Другими словами: здесь предписывается оказывать епископам ту честь, которая доселе принадлежала другим лицам — пророкам и дидаскалам. Это значит, что теперь, когда писал автор $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$, епископы стали заменять собою этих последних, приняв на себя их миссию. Так действительно и было. Тот же памятник дает разуметь, что в иных местах, в иных церквях, уже не встречалось пророков (13, 4). Вот наследством от этих-то вымирающих (с постепенным упадком христианского энтузиазма) пророков и дидаскалов и воспользовались епископы. Оно перешло к ним, потому что епископы были самыми видными представителями общины, после пророков и дидаскалов (ibid. 15, 1). Это было чрезвычайно выгодно для авторитета епископов. Они стали пользоваться таким же почетом, каким доселе пользовались пророки и дидаскалы, эти важные лица, действовавшие во имя Св. Духа. Наследие, доставшееся епископам от пророков и дидаскалов, было очень значительно. Пророки и дидаскалы были проповедниками в общинах, наставниками в „правде и знании Господа“ (ibid. 11, 2). Стать на месте этих пророков и дидаскалов значило занять то видное положение, которое занимали вымиравшие пророки и учителя. Эти последние были мужи (как их и называли) глаголавшие слово Божие ([Евр. 13:7](#)). Теперь же, с исчезновением специфических проповедников, такими должны были сделаться епископы. Они стали возвестителями „здорового слова“ ([Тит. 2:8](#)), чем доселе были харизматические учителя. Пророки и дидаскалы, по своей задаче, не были проповедниками местными; они принадлежали многим или всем церквям, почему и были странствующими. Заняв место этих лиц, сами епископы таким образом являлись вождями не одной своей церкви, а — подобно харизматическим учителям — представителями всей церкви. Положение вещей, совершенно независимо от личной воли епископов, создавало условия, очень благоприятные для развития их авторитета. Они стали учить в церкви, как доселе это делали пророки и дидаскалы. По спрашивается: разве раньше этого времени епископы не учительствовали в церкви? Ап. Павел в Пастырских посланиях требует от епископов учительности ([1 Тим. 3:2](#). [Тит. 1:9](#)), но последующая церковь не настаивала на проявлении этого качества. Это и понятно: институт апостолов, пророков и дидаскалов, который существовал такое продолжительное время с его миссией „глаголать слово Божие“, т. е. учить христиан, делал не столь настоятельную потребность в учительности епископата. Памятник *Canon ecclesiasticus*, рисуемый положение церкви конца II века, говоря о требованиях по отношению к: епископу, замечает: „если епископ безграмотен ($\acute{\alpha}\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$), то он должен быть, по крайней мере, кроток“ и т. д.⁴⁵ Подробного же рода заметку находим в так наз. „Постановлениях апостольских“, где говорится: „да будет епископ, если возможно, обучен, а если он будет безграмотен ($\acute{\alpha}\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$), то да будет“ и проч. (кн. II, гл. 1). Примеры епископов, не имевших никакого образования, неучей, очень не редки в древнейшей церкви⁴⁶. Следовательно: если епископы, будучи поставлены на месте пророков и дидаскалов, при этом начинают дело новое для них — учить народ, то в этом факте нет ничего удивительного и спорного⁴⁷. К сожалению, мы мало знаем таких епископов, которые носили бы на себе ясные следы той перемены в положении епископов, о какой у нас речь. Впрочем, мы не совсем лишены возможности

привести пример двух епископов II века, которые жили на рубеже, отделяющем церковь с пророками и дидаскалами от церкви, где место этих лиц в известном отношении только что занято и епископами. Разумею двух епископов и малоазийских II века: Поликарпа смирнского и Мелитона сардийского, о которых дается понимать в источниках, что они (по терминологии $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$) „исполняли служение пророков“, хотя они несомненно были епископами; о Поликарпе даже замечено, что он был не только пророком, но и дидаскалом (Евсевий., Церк. Ист. 15; V, 24).

Итак, епископы, заняв место прежних пророков и дидаскалов, усвоили важное отличие в сравнении с тем, чем они были до сих пор. Они стали вождями христианских обществ в учении. С этих пор, — приблизительно с конца II века, — первым предикатом епископского звания стало учительство. „Постановления Апостольские“, определяя признаки епископа, на первом месте ставят: он есть „служитель слова“ (II, 26)⁴⁸. Вместе с тем епископы в качестве наследства от прежних пророков и учителей получили и многое другое, весьма существенное. Впоследствии епископы стали называться „первосвященниками“ (ibid. II, 19) по наследству от пророков, которым было усвоено это имя⁴⁹. Если с конца II века начинает упоминаться кафедра епископов (и пресвитеров)⁵⁰, то можно утверждать, что это та самая кафедра, на которой первоначально восседали пророки и дидаскалы⁵¹. Если в памятниках часто упоминается о начатках (Постан. Апост., Прав. Апостольск., Ориген)⁵², как нормальной принадлежности епископа, то из $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$ мы знаем (гл. 13), что начатки ранее назначались для вознаграждения пророков.

Заметим, что все эти определения епископской должности, какие мы перечислили и разъяснили выше, сами по себе, быть может, не абсолютно новы: они — *explicite* или *implicite* — были уже даны в Пастырских посланиях, но только они раскрывались путем жизненного развития в течение истории и получили здесь — с постепенностью — свой должный смысл. С указанным наследством епископат вскоре достигает той высоты, на какой он и остается в истории церкви.

Теперь попытаемся, на основании имеющихся в нашем распоряжении скудных данных, представить себе тот исторический процесс, чрез который прошел епископат, чтобы сделаться тем, чем он есть. Процесс этот показывает, каким образом епископский институт, обладая сначала второстепенным и даже третьестепенным значением в церковной общине, наконец стал во главе этой последней. Ап. Павел в послании к Коринфянам (около 57 г.) говорит: „иных Бог поставил в церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, *управления*, разные языки“ (1 Кор. 12:28). Если здесь под именем лиц, которым принадлежит управление ($\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$), станем разумеать таких предстоятелей церкви, которые потом получили наименование епископов (Гарнак), то для нас открывается, что около 57 года епископы стояли очень не высоко на лестнице церковного предстоительства. Они стояли не только ниже харизматических учителей, но и двух — трех классов лиц, обладавших особливими чрезвычайными дарованиями; они, можно сказать, отнесены Апостолом Павлом не более, как к третьему разряду церковного чиновачалия. Спустя лет пять после этого, тот же Апостол в послании к Ефессянам дает новый список предстоятелей церковных, более краткий (потому что в нем не упомянуты лица, обладавшие чрезвычайными дарованиями), и в этом перечне „пастыри“, под которыми будем разумеать епископов, занимают второстепенное место, после трех степеней харизматических учителей (Ефес. 4:11). Положение дела в общем осталось без перемены⁵³. Затем в истории нашего вопроса замечается большой пробел. Обращаемся к середине II века. В так наз. „Учении двенадцати Апостолов“ церковные предстоительство

представлено в яркой и довольно полной картине. Первое место отводится здесь известным харизматическим учителям (гл. 11, 13), а второе по ним епископам с диаконами (гл. 15). Видно, что удержались еще порядки апостольского времени (так было, вероятно, в Египте). Нормирующим началом, но этому памятнику, представляются в церкви харизматические учителя: не харизматические учителя берут пример с епископов, а епископы с этих последних, ибо они заслуживали уважения, как лица, подражающие (исполняющие) служению пророков и дидаскалов (15, 1—2). Но в то же время, когда появился памятник „Учение 12-ти“ или даже ранее того, в важнейшей из церквей — римской замечается сильное течение, очень неблагоприятное для харизматических учителей и выгодное для епископата. Разумею эпоху написания книги „Пастыря“ Ермом. Правда, в этом сочинении, когда перечисляются лица, составляющие церковное представительство, первое место, по обычаю, отводится харизматическим учителям, а уже после них упоминается епископ с диаконом („Подобия“ IX, гл. 25—27); но, с другой стороны, ясно открывается, что лучшая пора харизматических учителей невозвратно прошла. Ерм много непохвального приписывает пророкам, находя в них „дух земной, легкомысленный, лишенный силы“. По Ерму, пророки, „будучи суетными, суетно и отвечают суетным людям»; он даже ставит им в вину, что они „желают иметь председательство“ („Заповеди“, XI). Им, как видим, отказывают в том, на что они имели право — быть впереди других, находиться во главе прочих. Мало того: в некоторых случаях, когда Ерму приходится одновременно говорить о епископе и харизматическом учителе, этот писатель, не согласно с обычаем, епископу отводит высшее место в сравнении с харизматическим учителем („Видения» III, гл. 5). Видно много признаков, что в это время в Риме и, может быть, вообще на Западе честь и слава харизматических учителей блекнут и уменьшаются, а авторитет епископата растет на их счет. Епископы восхваляются за то, что „живут всегда непорочно“ („Подобия“ IX, 27). Видимо, пришел конец для харизматических учителей и главным образом для пророков. — После этого о них нет речей в том роде, как это видим в „Учении 12-ти«. Canonex ecclesiastici знают епископов, пресвитеров, диаконов, но молчат о пророках и дидаскалах. Значит, в конце II века на Востоке они уступили свое высокое место епископам. В „правилах Ипполита“ нет ни слова о пророках и учителях. Следов., в конце II и начале III века на Западе или уже забыли, или начали забывать о них. Во главе общины, по правилам Ипполита, стоит епископ с прочими иерархическими лицами.

Обыкновенно думают, что диаконат возник в иерусалимской церкви, ранее всех других иерархических степеней. Мы не разделяем этого воззрения. Когда утверждают, что диаконат возник в Иерусалиме, тогда ссылаются на известную историю избрания Апостолами „семи“ мужей, которые должны были заменить Апостолов при раздаче пособий бедным из церковного достояния ([Деян. 6:1-5](#)). Но если мы рассмотрим, когда это было и сколько продолжалось, то увидим, что служение этих „семи“ в целях „ежедневного раздаяния потребностей» продолжалось очень короткое время. Нужно помнить, что в Иерусалиме сделана была попытка устроить христианскую общину на началах общения имений. Вот при этом-то случае и понадобилось избрать семь мужей, которые должны были сделаться главными распорядителями при раздаче всего нужного лицам нуждающимся. Как скоро по сошествии Св. Духа введено было общение имений в Иерусалиме, — мы не знаем; но во всяком случае оно длилось недолго. Лет через пять по сошествии Св. Духа, воздвигнуто было гонение на христиан со стороны иудеев, при чем христиане должны были временно покинуть Иерусалим: когда же они снова возвратились в город (а это произошло в том же году), то общение имений не восстановилось. С этим вместе кончилась и миссия „семи» пеших о „раздаянии потребностей“. Далее, из книги Деяний (гл. 8) видно, что, напр., один из них, Филипп, действует, как могущественный харизматический учитель, а не как диакон. К разряду харизматических лиц следует вообще

относить этих „семь“ мужей. В книге Деяний (6, 8) о Стефане говорится: он „исполнен (был) веры и силы, совершал великие чудеса и знамения в народе“. Это уж не диакон, а лицо „апостольского“ достоинства. При этом нужно помнить, что указанные „семь“ мужей в книге Деяний не называются диаконами. Название диаконов приписано им в позднейшее время. Диаконы, по вашему глубокому убеждению, появились впервые там же, где появились и епископы, т. е. не в иерусалимской церкви, а в церквях, образовавшихся из обращенных язычников. По всем источникам, диакон является ближайшим и постоянным сотрудником епископа. Он разделял в древности все функции епископа: он участвовал в богослужении, совершаемом епископом, помогал материально бедным, посредствовал в сношениях между епископом и другими церквями и пр. Епископ не мог обходиться без диакона. Возникновение епископата само собою вело к появлению диаконата. Диакон был младшим братом епископа. В древности какая-нибудь небольшая община могла не иметь пресвитеров, но без диакона обойтись она не могла. Св. Епифаний, епископ кипрский, пишет: „где (в какой-либо общине) не оказывалось человека, достойного епископства, там место оставалось без епископа; где же была нужда и были люди достойные епископства, там поставляемы были епископы. Если народа было немного и из них не кого было ставить во пресвитеры, то довольствовались одним местным епископом. А без диакона епископу быть невозможно“, заявляет св. отец [54](#). Следовательно, если диаконат есть необходимое восполнение епископата, то он и мог возникнуть там, где впервые появились епископы. Но так как епископы впервые появились, как мы знаем, в странах языческого мира, то там же нужно искать и первых христианских диаконов, напр., в Македонии (в Филиппах: Филипп. 1, 1) и в Малой Азии (Пастырские послания).

Такова была первая стадия развития диаконата. Все обещало ему блестящую будущность. Но не так было на деле. Дальнейшее развитие диаконата не было благоприятно для него. Вместо того, чтобы расти, он стал молиться. Исторический процесс не дал диаконам ничего из того, чем воспользовались епископы. Разумею наследие, оставшееся от так называемых харизматических учителей (пророков и пр.). Этим наследием воспользовались епископы, на долю же диаконов ничего не пришлось. Как скоро это наследство миновало диаконат, диаконы мало стали походить на епископов, потеряли сродство с ними и вследствие того отторглись от близкой связи с епископатам. Они сильно отстали в развитии от епископата [55](#). Причин такого явления набиралось немало. Во-первых, епископы с исчезновением харизматических учителей, в виду потребности времени, сделались истолкователями слова Божия и христианского учения с церковной кафедры; а это намного возвысило их авторитет. Примеру епископа, хоть и не скоро, последовали пресвитеры. Что же касается диаконов, то они остались в стороне от этой функции в первые три века, от чего бы это ни зависело. Таким образом диакон отрывался от епископа, уступая место другим лицам. Ясно, что диаконам оставалось только занять следующее низшее место. К указанной причине присоединились и другие. Епископов стали уподоблять ветхозаветным первосвященникам, пресвитеров — священникам, а диаконов — левитам (Постан. Апост. II, 25 ad fin). А так как левиты имели второстепенное церковное значение, то подобная аналогия повела к уничтожению самого диаконата.

Обращаемся к вопросу о происхождении пресвитерства. Кто такие были пресвитеры первоначального христианства? Под понятие пресвитеров тогда подходило много классов людей. Пресвитерами назывались старцы, принявшие христианство в зрелых летах, христиане давно принявшие христианство и состарившиеся в исповедывании новой религии, все вообще первообращенные в какой-либо общине христиане, люди влиятельные в этой последней (достаточные благотворители); могли называться почетным именем пресвитеров и все лица, исполнявшие определенные церковные обязанности, или, иначе сказать, лица должностные в христианской общине, напр., епископы [56](#). В виду того, что под понятие пресвитеров подходило

много лиц в данной христианской общине, на языке первохристианском употребление слова „пресвитер“ в единственном числе почти не встречалось; оно употреблялось большею частью во множественном числе. Это и понятно. Пресвитеры выступают на сцену тогда, когда нужно было подать совет или вынести определенное решение. Пресвитеры составляли коллегия, которой принадлежало решение какого-либо трудного вопроса в церкви; она выступала, когда нужно было произвести суд, подать нужный совет и т. д. Пресвитерству больше всего принадлежала дисциплинарная часть в церковном управлении. Само собою понятно, что пресвитеры не были избираемы общиною и не были назначаемы кем-либо на эту должность. Пресвитерство, как видно из книги Деяний (11, 30), впервые в определенной форме появилось на почве иудейской, в самом Иерусалиме, на первых же порах христианской церкви здесь. Пресвитеры составили из себя нечто подобное иудейскому синедриону после того, как христиане стали выделяться из состава иудейского народа и образовывать самостоятельную религиозную общину. Привычка видеть во главе своей прежней общины синедрион побудила христиан из иудеев завести у себя подобие синедриона. Так мог возникнуть иерусалимский пресвитерий. Что касается самого названия этого, то книги Нового Завета, можно сказать, испещрены наименованиями: „старцы, старейшины», а поэтому нет ничего удивительного в том, что передовые лица христианского общества в Иерусалиме получили это имя. Можно утверждать, что из общего числа пресвитеров иерусалимских некоторые принимали на себя чисто церковные функции, напр., молитвенное помазание больным ([Иак. 5:14](#)). В этом случае они получали наименование „пресвитеров церковных“. Но участвовали ли они, эти „пресвитеры церковные», в общественном богослужении апостольского времени, — мы не знаем. Одно с несомненностью можно полагать, что пресвитерство церковное впервые появилось на почве иудейско-иерусалимской. Возможное дело, что этому сильно содействовало обращение „многих» иудейских священников в христианство ([Деян. 6:7](#)). Быть может, они-то и составили первых церковных пресвитеров. Из Иерусалима этот институт легко и удобно мог распространиться по христианскому Востоку. В Пастырских посланиях можно уже находить следы пресвитерства церковного ([1 Тим. 5:1](#)), хотя наряду с этим здесь говорится и о пресвитерах — епископах ([Тит. 1:5-7](#)), и о пресвитерах — старцах вообще ([Тит. 2:2](#)). Как явление иудео-христианского характера, институт церковного пресвитерства особенно успешно прививается в Сирии, Малой Азии, вообще на Востоке. Медленнее на Западе. Во времена мужей; апостольских этого рода пресвитерство является прочно утвердившимся в Сирии и Малой Азии. К сожалению, мы не имеем в свидетельствах мужей апостольских определенного указания⁵⁷ на то, участвовали ли пресвитеры этого времени в общественном богослужении в качестве непрременных совершителей его. Пресвитеры этого времени действуют коллегиально и единодушно, но яснее всего обозначаются лишь судебные и дисциплинарные их функции. Как пресвитеры этой эпохи достигали своей должности, — остается неясным. Вероятно, их избирал и поставлял епископ; участия народа в выборе пресвитеров не видно.

Когда пресвитеры получили свое главное отличие участвовать активно в общественном богослужении, — не знаем. Во всяком случае, судя по содержанию памятника *Canon ecclesiasticus*, можно утверждать, что в конце II века пресвитеры обладали этим правом; в предстоянии епископа, они уже принимали деятельное участие в совершении евхаристии. Так было на Востоке. Из «правил» же Ипполита открывается, что или в конце II века или в начале III-го пресвитеры и на Западе в предстоянии епископа активно могли участвовать в совершении литургии (случалось даже, что они в это время служили литургию и без епископа).

Вот и все, что мы можем сказать о развитии пресвитерата в I-II веках. Еще должно было пройти немало времени, прежде чем пресвитер сделался в полном смысле слова помощником епископа, его *alter ego*. В течение первых двух веков пресвитеры не имели ни права, ни

обязанности поучать ст. церковной кафедры христианским истинам; они не могли самостоятельно совершать богослужение ни в городе, ни в селе: каждый раз они должны были получать для этого особое разрешение от предстоятеля церкви. Тогда еще не было ни независимых приходов в городах, ни сельских церквей. Паствы у пресвитера не было. Пастырем считался только епископ. Пресвитерий состоял при нем в качестве совета и свиты. Эти права, каких не было у пресвитеров I-II века, они приобретают постепенно⁵⁸.

См. несколько подробнее в „Богословском Вестнике“, 1907 г., № 3, стр. 460—474.

Ал. Лебедев

Иуда Предатель

Иуда Предатель. Обычное наименование Иуды Предателя в синоптических Евангелиях: „Иуда Искариот“ (Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης: [Мф. 10:4](#). [Мрк. 3:19](#). [Лк. 6:16](#)), а в четвертом Евангелии (6, 71, 12, 4, 13, 2, 26) более полно: „Иуда Симонов Искариот“ (Ἰούδας Σιμωνος Ἰσχαριώτης). „Искариот“ — Ἰσκαριώτης есть форма грецизированная, которой соответствует семитическая форма: Ἰσκαριώθ (по лучшим кодексам у [Мрк. 3:19](#). [14, 10](#). [Лк. 6:16](#); в D: Ζκαριώθ). Как показывает самое наименование и древняя глосса: ὁ ἀπὸ Καριώτου — „от Кариота“, — „Искариот“ означает: „муж (гражданин) из Кариота“, — города в Иудее, в колене Иудовом (теперешний находящийся в развалинах el-Karjeten, к югу от Хеврона).

Следовательно, среди XII-ти Апостолов Иуда Искариот был единственным Апостолом, происходящим не из Галилеи, а из Иудеи. Наименование „Симонов“ указывает, что Иуда был сын Симона, или же носил имя своего отца, в качестве второго имени, что среди иудеев того времени было, как известно, довольно обычно.

Во всех перечислениях Апостолов Иуда Искариот занимает последнее место ([Мф. 10:4](#). [Мрк. 3:19](#). [Лк. 6:16](#)), при чем выразительно указывается на его предательство ([Мф. 10:4](#). [Мрк. 3:19](#): „иже и предаде его“. [Лк. 6:16](#): „иже и бысть предатель“). Поставляется Иуда попарно то с Симоном Кананитом ([Мф.](#) [Мрк.](#)), то с Иудею Иаковлевым ([Лк.](#)). Выть может, более первоначально его поставление у Матоея и Марка: зилотизм сближал его с Симоном Кананитом.

Избрание Иуды ни чем не отличалось от избрания прочих Апостолов (ср. [Деян. 1:17](#)). Он был избран Самим Господом для проповеди Евангелия за свою одушевленную веру в грядущее мессианское царство и, подобно другим Апостолам, благовествовал, исцелял болезни, воскрешал мертвых, изгонял бесов (ср. Мо. гл. 10. [Мрк. 6:12-13](#). [Лк. 10:17](#)). Что выделяло Иуду из среды других XII-ти Апостолов, — это его экономические способности, почему он был, так сказать, казначеем небольшой Христовой общины, имея ковчежец и нося вметаемое в него ([Ин. 12:6](#)) добровольными жертвователями, верными последователями Христа Спасителя ([Лк. 8:3](#)).

Первые три Евангелиста ничего не сообщают из жизни Иуды Искариота до его предательства, так что последнее, следуя их повествованию, является как бы неожиданным. Только один св. Иоанн передает, что Христос провидел своего будущего предателя ([Ин. 6:70-72](#)), что Иуда был одержим корыстолюбием ([Ин. 12:6](#)). Вопрос о том, почему Иуда предал Господа, решается различно. Совершенно легкомысленными и не имеющими никакой опоры в евангельском тексте являются попытки оправдать Иуду (в последнее время такую не только глупо-бесплодную, но прямо кощунственную попытку сделал наш писатель Л. Андреев⁵⁹), — провести взгляд, что Иуда предал Господа в надежде, что Он спасется чудом, или чрез народное восстание, или другим каким-либо образом; или что Иуда, сторяя нетерпением скорее увидеть открывшееся политическое царство Мессии, желал своим предательством как бы вынудить Христа поскорее обнаружиться в своей славе. Нет, Иуда возненавидел Господа. Гораздо вернее взгляд, что Иуда предал Христа из религиозного фанатизма. Разделяя обще-иудейские заблуждения о царстве Мессии, как царстве политическом, будучи ложным защитником народности и ее заветов, зараженный политическим паниудаизмом, Иуда постепенно разочаровался во Христе, не мог понимать Его возвышенного духовного учения и признал, что Христос не есть истинный Мессия, а лже-мессия, Которого нужно предать во имя законной правды. Но одним этим мотивом предательство Иуды не объясняется. По ясному указанию Евангелистов, он предал Господа по сребролюбию ([Мф. 26:15](#). [Мрк. 14:10, 11](#). [Лк. 22:5](#)), и никакое перетолкование евангельского текста здесь невозможно; для скупца Иуды, носившего

скромный ковчежец и из него похищавшего вметаемое, такая сравнительно малая сумма, как 30 сребренников (23—25 р.), могла показаться соблазнительною. Сребролюбие образует мрачный фон души Иуды. О внешних благах царства Мессии помышляли и другие Апостолы, но именно сребролюбие оземлило Иуду, сделало его грубым материалистом, безусловно глухим к возвышенному учению Христа. Иуда Предатель представляет собою как бы тип всего иудейского народа, который был заражен ложным мессианизмом, но заражен именно вследствие своего *сребролюбия* — грубого материалистического склада ума и чувства.

Иуда Предатель не был каким-то необходимым орудием в руках божественного Промысла, как желают это представить некоторые ученые (напр., *Schmidt* в „Энциклопедии “*Nauch'a*). „Сам Премудрый звал, как устроить наше спасение, хотя бы и не случилось предательства. Посему-то, чтобы кто не подумал, что Иуда был служителем домостроительства, Иисус называет его несчастнейшим человеком“ (св. И. Златоуст).

Вопрос, был ли Иуда при установлении Господом таинства Евхаристии и вкусил ли он святейшего Тела и Крови Господа, не может быть разрешен с абсолютно бесспорною определенностью. Лучше следовать наиболее установившемуся церковному преданию, нашедшему свое выражение и в памятниках церковной иконографии, — что Иуда вкусил Тело и Кровь Господа, но вкусил „в суд и во осуждение“ ([1 Кор. 11:29⁶⁰](#)).

Спорным является вопрос о судьбе Иуды Искаротиота. Евангелист Матфей говорит, что Иуда, раскаявшись после осуждения Христа (— какое раскаяние было только следствием угрызения совести, а не живой веры во Христа —) и бросивши сребренники в храме, — вероятно в том месте, где находилась сокровищница (ср. [Мрк. 12:41](#). — [Ин. 8:20](#)), — после бесплодной попытки вернуть их первосвященникам, — пошел и удавился ([Мф. 27:3-5](#)). Это свидетельство вовсе не стоит в совершенном противоречии с кн. Деяний Апостольских, где св. Петр в своей речи, по поводу избрания Апостола на место отпавшего Иуды, говорит о последнем, что „когда низринулся, расселось чрево его и выпали все внутренности его“ (1, 18): последнее случилось после удушения Иуды, когда, по замечанию схолиаста (Евсевия кесарийского) „веревка порвалась, и Иуда упал на землю“ (*Fr. Blass, Acta*, p. 47). Равным образом нет никакого противоречия в том, что, — по свидетельству Матфея (27, 6. 7), — Акелдама была куплена первосвященниками за деньги, брошенные Иудою, а св. Петр говорит об Иуде, что он „приобрел землю (χωρίον, село, участок) неправедною мздою“ ([Деян. 1:18](#)). Обычное, но хорошее примирение этих свидетельств то, что „господином участка был внесший деньги, хотя бы его покупали и другие“ (св. И. Златоуст), Акелдама же была приобретена на деньги Иуды. Удушение Иуды произошло, — должно быть, — чрез несколько часов после осуждения Христа: нет никакого основания думать, что это случилось после воскресения Христа (блаж. Августин, О согласии евангелистов, III, VII 28 сл.).

Предание о судьбе Иуды, записанное у Папия и воспроизводимое затем у Аполлинария, в катенах и у блаж. Феофилакта, имеет характер народной легенды, опирающейся отчасти на неправильном понимании текста кн. Деяний об Иуде (см. *Th. Zahn. Forschungen z. Geschichte d. neutestam. Kanons und d. altkirchl. Literatur* VI. Lpzg 1900, S. 153—157). По этому преданию, „Иуда не умер в петле, но еще жил, захваченный прежде, чем удавился“. „Тело его распухло до такой степени, что он не мог проходить там, где могла проезжать повозка, и не только сам не мог проходить, но даже и одна голова его. А веки глаз его настолько, говорят, распухли, что он не мог вовсе видеть света, а самих глаз его невозможно было видеть, даже посредством диоптры врача (μηδὲ πλὴν ἰατροῦ [διά] διόπτρας οφθῆναι δύνασθαι): так глубоко находились они от внешней поверхности“. Далее подробнее говорится о том отвратительном виде, како имело тело Иуды. „После больших мучений и терзаний он умер, говорят, на собственном участке земли, и село это, вследствие отвратительного запаха, остается пустым и необитаемым даже до сего дне; даже

теперь никто не может пройти мимо этого места, не закрывши руками (органа) обоняния. Столь великое наказание постигло уже на земле его ткло“ (Patrum ap. opera, ed. Gebrardt und Ad. Harnack, Fasc. I, Part. II, p 94; см. также Catenaе in Act. Ap., ed. Cramer, p. 12. 13; блаж. Феофилакт, Толкования на Новый Завет, т. V, Казань 1905, стр. 28). Это легендарное, обращавшееся в народе, повествование о судьбе Иуды опирается на том неправильном понимании [Деян. 1:18](#), будто Иуда еще жил некоторое время после предательства на купленном им собственном участке земли; выражение кн. Деяний: πρηνής πενόμενος („когда низринулся“) и поняли в смысле: πρῆσθεῖς (у Папия), πειρησμένος (архмянский перевод кн. Деяний; см. *Th. Zahn*, Forschungen VI, 8. 155), т. е. „воспаленный», „распухший».

Образ Иуды Искарота — образ мрачный, и таким он останется всегда, несмотря на все попытки внести в душу Иуды момент трагический, возбуждающий наше сочувствие. Христос предвидел его предательство; Он не один раз обличал и предостерегал Иуду во время тайной вечери (Ия. 13, 10—13, 18. 21. [Мф. 26:21. 23. Мрк. 14:18. 20](#)), но в сердце Иуды вошел сатана ([Ин. 13:27](#)), и коварный ученик предал Христа на смерть. „Иудино лобзание“ на веки останется синонимом предательства. Слова Христа Иуде после этого лобзания: ἐταῖρε ἐφ’ ὃ πάρει ([Мф. 26:50](#); в Recerpt. менее заверенное чтение: ἐφ’ ᾧ понимаются различно, — то в форме вопроса („друзе, на что ты пришел?“), то в форме восклицания („друзе, на какое дело ты пришел!“), то как эллиптическая форма, при подразумеваемом „твори“ („друзе, на что пришел, твори“). Первое понимание не может быть принято потому, что оно несогласно с обычным греческим словоупотреблением, где в прямых вопросах никогда не стоит ὃ вм. τί; при втором понимании несправедливо б отождествляется с οἶον; третье понимание представляется недостаточным по той причине, что Иуда уже совершил свое злое предательское дело, и не было нужды говорить, чтобы он его творил (в слав. перев. у св. митроп. Алексия: „друзе! на неже приде, дерзай“). Принимая во внимание [Лук. 22:48](#) и удерживая обычную во всех изданиях Нового Завета вопросительную форму речи данного места, — лучше восполнить вопрос так: „друзе! на что ты пришел (разве я не знаю)?“ И как бы продолжением этих слов служит обращение ([Лк. 22:48](#)): „лобзанием ли предаешь Сына человеческого?»

Иуда Искарот — повторим — есть как бы тип всего иудейского народа, предавшего Христа на смерть вследствие ложного мессианизма и своего грубого, материалистического склада ума и чувства.

Проф. Д. Богдашевский

Казанская Духовная Семинария 1818—1842 г.

Казанская Духовная Семинария 1818—1842 г. I) Открытие ее. В 1818 г. прекратила свое существование казанская Духовная Академия (старая), превратившись — по планам Комитета об усовершенствовании дух. училищ — в рядовую семинарию. По предположению Комитета, утвержденному 26 июня 1808 г., все дух. школы были распределены на четыре группы: академии, семинарии, уездные и приходские училища, между которыми установлена тесная связь — и учебная, и административная, и экономическая. Во главе всех их ставилась комиссия дух. училищ, а органами ее имели быть четыре академии в соответствии с четырьмя учебными округами, на которые предположено было разделить всю Россию. В казанский округ должны были войти семинарии казанская, вятская, нижегородская, тамбовская, пензенская, астраханская, оренбургская, тобольская, иркутская с имевшими открыться под ведомством их уездными и приходскими училищами. Преобразование духовных школ повелось постепенно, в зависимости от материальных средств и способных преподавателей. В 1808 г. был образован петербургский учебный округ, в 1814 г. перешли к московскому, в 1819 г. была открыта академия в Киеве по новому штату. Еще раньше, в 1818 г., было приступлено к преобразованию семинарий казанского учебного округа, причем старая казанская Академия была превращена в новую семинарию, но реформированной академии Казань дождалась только в 1842 г.

Новая казанская Семинария, приняв от Академии четырех ее учителей (остальные по неспособности разошлись по другим школам и епархиальному ведомству), библиотеку, архив, здание и все имущество, — была открыта с подведомыми ей уездным и приходским училищами 20 окт. 1818 г. Другие подчиненные ей училища — алатырские, чебоксарские, симбирские — были открыты несколько позже. Между всеми ими были распределены — после строгого разбора — ученики Академии. Из соответствующих курсу Семинарии академических классов в Семинарию было принято 188 чел., обращено в уездные училища 18 и исключено 39.

Хотя семинарское здание, только что отстроенное после пожара 1815 г., было довольно велико (оно состояло из трех корпусов), но очень скоро почувствовалось, что его размеры не удовлетворяют всем потребностям, так как умножилось число и семинаристов, и учеников уездного и приходского училищ, классы которых помещались тут же: в 1826 г. при 378 семинаристах было 852 ученика училищ. Даже когда для последних в 1832 г. был Бриобретев свой дом (рядом с женским монастырем), недостатки семинарского помещения потребовали капитальных переделок. Но вопрос о них спят был с очереди, когда в 1842 г. пожар Казани настолько повредил Семинарию, что пришлось перевести ее в здание духовного училища, где она и оставалась до 1868 г. ее же собственное здание на Воскресенской улице, пролежав 20 лет в развалинах и в 1862—1865 г. быв отстроено, сдано было в аренду и арендные деньги обращены были в пособие профессорам Академии. Лишь в 1868 г. Семинарии удалось возвратиться на старое место.

II) Управление. За время до 1842 г. казанская Семинария, завися в высшей инстанции от комиссии дух. училищ, а с 1839 г. — от Духовно-учебного управления, в следующей инстанции была подчинена внешнему правлению Московской Академии, точнее — правлению по казанскому округу. Собственное правление Семинарии состояло из ректора, инспектора и эконома, которого, если он был неученый, в делах учебно-воспитательных заменял один из учителей. Это трехчленное правление правило не только Семинарией, но и всеми духовными школами епархии — кроме вышеназванных еще свияжскими, чистопольскими (с 1829 г.) и сызранскими (с 1833 г.). Оно следило за учебными успехами в училищах, снабжало их достойными учителями и даже служителями, пересылало штатные оклады, делилось

нештатными средствами, ревизовало хозяйственную часть, посылало членов семинарской корпорации на экзамены в училища. Чрез него по многим делам сносилось с училищами даже духовенство.

III) *Учебный строй.* В учебном отношении Семинария состояла из трех отделений: низшего, где преподавалась русская словесность с церковным красноречием и всеобщая гражданская история, среднего — с философией, математикой и физикой и высшего, где изучались богословские науки и церковная история. Преподавание шло на латинском языке и он особой кафедры не имел; греческий изучался на всех отделениях, а прочие языки (еврейский, немецкий и французский) были соединены с теми или другими основными предметами.

Учебными руководствами должны были служить: по Свящ. Писанию — книга м. Амвросия Подобедова, по богословию изъяснительному (герменевтике) — *Institutiones hermenevticae* Рамбахия, по богословию созерцательному (догматическому) и нравственному — труды Феофилакта, епископа переяславского, по обличительному богословию — Иринея Фальковского, по собеседовательному — Руководство к церковному красноречию, по философии Баумейстер и Брукке, по риторике Бургий. Но на практике учителя Семинарии пользовались и другими руководствами и пособиями, употребляли также записки — академические и свои собственные.

В 1836 г. комиссия дух. училищ приступила к пересмотру порядка и способов преподавания учебных предметов, закончившемуся уже в 1840 г. частичным преобразованием Дух. Семинарий по мыслям — главным образом — графа Пратасова, обер-прокурора Св. Синода. Гр. Пратасов и руководимое им Духовно-учебное управление исходило из желания приспособить семинарское образование к потребностям сельского населения России и создать из семинаристов не только служителей церкви, но и врачей, руководителей в сельском хозяйстве, землемеров и пр. В виду таких практических задач, в Семинариях 1) введены были в курс некоторые новые предметы: естественные науки, начала медицины, сельское хозяйство; кроме того, в богословском классе поставлены как самостоятельные науки: учение о вероисповеданиях, ересь и расколах применительно к местным и современным потребностям, богословие пастырское и собеседовательное; 2) расширено и усилено преподавание некоторых уже существовавших наук; 3) философия сокращена (оставлены логика и психология); 4) отменено преподавание на латинском языке, как препятствующее успехам учеников; 5) языки еврейский и новый предоставлены желающим; 6) местные языки оставлены в тех же училищах, где преподавались и ранее, с назначением часов по усмотрению начальства; 7) при преподавании геометрии признаны обязательными практические измерения... Таковы были главные особенности нового устава. Понятно, что не все они сразу вошли в жизнь в казанской Семинарии. Медицина, напр., и сельское хозяйство за неимением конспектов и учебников введены были только в 1845 г. К тому времени Семинария успела послать одного своего питомца в горы-горецкое земледельческое училище для приготовления к занятию кафедры сельского хозяйства. По ревизии 1846 г. обнаружилось, что геометрии и алгебре не дано еще практического характера, что изучение Свящ. Писания свелось к сообщению предварительных сведений о библейских книгах, что мало внимания уделено сочинениям. Последний недостаток и, в связи с ним, неумение казанских семинаристов рассуждать и логично излагать свои мысли констатировались и позднейшими ревизскими отчетами.

Казанскую Семинарию 1818—1842 гг. в отношении учебного строя от других Семинарий отличало преподавание местных языков, столь необходимое в епархии, в значительной степени населенной инородческими и иноверческими племенами. Уже в старой казанской Академии с 1800 г. изучался татарский язык, а в 1818 г. предположено было ввести преподавание чувашского и черемисского языков. Татарский язык вместе с преподавателем его перешел и в

Семинарию, но поставить его там на надлежащую высоту не удалось, как не удалось связать его преподавание с потребностями епархии и с практическими интересами миссии. Виной тому было постоянное разногласие между местными преосвященными и Св. Синодом, при чем то Синод возбуждал миссионерскую ревность в архиереях, то ревностные преосвященные никак не могли убедить Синод в необходимости повой постановки миссионерского дела в епархии и преподавания в Семинарии инородческих языков. В 1825 г. Амвросии Протасов поставил за правило, чтобы в аттестатах оканчивавших курс семинаристов прописывалось, знают ли они татарский язык, и только знающих производить на священнические места в татарские села. В 1830 г. Синод принял и Государь одобрил проект преосв. Филарета относительно миссионерства в казанской епархии и образования миссионеров при Семинарии. Правилами его предписывалось назначать в инородческие приходы только лиц, знающих местные языки, с обязательством проповедовать и поучать прихожан на их наречии, как в церкви и домах, так и в школах, которые они же должны завести; на инородческих же языках они обязаны были читать апостол, Евангелие, символ веры и молитву Господню как в церкви, так и при совершении треб в домах. Эти правила сделались надолго руководственными для казанского епархиального начальства, хотя Синодом и был отвергнут связанный с ними другой проект преосв. Филарета — о лучшей постановке преподавания и Семинарии и училищах епархии местных языков путем увеличения числа уроков на счет других предметов и чрез назначение жалованья преподавателям. С тех пор семинарским начальством и архиереями принимались время от времени только паллиативные меры к поднятию изучения местных языков. Когда вводился устав 1840 г., — изучение татарского языка предоставлено было воле самих семинаристов и на него записалось только 35 чел. Правление Семинарии не удовлетворилось этим и обязало изучать его всех тех учеников высшего и среднего отделений, которые не записались на новые языки. Но самое изучение было поставлено правлениями в условия, не обещавшие успеха: на татарский язык отводился один урок в неделю в послеобеденные часы... Когда в том же 1840 г. попечитель казанского учебного округа составил проект о подготовке при восточном отделении казанского Университета духовных студентов к миссионерству в Сибири и на Кавказе и к преподаванию восточных языков в духовно-учебных заведениях, — казанское семинарское правление в видах усиления изучения в школах епархии татарского языка, слабо и недостаточно (по его сознанию) поставленного, нашло полезным и необходимым послал в Университет из 14 изъявивших желание воспитанников восьмерых. Но планы попечителя округа были расстроены основанием в 1842 г. казанской Академии, которой предположено было дать преимущественно миссионерский характер с учреждением при ней *sui generis* восточного факультета в интересах миссии.

Но пока казанская Академия еще не успела сделаться миссионерским центром для казанского духовно-учебного округа, казанская Семинария служила чем-то в роде такого центра: сюда присылались для изучения татарского языка воспитанники других семинарий округа. И после изучения этого языка здесь стояло выше, чем в других Семинариях, хотя бы потому, что он преподавался академическими знатоками его: Троянским (с 1821 года), Саблуковым (с 1849 г.), Н. П. Остроумовым (с 1870 г.), прот. Е. А. Маловым (с 1897 г.)

Близость казанской Семинарии к высшим учебным заведениям Казани составляет вторую черту ее исторической жизни. Старая академия дала ей ректора, архим. Феофана Александра, автора „Записок по части догматической богословии“, и трех учителей — Троянского (автора татарской грамматики), прот. Талиева (преподавателя французского языка) и Мироносицкого (автора не напечатанной еврейской грамматики). Впоследствии она получала учителей из других Академий, преимущественно московской, как туда же главным образом отправляла своих лучших питомцев. С 1842 г. она почти исключительно посылала их в новую казанскую

Академию, от которой заимствовались и учителями.

Близкие отношения казанской Семинарии к местному Университету выражались прежде всего в том, что некоторые университетские преподаватели обучали семинаристов естественной истории (адъюнкты Пелль и Китарры) и математике (адъюнкт Кайсаров). Затем, некоторые семинарские преподаватели читали лекции в Университете: архим. Феофан по догматическому и нравственному богословию и церковной истории (1819—1823 г.), прот. В. Вишневский по библейско-церковной истории (182Ф — 1823 г.) и богословию (1823—1837 г.), архим. Гавриил Воскресенский по церковному праву (1834—1835 г.), богословию и философии (1835—1840 г.). Наконец, казанская Семинария в 1840 г. дала Университету адъюнкта русской словесности в лице своего учителя В. Сбоева.

IV) Экономическая и бытовая сторона. — По планам 1808 г. духовно-учебные заведения должны были содержаться на местные средства (главным образом на свечные церковные доходы), и в зависимости от количества последних Семинарии по штатам 1818 г. были разделены на три разряда, каковые сохранились и при штатах 1820 г., а также 1836 г., когда оклад жалованья учителей был увеличен в полтора раза. Казанская Семинария состояла в 3-м разряде. ее ректор и „профессоры“ получали по 600 р., с 1836 г. — по 900 р. асс. (на серебро 257 р. 40 к.). Лишь с 1867 г. последняя цифра поднялась до 400 р., а с следующего года до 500 р... Кроме штатных окладов, учителя получали особое вознаграждение за исправление должностей инспектора, его помощников, библиотекаря, эконома, секретаря, преподавателей еврейского и новых языков. Затем они, как и чиновники Семинарии, пользовались казенными квартирами и на выгодных для себя условиях получали семинарский провиант. Многие из них состояли настоятелями богатых городских церквей, а иногда получали сельские приходы, которыми заведовали из Казани. Изредка получали денежные награды, иногда в размере годового оклада. Но вообще положение учителей, особенно училищных, было малообеспеченным, и потому они не засиживались подолгу на своих местах, что, разумеется, не могло отражаться благоприятно на учебном деле. — В казанской Семинарии по штату полагалось по штату 6 учителей, кроме ректора. Но были особые учителя для татарского языка и сверхштатные преподаватели для параллельных классов, в виду многолюдства семинарии отделившихся от основных. Уже в 1824 г. разделился класс словесности, в 1830 г. — философии, в 1832 г. — богословия, в 1833 г. — кафедра греческого языка. После реформы 1840 г. в Семинарии осталось 8 штатных преподавателей (считая ректора) и один сверхштатный — для параллельного словесного отделения.

В казанской Семинарии по штату полагалось 100 казенных стипендий по 120 р. (до 1820 г. по 70 р.) асс. или по 34 р. 2872 к. сер. Но, — при многолюдстве ее (число учеников с 188 чел. в 1818 г. дошло в 1830 г. до 585 ч.) и бедности огромной части воспитанников, — этого количества стипендий было недостаточно, и семинарскому начальству пришлось часть их раздробить на полуказенные. Затем в 1832 г. удалось выхлопотать еще 70 бурсачных окладов, каковые в 1840 г. были переданы в новооткрытую симбирскую Семинарию. Кроме бурсаков, на счет штатных окладов содержались иногда беднейшие квартирные ученики, а также не получившие назначения кончившие казенные семинаристы, не имевшие близких родных. Такой порядок завелся в Казани в 1820 г., а в 1834 г. он был утвержден правилами, выработанными комиссиею дух. училищ. Живя в Семинарии на казенных хлебах, такие бедняки должны были готовиться к духовному служению, заниматься чтением, писанием сочинений, переводами под контролем семинарского начальства, которое иногда поручало им письмоводство, репетиторство, даже лекторство разных языков. Наконец, семинарским столом пользовались служители, подначальные церковники, состоявшие в больнице ученики Семинарии и училищ (даже своекоштные), приезжавшие в город родственники учеников и служителей. Служителями были обычно провинившиеся церковники, а также исключенные ученики семинарии и училищ.

Семинария не только пользовалась их услугами, но и должна была заботиться об их поведении и готовить к церковно-служительским должностям, хотя и терпела часто от их недисциплинированности и распущенности. За исправными зачислялись пономарские места, а иные получали в награду даже диаконские. Но к 1842 г. половина служительских мест в Семинарии была уже замещена вольнонаемными, которые скоро совсем вытеснили подневольных служителей.

Большая часть семинаристов содержалась на свои средства и жила на частных квартирах в разных слободах Казани, в помещениях весьма не гигиеничных и без всякого почти надзора начальства. В виду последнего иные по несколько месяцев не появлялись в классы и вели жизнь далеко не нравственную. Распущенность и вольность казанских семинаристов бросались в глаза даже приезжим, в роде ревизоров.

Бедность казанского духовенства и семинаристов заставляла начальство изыскивать особые средства для содержания последних. Лучшие из них получали вознаграждение за исправление обязанностей лекторов языков и других предметов, по временам поручавшихся им, а также за несение обязанностей по надзору за воспитанниками и за хозяйственной частью, в качестве старших корпусных и квартирных, сениоров, их помощников, письмоводителей, аптекарей, подлекарей, комиссаров, дежурных по кухне и столовой, келейников, певчих, церковных старост и пр. Немалым подспорьем для беднейших семинаристов служило зачисление за ними священной церковно-служительских мест в городах и селах епархии, по силе синодальных указов 1770 и 1799 годов. Сборы с них денежные и ружные производили или сами ученики — „доходники“, или их родные, или причты тех церквей. Этот способ содержания бедных учеников был особенно в ходу при преосвященных Амвросии Протасове (1816—1826 гг.) и Филарете Амфитеатрове (1828—1836 гг.), при которых таким образом содержались как наличные ученики, так и отправленные для продолжения образования к Академии, а также учителя, служители семинарские и училищные и престарелые и бедные священно- и церковнослужители. Но злоупотребления им, состоявшие в передаче, продаже, закладе мест, а равно в частых и долгих отлучках для сбора доходов, повели к тому, что преосвященные Иона Павинский (1826—1828 гг.) и Владимир Ужинский (1836—1848 гг.) стали относиться к зачислению мест с крайнею разборчивостию, а последний в 1842 г. и совсем отменил его. — Кроме того в пользу семинаристов обращались доходы с праздных церковнослужительских мест, штрафы с духовенства, а также частные пожертвования, доходившие порою до нескольких тысяч рублей. Наиболее видными благотворителями были местные архиереи, жертвовавшие большие суммы лично от себя и располагавшие и других к пожертвованиям. В 1822 г. преосв. Амвросий разослал по училищам печатные подписные „листы для вписывания имен благотворителей, жертвующих в пользу учеников, не имеющих способов к своему содержанию“. А преосв. Филарет в 1829 г. основал при семинарском правлении „Комитет для призрения бедных учеников казанской Семинарии и низших подведомых оной училищ“ и был первенствующим членом его с ежегодным взносом в 500 р. Комитет этот, собравший в первый год 4344 р., а в 1831 г. свыше 6500 р., оказывал помощь не только учившимся воспитанникам, но и окончившим, и этим еще более закреплял характеризующую устав 1808 г. тесную связь между разными слоями духовенства и духовно-учебными заведениями разных рангов, начиная с приходских училищ и кончая Академиями.

К. Харлампович

Казанская Духовная Академия новая⁶¹, 1842—1907 г. I) *Открытие ее. История помещений.* Финансовые и другие причины помешали открыть в свое время каз. Академию по штатам 1808 г., но нужда в ней скоро почувствовалась. Прежде всего оказалось неудобным управлять из Москвы дух. школами всего востока России, из которых читинская находилась в 12 тыс. верст. Запоздалые донесения о ходе учебной жизни, редкие ревизии, перерыв занятий на долгое время за несвоевременным назначением учителей, — все это возбуждало вопрос о создании нового центра для 12 семинарий, 38 уездных и 42 приходских училищ казанского учебного округа. Другим побуждением к тому было усилившееся как раз в это время религиозное движение среди инородцев востока, сопровождавшееся отпадением крещеных в магометанство и распространением среди язычников ламаизма. Московская же Академия была настолько чужда этим миссионерским, апологетико-полемическим интересам, что в ней не преподавался даже татарский язык, которому отведено было место в старой казанской Академии. Этими мотивами обусловилось синодальное определение 25 мая 1842 г. об открытии в Казани с начала 1842/3 уч. года Академии, с передачей в ее заведывание семинарий и училищ, состоявших тогда в казанском учебном округе, и с поручением ее правлению представить подробное соображение о том, какие языки казанских и сибирских инородцев и в каком объеме должны быть введены в ее программу сообразно с местными потребностями. 6 июня 1843 г. это определение и штат Академии были утверждены императором Николаем I. 21 сент. 1842 г. последовало открытие академического правления, а 8 ноября, после приемных экзаменов студентов, — торжественное открытие Академии II по учебной части. Чтение лекций началось 9: ноября 1842 г.

Для помещения Академии предполагалось снять в аренду дом Теренина на углу Петропавловских улицы и переулка и уже закончены были переговоры с владельцем, как вдруг страшный пожар 24 авг. 1842 г. истребил лучшую часть города, дом Теренина, Семинарию и в последней многие вещи, заготовленные к приему академических студентов. Так как казалось невозможным найти для Академии новое помещение, то архиеп. Владимир представил об отложении открытия ее года на четыре, пока не будет построено новое здание. Но Св. Синод с обер-прокурором графом Протасовым решил не отступать пред затруднениями и временно поместить Академию в Спасском монастыре, в кремле. Здесь, в большой тесноте, и разместились 30 студентов первого курса. Заседания же правления происходили в зимнем архиерейском доме, где па первых порах, пока не были приведены в некоторый порядок монастырские здания, читались и лекции. Летом 1844 г., в виду приезда в Казань студентов нового академического курса, для помещения Академии снять был обширный дом Мельниковых, где ныне „Щетинкинские Номера“ (Казанское подворье), на углу Проломной и Гостинодворской улиц. Здесь свободно разместились не только 60 студентов, но и наставники. Была даже устроена домовая церковь. Тут Академия помещалась 4 года, пока не перешла в 1848 г. в собственные здания на Арском поле, против „Русской Швейцарии“, где пребывает и доселе.

В данном месте Академии было нарезано 13.328 кв. сажен земли и здесь 8 мая 1845 г. была торжественно совершена закладка главного корпуса, в который 28 июля 1848 г. и совершился переход Академии. 8 ноября 1848 г. освящена была устроенная в главном же корпусе домовая церковь во имя архистратига Михаила. В течение 1847—1849 гг. были выстроены два каменные двухэтажные флигеля для квартир наставников Академии, каменная степа вокруг всего академического земельного участка, баня, холодные постройки; службы при флигелях закончены только в 1853 г. Постройка и оборудование академических зданий обошлись в

115.890 р., на 47 т. р. дешевле сметной цены. Объясняется это тем, что постройка велась хозяйственным образом, а строительный комитет отличался огромным трудолюбием, добросовестностью и опытностью.

Главный корпус имел размер 31 саж. 2 арш. в длину, 10 саж. 1 арш. в ширину и 8 саж. в высоту. Тем не менее уже в 1855 г. возник вопрос о расширении академических зданий, в виду расширения библиотеки. Решение этого вопроса сделал неотложным новый устав Академий 1869 г., увеличивший до 100 студентов первоначальный штат (в 60 чел.). В 1871—1873 гг. были вчетверо увеличены флигеля, превратившиеся в большие корпуса (восточный и западный). Сюда из главного корпуса были переведены библиотека, канцелярия, больница, квартира ректора; кроме того здесь же, — с выселением на частные квартиры наставников, — были помещены секретарь и библиотекарь с их помощниками и экономом. В восточном корпусе был устроен зал для торжественных собраний. Но заново отремонтированный в 1871—1873 гг. главный корпус скоро опять оказался недостаточным для помещения студентов, когда в 1879 г. штат их был доведен до 160 ч. В виду этого в 1887—1889 гг. сделаны были большие пристройки к обоим концам его. Наконец, в 1905 г. выстроен был еще один каменный корпус для академической больницы.

В настоящее время академические здания состоят — кроме каменных служб и бани — из четырех корпусов: главного и двух боковых, обращенных фасадами к Арскому полю и расположенных в передней части академического участка, в саду. Главный корпус трехэтажный, остальные двухэтажные. В главном корпусе помещаются церковь, аудитории, столовая, студенческие занятные номера и спальни, „профессорская комната“ с читальней, квартиры инспектора и двух его помощников, а в подвальном этаже — кухни, кладовые, квартиры служителей, склад изданий „Православного Собеседника“. В боковом восточном корпусе, влево от главного, находятся актовый зал, канцелярия с архивом, квартиры ректора и академических чиновников. Весь западный корпус занимает академическая библиотека. Во всех этих корпусах отопление амосовское, в больничном водяное. Обслуживавший некогда (с 1849 г.) Академию свой колодезь ныне заброшен и во все ее здания теперь проведена вода из городского водопровода. Освещение с 1904 г. электрическое, до того же — керосиновое, а в 40—60 годах Академия освещалась сальными свечами и суренным маслом.

II) *Внутренняя история новой казанской Академии* распадается на три периода в зависимости от тех учебных уставов, под действием которых она жила: 1) 1842—1870 г. — устава 1814 г., 2) 1870—1884 г. — устава 1869 г. и 3) 1884—1907 г. — устава 1884 г. Всего сильнее влияние этих уставов отразилось на сторонах административной, учебной и экономической, отчасти на жизни студентов, с каковых и будет прежде всего; рассматриваться в каждом периоде жизнь; академии. **Период I (1842—1870 гг.). А. Административная часть.** По проекту устава Дух. Академий 1814 г. на последние возлагались три задачи: а) образовывать духовное юношество к высшим должностям, б) распространять и поощрять ученость в духовенстве вверенного каждой Академии округа и в) управлять духовными училищами своих округов. Соответственно этому, административная часть в Академиях была распределена между тремя академическими органами: а) правлением Академии внутренним, б) академическою конференцией и в) правлением Академии внешним или окружным.

а) *Внутреннее правление казанской Академии*, заведовавшее, под непосредственным смотрением местного архиерея, всеми сторонами ее жизни, состояло из ректора, инспектора и эконома, а если последний не имел академического образования и не мог принимать участия в учебных делах, то еще из одного члена — из профессоров Академии. Делопроизводством в нем заведовал секретарь с несколькими письмоводителями. Но отчасти по уставу, отчасти в силу установившейся практики вся власть в казанской Академии сосредоточилась в руках одного

ректора, который был ограничен только высшим начальством. Такими ректорами — полновластными почти управителями казанской Академии в первый период ее жизни были архимандриты: 1) *Иоанн Оболенский* (1842—1844 гг.) из ректоров харьковской Семинарии, с киевским академическим образованием. Впрочем, он, — человек сравнительно молодой, но болезненный и еще более мнительный, — мало занимался делами и мало входил в жизнь Академии, уклоняясь от прямых своих обязанностей и предоставляя студентам полную свободу. Скончался в 1851 г. настоятелем рязанского Троицкого монастыря. 2) *Григорий Митькевич*, из ярославских ректоров, черниговец, киевлянин по высшему образованию (1844—1851 гг.). Незаурядный ученый и аскет, но в то же время „человек в высшей степени деловой и опытный, с сильной волей, с серьезным, крепким и властным характером“, все знавший, за всем следивший — он был администратор по призванию. При нем было выстроено новое здание Академии и ему же принадлежит честь первоначального ее устройства по учебной и нравственной части. Ему же обязана Академия серьезною постановкой восточных языков и после — открытием миссионерских отделений. Он отличался тактом в выборе из студентов Академии будущих профессоров. Умер в 1881 г. калужским архиепископом (О нем см. „Энци.“ IV, 692—693). 3) *Парфений Попов*, воронежец родом, киевлянин по Академии, одесский ректор, вызванный на чреду священнослужения в Петербург, ректорствовал в Казани в 1852—1854 гг. Ученейший человек, одинаково знакомый с богословием и философией, гуманный, кроткий и общительный, но в то же время энергичный, он был и администратором по призванию, но, — по выражению историка казанской Академии, — администратором — аристократом, в противоположность своему предшественнику. Он в черновую работу не вмешивался, в экономической области требовал больше нарядности во внешней обстановке. Он сильнее тяготел к ученым интересам. Архим. Пароений первый из ректоров казанских занял кафедру (догматического богословия). Он следил за умственным развитием студентов, посещал лекции и на экзаменах по всем предметам сам спрашивал. Но миссионерских академических кафедр не жаловал, хотя впоследствии на епископстве в Сибири прославился своею миссионерско-просветительною деятельностью. Умер в 1873 г. в сане иркутского архиепископа (см. „Энци.“ V, 1031). 4) *Агафангел Соловьев*, из костромских ректоров, по высшему образованию москвич, правил Академиею в 1854—1857 гг. Это был человек, склонный к показной рисовке, выдававший себя за знатока общественных приличий и разыгрывавший аристократа. Эти черты его, при властности характера, заметно отразились и на студентах его времени, на развитии у них внешней выдержки, чувства приличия и эстетических инстинктов. При нем стал меняться старый тип студента — бурсака. Но излишняя забота Агафангела о здоровье студентов и страх, как бы они не переутомились, повели к сокращению числа учебных часов, письменных работ и времени для экзаменов и к понижению образовательного уровня академической молодежи. Односторонне, богословски образованный, он не любил словесности, не знал и не ценил математики и физики, почему при нем было ослаблено изучение их, а естественные науки и совсем были изгнаны из академического курса. За то он ревностно отнесся к организации открытых при нем миссионерских отделений (особенно противораскольнического, в котором сам сделался главным преподавателем) и к обогащению библиотеки нужными для новых отделений книгами и рукописями. Наконец, он горячо заботился об успехах нового академического журнала „Православный Собеседник“, писание статей для которого обратил в какую-то повинность для наставников, причем однако очень стеснял последних своею цензурскою взыскательностью. Вообще же он, как ректор, занимался только высшим надзором за общим течением дел, не входя в разные мелочи по канцелярии и хозяйству, но желал быть настоящим начальником и не допускал, чтобы в Академии что-либо делалось помимо его. Сконч. в 1876 г. в Житомире в сане волынского архиепископа (см. „Энци.“ IV, 256—257; III, 775).

5) Иоанн Соколов, москвич по рождению и образованию, пред назначением в Казань — ректор петербургской Семинарии. Правил казанскую Академию в 1857—1864 гг. Доктор богословия, с репутацией первого русского канониста, — Иоанн отличался горделивым и несколько презрительным отношением к людям и в частности к подчиненным, был величествен, грозен и внушителен; но, при своей видимой грубости, обладал общественным тактом, знанием светских приличий и приемов, какие при случае умел обнаружить. Гордо державшийся по отношению к своему высшему начальству и презрительно в отношении к наставникам, которые жаловались даже на него за это синодальному обер-прокурору, Иоанн в академических делах распоряжался всем единовластно и правления не собирал. Журналы заготавливались по написанным им черновикам. Так же обстояло дело по внешнему правлению и даже по конференции, которая до 1862 г. не собиралась даже для удостоения кончивших курс учеными степенями: последнее происходило в кабинете ректора в присутствии одного секретаря. В области экономической самовластные распоряжения Иоанна, в связи с стремлением его сравнить казанскую Академию с петербургской и увеличившеюся стоимостью вещей и продуктов, повели к дефициту. В учебной стороне, недовольный всем и даже миссионерскими отделениями, ректор Иоанн начал преобразования с увеличения числа семестровых сочинений до 9 в год. Затем в 1858 г. он самолично же произвел радикальную перетасовку всех предметов преподавания, уничтожив миссионерские отделения с отменой одних предметов и передачей в основные отделения других, которые так. обр. стали общеобязательными, соединив словесность с церковным красноречием, расширив курсы философии и восстановив математику. Соответственно этому была произведена перетасовка наставников, в результате чего из Академии бежали лучшие профессора и важнейшие кафедры опустели. Иоанн старался заместить последние монахами или если и светскими, то не казанцами. Сам он преподавал догматику до 1859 г., затем отказался от чтения лекций. У начальства он был на плохом счету, особенно после жалобы на него академических наставников и громкой истории о политической панихиде по убитым при усмирении крестьянам, с. Бездны (1861 г.). После того он ушел еще дальше от академических дел, — замкнулся в своем кабинете и оттуда правил Академией. В 1864 г., поправив свою репутацию трудом „О монашестве епископов“, он был назначен ректором петербургской Академии. В 1869 г. скончался на смоленской кафедре (см. „Энци.“ VII, 141—156).

6) *Иннокентий Новгородов*, из ректоров каз. Семинарии, киевлянин по высшему образованию, 1864—1868 гг. Человек видимо общительный, приветливый, благожелательный и простой, но не снискавший ни в ком ни уважения, ни любви, — этот ректор отличался большим усердием к делу, неутомимостью, вниманием во все, но все это без пользы для Академии. Он был администратор — юрист, с формально-канцелярским направлением, без широких нравственных принципов. Казуист, любитель справок и ссылок на закон, Иннокентий был беспощаден, когда дело касалось формальной законности. В управлении Академией он был строгим ревнителем соблюдения всех §§-ов устава, не отмененных высшей властью. Такой характер ректора повлек бегство из Академии многих студентов, для удержания которых пришлось усилить правила обязательной службы воспитанников Академий и взыскания с них за содержание. Учебною частию он мало интересовался, и в ней обращал внимание больше на юридическую, уставную сторону. Он уничтожил на экзаменах билеты, конспекты, заменил пятибалльную систему восьмибалльной. От наставников он требовал репетиций после каждой лекции. Иннокентий пытался совсем слить гомилетику со словесностью и заставить служить церковному красноречию преподавателей классических языков. Он восстановил миссионерские отделения, но в урезанном виде. Единственный из казанских академических ректоров, он умер на должности ректора в 1868 г. (см. „Энци.“ V, 962.963). 7) *Никанор Бровкович*, из полоцких ректоров, питомец петербургской Академии, 1868—1871 гг. „Универсально образованный, в

полном смысле человек науки, высокий богослов и философ и вместе с тем знаток нескольких специальностей из области светских наук, сильный мыслитель и вместе эстетик, с замечательно развитым вкусом, особенно в музыке и литературе“, — Никанор мог стать и действительно стал не просто администратором, начальственно только заведывающим учебною частью академической жизни, но личным и живым участником в ее течении, даже главным ее работником. Он непосредственно по приезде занял кафедру основного богословия и начал усиленно работать, для „Православного Собеседника“. Рядом работ он восполнил прежнее издание своего сочинения против католичества „О видимом главенстве в церкви“ и в 1869 г. получил за этот труд степень доктора богословия; — это был первый и единственный доктор в казанской Академии при действии старого академического устава. При действии этого устава он следил за учебною жизнью во всех ее проявлениях, посещая лекции и аудитории, прочитывая журнальные записи, выслушивая ежедневные отчеты студентов о прослушанных ими лекциях. Часто он беседовал с наставниками о постановке преподавания и о желательном направлении той или другой науки. Очень общительный, он ничего не делал втихомолку, а старался заинтересовать и других в проведении той или другой меры, чем и подготовлял корпорацию к введению советского самоуправления. Строгий блюститель законности, он проводил дела с общего согласия правления, которое собирал неопустительно. Никанор сделался живым центром академической корпорации, которую соединил в дружную и одушевленную семью, сохранил с нею связь и на всю последующую свою жизнь. По отношению к студенчеству, он продолжал заботу своего предшественника о привитии правил внешнего приличия и о восстановлении поколебавшейся в начале 60-х годов дисциплины, при чем обнаружил не мелочной формализм, а „замечательно широкий взгляд на жизнь и ревность преимущественно о духе дисциплины, возведение последней к высшим идеям общечеловеческого развития и преимущественно к идее религиозности и церковности во всем поведении духовного воспитанника“. При своей близости к студентам и знании психологии он умело выбрал для Академии из ее питомцев целую группу отличных профессоров. В 1870 г. он стал „счастливым деятелем полного преобразования“ казанской Академии. Сконч. в 1891 г. на одесской кафедре.

б) *Академическая конференция* ведала вопросы духовного просвещения в пределах учебного округа. Она не была частью академического организма, а состояла *при* академии, и в состав ее входили наравне с учеными членами академической корпорации и некоторые посторонние лица, как духовные, так и светские. Но если академические конференции вообще составляли по идее комитета 1808 г. существенную часть системы духовно-учебного управления и выражали то же учено коллегиальное начало в администрации, что и Комиссия дух. училищ, то в казанской Академии, явившейся в то время, когда самая система была испорчена реформами гр. Протасова и самую Комиссию заменил бюрократический институт — Духовно-учебное управление, конференция сделалась чисто школьным учреждением, в котором все дела вершились одним ректором, а посторонние ученые стали вытесняться, как помеха к домашнему ведению дел. Казанская Академия в 60-х годах высказалась даже за полное удаление их. Первыми действительными членами академической конференции из посторонних Академии лиц были ректор Семинарии архим. Климент, свияжский архимандрит Мартирий, Иоанновский в Казани — Даниил, люди с ученым или учебным прошлым и знатоки языков, и прот. Талантов, профессор Университета. Выборы пятого члена — Зилантовского архим. Гавриила, тоже университетского профессора, Св. Синод не утвердил, так как он был на дурном счету у начальства. От себя Синод произвел выборы 23 духовных и светских лиц в почетные члены конференции. В последний раз избраны были: в действительные члены прот. Ясницкий, знаток татарского языка (1867), и в почетные м. Исидор и синодальный обер-прокурор Ахматов с

товарищем кн. Урусовым, при чем последние отказались от этого звания (1864 г.). Были и члены-корреспонденты — два за все время: перемещенный из Казани в Иркутск архим. Даниил и священник астраханской епархии Вас. Дилигенский, знаток калмыцкого языка.

Число посторонних действительных членов ни разу не достигало до 10, — цифры, указанной в проекте устава Дух. Академий. В Казани и не могло быть их больше. Но и наличные, будучи завалены другими работами, сравнительно мало делали для Академии. Главная тяжесть конференционных работ падала потому на членов самой академической корпорации. Ими были ординарные и экстраординарные профессора и только однажды (в 1854 г.) был избран бакалавр — иером. Вениамин Благодеров в уважение к его учености, проявившейся в составленных им обширных лекциях по церковной истории. Впрочем, в первые годы у конференции и дел почти не было и заседаний не было: — ограничивались (и то не всегда) летучими журналами. И само начальство как будто забывало о ее существовании, адресуясь даже по таким важным делам, как вопрос и введении в курс Академии восточных языков и естественных наук, — в академическое правление. Лишь в 1846 г. ведомство конференции выясняется и расширяется и деятельность становится виднее. Но и теперь почти всегда ограничивались фиктивными заседаниями, а ректор Иоанн все дела вершил в своем кабинете. Только при Иннокентии действительные заседания стали чаще, причем на некоторых присутствовал архиеп. Афанасий.

Постоянная деятельность конференции, по академическому уставу, выражалась в 1) цензуре дух. сочинений по округу, 2) производстве экзаменов и 3) возведении в ученые степени. 1) Цензура дух. сочинений в Академии и в ее округе вверена была состоявшему при Академии *цензурному комитету*, открытому в 1845 г. в составе трех членов конференции, избранных на три года, без вознаграждения. Казанский (как и киевский) ценз. комитет мог рассматривать только мелкие сочинения, поступавшие от лиц окружного училищного ведомства. Лишь в 1865 г. Академия исходатайствовала расширение полномочий своего цензурного комитета чрез дозволение ему рассматривать переводы священных и богослужебных книг. Иногда конференция, с разрешения Синода, назначала временных цензоров — для сочинений на арабском и местных языках, если их не знали постоянные члены комитета. В первые 10 лет у комитета дела было очень мало, тем не менее представляемые ему рукописи он держал по месяцам и годами или всячески старался устранить от себя их рассмотрение, а то и вовсе забраковывал, опасаясь всяких неприятностей, какие в те времена доставляло печатное слово. Деятельность комитета оживилась лишь с 1855 г., с основания „Православного Собеседника“, но и тут чуть не единовластно распоряжались ректоры Агафангел, Иоанн, Иннокентий... 2) Сильно чувствовалось ректорское влияние и на производстве экзаменов как приемных, когда ректорский список принятых обуславливал судьбу и репутацию их в течение всего академического курса так и прочих — рождественских, летних и курсовых (двухгодичных). Хотя конференция должна была по уставу переводить с курса на курс и выпускать студентов, но властные ректоры иногда единолично производили оценку познаний и развития студентов. 3) Удостоение ученых степеней было массовое — выпускных студентов — и единичное. — Курсовые сочинения выпускных раздавал для прочтения наставникам ректор, наблюдая, чтобы каждому досталось равное число их. Затем ректор, просмотрев сам сочинения и рецензии, назначал заседание конференции. Человек 10—12 удаивались степени магистра, остальные кандидата, при чем старшие — с правом получить степень магистра чрез определенное число лет службы и с одобрением от начальства. Со степенью действительного студента конференция из первых шести курсов выпустила только двоих. Но в 1858 г. ректор Иоанн, раздав сочинения кроме наставников и посторонним членам конференции, причем предъявил рецензентам самые строгие требования, подведением итогов занялся сам, без созыва конференции. В результате

было 5 магистров, 3 старших кандидата, 13 кандидатов и 6 студентов. При таких же условиях выпущены были студенты и следующего курса. После Иоанн сделался милостивее и давал кандидатскую степень даже исключенным студентам. — В 1865 г. Синод определил, чтобы сочинение на степень читалось прежде наставником, давшим тему, а потом последовательно двумя членами конференции, после чего подвергалось окончательному пересмотру в общем собрании конференции под председательством архиерея, которая и удостоивает студента степени. В Синод должно отсылаться на утверждение все дело, но без сочинения. Время утверждения в степени должно считаться со дня постановления конференции. Потом ректор Иннокентий еще более усложнил правила, потребовав, чтобы каждый из трех рецензентов работал над сочинением независимо от других, что повело за собою запаздывание решений конференции. Это было, впрочем, в интересах высшего начальства, таким образом задерживавшего на дух.-учебной службе студентов, не удостоенных пока степеней; в 1864 г. Синод издал даже распоряжение, уже прямо направленное к тому, чтобы затянуть производство в степени всех кончивших студентов. А по предложению Иннокентия студенты, не пожелавшие поступить на дух.-учебн. службу, и совсем не удостоивались магистерской и кандидатской степеней. Кроме общего, по окончании курса, удостоения ученой степени, были частные случаи удостоения воспитанников, кончивших курс кандидатами или студентами с правами на высшую степень по прослужении на дух.-учебной службе известного, большею частью двухгодичного срока. Ио весьма редки были случаи, чтобы добивались высшей ученой степени лица, окончившие Академию без этого права или с правом получить ученую степень под условием подачи нового сочинения или даже нового экзамена, и к таким лицам Академия относилась много строже. Был один случай удостоения магистерской степени кандидата петербургской Академии. Этот магистр — В. В. Миротворцев, преподаватель противобуддийского отделения казанской Академии (1868 г.). В 1869 г. казанская Академия удостоила, по мотивированному предложению архиеп. Антония, степени доктора богословия своего ректора, архим. Никанора, за сочинение „Разбор римского учения о видимом главенстве в церкви на основании Свящ. Писания и предания первых веков христианства».

Иногда заседания конференции принимали торжественный характер. Это было на публичных экзаменах и на академических актах, когда они предлагали публике речь устами академического оратора и отчет о годичной деятельности Академии чрез своего секретаря. До ректора Агафангела акты справлялись очень торжественно, с приглашением на них почетных лиц города; на повестках печаталась программа праздника. Акты длились с часу дня до 4—5. При Агафангеле они справлялись часов в 8 утра, до обедни, в кругу только академических членов конференции. Акты оживились в первые годы ректорства Иоанна, придавшего им торжественность удачным выбором тем для речей и даже внешнею обстановкой. В 1857 г. кроме речи и отчета происходила даже раздача наград (5 студентов получили книжки „Прав. Собеседника“). Но блестящий акт 1858 г., когда публика выслушала две речи (самого ректора и бакалавра Щапова), был последним в жизни дореформенной Академии. Даже юбилейное торжество 1867 г. вышло бледным, без речи.

Деятельность академической конференции, кроме постоянных функций, выражалась в выполнении разных временных поручений. Впрочем, в Казань высшее начальство обращалось не часто. Нужно отметить поручение 1858 г. принять вместе с другими Академиями участие в переводе на русский язык Свящ. Писания и прежде всего Евангелия. Казанской Академии достался вместе с петербургскою перевод [Ев.](#) Матфея. Но когда в нач. 1859 г. она отослала уже 10 глав, ей поручен был перевод [Ев.](#) Луки, а также послания к Коринфянам и Апокалипсиса; он был готов в 1860 г. В 1863 г. конференциям петербургской и казанской Академий поручено было проверить 75 псалмов русского перевода Псалтири, изданного Библейским Обществом.

Работа была доверена иером. Григорию, который выполнил ее к 1867 г. В этом году поручено было проверить сделанный петербургскою Академией перевод исторических книг Ветх. Завета и Екклезиаста; — для этого конференция образовала три комиссии. Затем казанская конференция исполняла поручения по рассмотрению сочинений, представленных на премии и для учебного употребления, при чем больше браковала, чем одобряла...

Как учреждение, заправлявшее всем духовным образованием в своем округе, академическая конференция высказывала иногда принципиальные свои взгляды на устройство дух.-учебного образования, хотя постоянное наблюдение за ходом учебной части лежало на окружном правлении академии. В 1846 г. она разослала по всему округу циркуляры о ведении администрациию духовно-учебных заведений разных документов и составлении ведомостей и отчетностей, а также о постановке учебно-административной части. Эти замечательные циркуляры, „требовавшие полного обновления старых учебных и воспитательных приемов, были в свое время настоящим революционным кличем и встревожили все школьные начальства округа». В 1849—1850 гг. конференция долго занималась вопросом об устройстве как в Академии, так и в окружных Семинариях миссионерского образования. В 1859 г. конференция по одному случаю высказалась за желательность обновления в духовных школах метода преподавания чрез заимствование от светских училищ усовершенствованных приемов. В 1862 г. по поводу проекта Св. Синода о поднятии в дух.-учебн. заведениях преподавания классических языков конференция, по мысли ректора Иоанна, пришла к выводам, затрагивавшим всю постановку ученого дела в дух. школах и подсказывавшим коренную реформу его. Когда же, в следующем году, был прислан на обсуждение конференции составленный особым комитетом при Синоде проект нового семинарского устава, ректор Иоанн высказал еще более радикальный взгляд, предложив выделить общее образование из круга дух.-учебн. ведомства. Но назначенный для рассмотрения проекта академический комитет приступил к работе только чрез два года совместно с образованным для той же цели епархиальным комитетом. В общем их собрании был раскритикован петербургский проект, как грешивший монашескими тенденциями, и высказана была мысль об уничтожении при Синоде дух.-учебн. управления с сосредоточением всего учебного дела в округе в академической конференции. В 1867 г. обсуждался вопрос об академической реформе, при чем члены корпорации составили два проекта академического устава, но в обоих конференции придан чисто школьный характер, в роде университетского совета, однако с подчинением ей всех учебных заведений округа. Впрочем, как оказалось, оба проекта мало дали для устава Дух. Академий, составленного высшим начальством, которое произвело реформу по своему усмотрению и более разумно, чем как подсказывали академические конференции.

в) *Внешнее или окружное правление* по уставу было чем-то в роде особого административного отделения конференции, специально назначенного для ближайшего управления дух.-учебн. заведениями округа. В действительности с падением при гр. Протасове коллегиального начала в управлении дух. училищами, внешнее правление было только ширмою для прикрытия единоличных распоряжений ректора или вообще начальства Академий. Властный, начальственный тон академического правления чувствовали не только семинарские правления, но и епархиальные преосвященные. Внешнее правление по уставу должно было состоять из пяти человек: ректора, двух членов, избранных конференциею, и двух принадлежавших к составу внутреннего. Но в Казани порча старого устава сказалась в том, что оно состояло из членов внутреннего правления — ректора, инспектора и секретаря, к которым был прибавлен постоянный член конференции Климент, ректор Семинарии, но за выходом его в 1850 г. он никем не был замещен. Только в 1867 г. ректор Иннокентий вздумал включить в состав правления члена конференции прот. Вишневого, но Синод не утвердил его, так как

тогда уже было предположено устроить на новых началах духовно-учебную администрацию. В конце же 1867 г. пришел указ об упразднении внешнего правления. Ведомство казанского академического окружного правления по пространству и по числу учебных заведений превосходило другие округа и постепенно возрастало: в 1842 г. было 12 Семинарий, 38 уездных и 42 приходских училища; в 1867 г., при упразднении правления, было 16 Семинарий и 51 училище (в 1852 г. училища уездные и приходские соединены были в один состав духовных училищ) с 458 начальствующими и учащими лицами и 14.193 учащимися (якутские и камчатское Семинария и училища были на особом положении). Приняв от московской Академии округ в расстроеном положении, казанское академическое окружное правление начало свою деятельность со смены разных самодурных смотрителей, с следствий по разным неисправностям семинарских правлений и незаконным действиям ректоров Семинарий, с рассмотрения жалоб учителей друг на друга и на свои начальства и ссор их с посторонними лицами, с следствий по делам учеников, иногда уголовным. Следствия такого рода длились иногда целые годы и требовали целых сотен листов бумаги. Иногда внешнему правлению приходилось разбирать распри между семинарскими правлениями и преосвященными; особенно сильный разлад в начале 60-х годов произошел у еп. Порфирия сначала с уфимским, потом с томским семинарским правлением. В обоих случаях академическое правление высказалось против преосвященного и навлекло на него ревизию. У ректора Иоанна вообще была мысль ограничить власть архиереев в духовно-школьном управлении... В 60-х годах под влиянием общего падения дисциплины правлению пришлось разбирать несколько дел о неуважении к духовно-учебному и даже к самому епархиальному начальству разных учителей, особенно из молодых людей. Было еще не мало дел по жалобам на скудость жалованья с конца 50-х годов. Большого труда стоило приучить семинарские правления к надлежащей отчетности, к присылке в сроки и в узаконенной форме отчетов, разрядных списков воспитанников, формуляров наставников, конспектов по наукам, описей библиотек и др. документов. В 1846 г. были разосланы циркуляры на этот счет, но они мало упорядочили дело. Даже ближайшие к правлению лица, как казанской Семинарии ректор Климент, подолгу задерживали доклад циркуляра или сопровождали его колкими замечаниями. В 1850 г. особенно резкое пренебрежение к власти академического правления обнаружил ректор нижегородской Семинарии, не пожелавший иметь никакого дела с посланным Академиею ревизором. В 50—60-х годах административные полномочия правления укрепились достаточно и подобного рода случаев противления его власти не было. Тем не менее административное значение его всегда оставалось шатким и в большинстве случаев даже излишним. Почти никаких самостоятельных действий и распоряжений оно не могло делать и служило только лишнего передаточною инстанцией, да и то иногда обходимою. Его власть была скорее контрольною и следственною, чем распорядительною, и потому его мало уважали в округе. Не только епархиальные пресвященные обходили правление по делам своих учебных заведений, но и наставники Семинарий и даже кончившие Академию иногда обращались прямо к обер-прокурору Синода, минуя академическое правление. Чем дальше, тем круг полномочий правления все более суживался, — не только по воле и злоупотреблению духовно-учебного управления, но и по его собственному желанию. Однако и при этом дела у него было не мало, притом иногда требовавшего большой внимательности.

В 1840-х годах правление было завалено перепискою с Семинариями по поводу введения в их курс естественных наук и медицины, в 50-х — раскола и миссионерских предметов: в 1852 г. было длинное и сложное дело о введении новых положений в устройстве дух. училищ.

Обычными и постоянными предметами деятельности внешнего правления были: распределение оканчивавших студентов по свободным местам, представление Синоду

кандидатов на места ректоров и инспекторов Семинарии, рассмотрение экономических отчетов по округу и записок и конспектов наставников. На основании последних в Семинарии посылались замечания, для которых еще больше поводов давали приемные экзамены, открывавшие те или другие слабые стороны преподавания. В 1844 г. велено было обратить внимание на науки: физико-математические, историю и латинский язык, в 1848 г. — на латинский и русский языки, риторику, Писание, философию и историю. В 1858 г. ректор Иоанн обратил внимание на малое развитие мыслительности и механическое заучивание уроков, подавляющее дарования, чем особенно страдало в Семинариях преподавание догматики, Писания, философии, математики и физики и языков. Это донесение Иоанна правлению было как бы протестом против всего строя духовного образования, возбуждением общего вопроса об его реформе и при том, кажется, в первый раз с такою решительностью и так официально. Когда правление сделало по этой записке донесение в Синод, последний распорядился, чтобы оно составило подробные соображения об устройстве учебной части в духовных заведениях и представило их на усмотрение высшего начальства. Более полные, живые и надежные сведения о состоянии учебных заведений своего округа правление получало от ревизоров. На рассылку последних ассигновалось в год 715 р., но этих денег по величине округа не хватило бы, и потому ревизоры посылались только в курсовые годы и не на далекие расстояния, только в конце учебного года и не надолго. Нужные сведения правление добывало другим путем: училища ревизовались из тех Семинарий, к ведомству которых принадлежали; каждый новый смотритель училища или ректор Семинарии при вступлении в должность ревизовал свое заведение и давал подробный отчет; наконец, правление иногда получало сведения об учебных заведениях той или другой епархии от Синода из отчетов епархиальных преосвященных, производивших ревизии вследствие ходатайства Академии и по поручению Синода. Был случай, что ревизия в пермской Семинарии в 1861—1862 г. была произведена Синодом чрез профессора петербургской Академии (по политическому делу), и казанская Академия, сама тогда находившаяся в опале у высшего начальства, совсем не участвовала в производстве этого дела и даже была устранена от замещения 9 открывшихся после ревизии наставнических мест: — это поручено было сделать митр. Филарету из воспитанников московской Академии. Но рука академических ректоров простиралась даже на отчеты ревизоров (академических): — некоторые из них носят следы поправок по требованию ректоров или даже ими самими.

Тяготясь своим многоделанием, точнее многобумажием, внешнее правление с начала 60-х годов старалось отстранить от себя многие из дел, издавая распоряжения, чтобы сведения о личном составе учебных заведений, о пожертвованиях на последние, даже отчеты экономические и учебно-воспитательные посылались прямо в Духовно-учебное управление. Этом совсем уже подрывалось административное значение Академии и еще более суживалось ее административное значение в округе. Полное упразднение окружных правлений в 1867 г. было — для Казани, по крайней мере, — вполне последовательным и не являлось историческим прыжком.

Что касается внутренних отношений трех академических органов, то они были проникнуты духом канцеляризма и проявлялись в обмене множеством бумаг, в которых одни и те же лица извещали себя, от себя требовали сведений и пр. и пр.

Ревизии Академий. Сама казанская Академия ревизовалась по поручениям Синода обыкновенно по окончании каждого двухгодичного курса и обыкновенно местными преосвященными. Такие ревизоры были обычно очень милостивы и в жизнь Академии не вносили больших перемен и отступлений от сложившегося строя. Заступлением своих владык Академия избавлялась от неприятных результатов и строгих ревизий посторонних лиц, какова была в 1846 г. ревизия ректора петербургской Академии еп. Афанасия или в 1860 г.

чебоксарского епископа Никодима. Впрочем, с последним ректор Иоанн держался „отдаленно, надменно и повелительно“ и от всех его замечаний отписался. В 1861 г. в казанской Академии была чрезвычайная ревизия по делу о панихиде по безднинским крестьянам, коснувшаяся всех сторон жизни ее и сделавшая не мало неблагоприятных для студентов и для начальства наблюдений...

Б. Учебная часть. а) *Общий состав академического курса.* На основании Высочайше утвержденного предположения Св. Синода 25 мая 1842 г. об открытии казанской Академии, в ней был введен тот же порядок обучения, что и в других Академиях. Разницу должно было составить преподавание инородческих языков для миссионерских целей, а также уменьшенное число преподавателей — 14 (вместо 18), — 6 профессоров и 8 (вместо 12) бакалавров. В первые два года, при существовании одного низшего отделения с 4 профессорами и 4 бакалаврами, преподавались: Свящ. Писание, философия, словесность, физика и математика, общая и русская история, греческий и новые языки, разделенные между наличными наставниками. Физико-математические науки и исторические преподавались параллельно, так что низшее отделение Академии подразделялось на два специальных — математическое и историческое, на которые студенты записывались по своему выбору. Но в 1844 г. Синод, уничтожив такое разделение в петербургской Академии и сделав те и другие науки общеобязательными, предложил ввести подобное изменение и в Казани, где решили, — во избежание необходимости сократить объем этих наук, — заменить двухчасовые лекции полуторачасовыми. В начале 1845 г. правление казанской Академии, для соответствия академического курса с семинарским, в который с 1840 г. вошли естественная история, сельское хозяйство и начала медицины, ввело в преподавание медицину (каковая читалась только год врачом Академии) и естественные науки (оне до 1847 г. безмездно преподавались профессором университета П. И. Вагнером, а потом его академ. учениками до 1854 г., когда были упразднены). Впрочем, эти новые кафедры в штат не были введены и окладом не были снабжены, как и открытые в янв. 1845 г. кафедры инородческих языков, составлявшие вместе с естественно-научными особенностью казанской Академии. Исполняя синодальное определение 25 мая 1842 г., правление Академии в первое же свое заседание 21 сент. постановило запросить Семинарии, на каких языках говорит население округа. Дождавшись только чрез два года затребованных сведений, и то не полных, правление постановило ввести в преподавание только языки турецко-татарский с арабским и монгольский с калмыцким, с целью приготовить прежде всего преподавателей этих языков для Академии и для некоторых Семинарий. Изучение их предоставлено было свободному выбору студентов, которые освобождены были зато от еврейского и новых языков. Предполагалось прежде посылать студентов в университет, но, — в виду их малой подготовленности, — профессора Университета А. К. Казем-бек (татар. и араб. яз.) и А. В. Понов (калм.) изъявили желание безмездно читать лекции в самой Академии, начав курс в янв. 1845 г. В 1849 г. этих профессоров заменили их академические слушатели из студентов I курса. С начала 1845 по 1854 г. академический курс имел такой вид. В низшем отделении преподавались: философия, история философских систем, словесность, история гражданская — общая и русская, физика, математика, языки немецкий и французский; в высшем отделении: догматика вместе с основным и сравнительным богословием, нравственное богословие, церковное красноречие, пастырское богословие, церковная археология, каноническое право, патрология, библейская и церковная история, русская церк. история, еврейский язык; в том и другом отделении совместно: герменевтика и Свящ. Писание, естественные науки, греческий язык и — некоторым студентам обоих отделений — языки татарский, арабский и монгольский с калмыцким. Все эти предметы, соединяясь между собою в различные и непостоянные комбинации, были разделены между 14 штатными преподавателями, имевшими в среднем по 2—3 полуторачасовых лекции в

неделю.

В 1854 г. произошло изменение в числе и распределении наук академического курса вследствие открытия миссионерских отделений. На первых порах были открыты четыре отделения: 1) противораскольничье, 2) противомусульманское, 3) противобуддийское и 4) черемисско-чувашское, но последнее было чрез два года закрыто, как мало нужное. Предположено было преподавать: в первом отделении историю раскола, полемику против него, миссионерскую педагогику в отношении к расколу, славянский язык и палеографию, в остальных трех по три науки, кроме языков: миссионерскую педагогику, этнографию с историею и подробным изложением верований тех или других инородцев и полемику против этих верований. Но так как штат преподавателей не был увеличен, то новые предметы пришлось распределить между наличными 14-ью, которые и должны были читать по 4—5 самых разнородных наук и, кроме того, закрыть кафедру естественной истории. Пострадала при этом и математика, отданная профессору физики и читавшаяся в сокращении до 1856 г., когда была совсем уничтожена; да и теперь ее слушало только 5 студентов, не записавшихся на миссионерские отделения. Штат казанской Академии увеличен был только в 1856 г. сравнением ее с прочими Академиями в отношении числа бакалавров (12 вм. 8), разрешением приглашать практиканта для лучшего усвоения инородческих языков и дозволением ей (как и другим Академиям) на остаточные средства или на счет духовно — учебных капиталов определять еще до 2 ординарных профессоров и до 4 бакалавров. Впрочем, этим дозволением казанская Академия по экономическим расчетам не воспользовалась ни в это время, ни после. — В 1858 г. ректор Иоанн восстановил кафедры математики и истории философии, которая с 1854 г. читалась профессором философии, и отделил от других кафедр европейские языки, поручив их особым лекторам, а в 1859 г. открыл особую кафедру греческого и латинского языков. Взамен того была упразднена кафедра пастырского богословия и гомилетики, присоединенных первое к нравственному богословию, — вторая — к словесности, и сокращено число кафедр на миссионерских отделениях, которых не жаловал Иоанн: на каждом отделении оставлено было по одному наставнику и уволен практикант разговорного татарского языка. В 1860 г. штатных наставников было 17, в 1862 г. — 16, причем ординарных профессоров только 3. Все три миссионерские отделения в прежнем их виде были восстановлены только в 1865 г. Наконец, в 1868 г. открыта была еще новая кафедра — педагогики, в соответствии с введением последней в курс Семинарий.

б) Постановка отдельных предметов:

1) низшего отделения. Философские науки, считавшиеся весьма важными во всех Академиях, в казанской с самого начала получили двух представителей — профессора и бакалавра. Профессор И. А. Смирнов-Платонов, из бакалавров моск. Академии, по философскому складу ума, широкому образованию и языкознанию, был дорогою находкой для казанской Академии. Его философско-образовательное влияние на студентов не ограничивалось временем его академической службы, но продолжалось долгое время и по выходе его из Академии. Ученик знаменитого Ф. А. Голубинского (см. „Энци.“ IV, 495—502), Смирнов-Платонов находился под сильным его влиянием, но много работал и сам в эклектическом направлении. Особенно тщательно была разработана им опытная психология, лекции по которой в сокращенном виде в свое время были распространены по всему казанскому учебному округу. Подробно читалась и метафизика: логика и философское нравоучение, заканчивавшее двухгодичный курс философии, — кратко. Его лекции по психологии, метафизике и нравственной философии после выхода его из Академии (1847 г.) были отлитографированы в руководство студентам. Второй профессор, Н. Соколов, читавший историю философии по московским академическим лекциям, а в остальных философских курсах пользовавшийся

записками Смирнова, ничего не внес в разработку науки, как и случайные его сослуживцы — подневольные философы Ильминский Гремяченский. Несколько оживил изучение философии А. И. Лилов, казанец, сделавший „первую попытку поставить ее преподавание в связи с физиологиею на новых примирительных началах антропологического монизма“, но этот талантливый человек прослужил в Академии недолго (1858—1859 г.). Оставил еще след М. И. Митропольский (1859—1867 г.), петербуржец. Он первый в Казани стал серьезно пользоваться в преподавании философии историческим методом изложения. Добрую половину лекций по опытной психологии он посвящал ее истории с древнейших времен до систем Бенеке и Гербарта; по последнему главн. образ. он излагал и самую психологию. II по метафизике он преимущественно знакомил студентов с историческою и литературною сторонами ее. В 1865 г. он был выбаллотирован в совете казанского Университета в кандидаты для замещения философской кафедры, но за отказом министерства нар. просвещения в средствах на командировку за границу остался в Академии. Видными академическими философами были еще казанцы В. А. Снегирев (1868—1889 г.), отличавшийся энциклопедичностью знаний, гибкостью мысли и редкою у философов ясностью изложения (в 1877—1886 гг. он преподавал логику и психологию и в Университете), В. К. Мысовский (1860—1865), сначала гегельянец, потом эклектик, и А. К. Волков (1897—1901 г.), петербуржец.

Словесность имела одного представителя, который, при том, преподавал еще лат. язык. Первый положил начало ее научному преподаванию С. И. Протопопов, в монашестве Серафим. Вел он его на основе господствовавшей тогда в литературе эстетической теории Гегеля. С начала 1848 г. он предпринял курс истории рус. литературы, но разработал его далеко не весь и неравномерно в разных частях. Заслуга его для кафедры словесности и в том, что он, пользуясь положением библиотекаря и потом инспектора, обогатил словесный отдел библиотеки. Его преемник и ученик И. Я. Порфирьев, приняв его программу, сначала пользовался и его лекциями, которым дал свою внешнюю обработку. Часть их (общая грамматика и литературная эстетика) в 1864 г. была отлитографирована. Самостоятельная деятельность И. Я. Порфирьева обратилась на слабо развитую у его предшественника историческую сторону, в соответствие с общим историческим направлением в науке с 50-х годов. В его лекциях по словесности это выразилось в замене анализа литературных образцов цельными историческими очерками развития того или другого вида прозы или поэзии в разных литературах, начиная с восточных и классических и кончая новыми европейскими. Это дело было тем полезнее, что в 1862 г. истории общей литературы в отдельном виде в академической программе не было. История рус. литературы, занимавшая в первое время 1/4 курса (т. е. 1/2 года), потом стала расширяться на счет теории общей словесности и заняла 3/4 курса. В 1870 г. Порфирьев уже напечатал древний период ее — до Петра в. Характерной чертой его является широкое развитие отделов о народной устной словесности и об апокрифической литературе, в других историях почти не затрагивавшихся. Отделы эти явились уже в первых его курсах под влиянием народнических симпатий в вашей ученой литературе в начале 50-х годов и знакомства с Соловецкой библиотекой (с 1855 г.). Апокрифы последней сделались и темою докторской диссертации Порфирьева; рукописи ее вообще имели немалое влияние на направление всей его литературной деятельности. Любовь его к науке, всегдашнее оживленное преподавание, внимательное и симпатичное отношение к слушателям и их работам — все это оживило в Академии литературный интерес и сделало последний преобладающим, — по крайней мере до 60-х годов, до появления крайне-материалистического направления литературной критики, отрицавшего в искусстве не только идеалы, но и типы. Впрочем, успеху словесности ставило препятствия и академ. начальство, считавшее ее слишком пустым светским предметом и пытавшееся с 1858 г. усилить ее значение и придать серьезность чрез присоединение к ней гомилетики. Гомилетика

отделена была от словесности лишь в 1867 г., а в 1870 г. за последнюю вновь признано надлежащее значение. Порфирьев пережил кроме реформы Академии 1870 г. и реформу 1884 г. и скончался в 1890 г., оставив по себе памятником свою Историю русской словесности, доведенную почти до Пушкина, выдержавшую много изданий и доселе служащую руководством в учебных заведениях как духовных, так и светских.

Физико-математические науки были поставлены первоначально очень высоко, имея, как и философские, двух преподавателей. Но в 1854 г. ректором Агафангелом была упразднена особая кафедра математики, а чрез два года и самая наука была вычеркнута из программы. В 1858 г. ректор Иоанн восстановил эту кафедру. Из двух представителей физико-математ. наук один — проф. Гусев преподавал элементарную и высшую геометрию (потом вместо нее алгебру) и физику, а другой — алгебру, аналитическую геометрию, дифференциальное и интегральное исчисление и механику. Но слабая подготовка слушателей не позволяла поставить преподавание специально; оно еще более ослабело, когда в 1844 г. были уничтожены отделения физико-математическое и историческое и эти науки сделались общеобязательными. Из казанских математиков некоторый след оставил А. А. Бобровников (1847—1854 г.), расширивший свое преподавание математики математическою географией и астрономией.

Общая гражданская история читалась бакалавром Палимпосестовым (моск. Акад.) при пособии главн. обр. Лоренца. По Лоренцу же вел преподавание его ученик И. П. Гвоздев (1849—1873 г.). В казанской Академии с этой кафедры; читалась только государственная история. Культурная сторона истории по частям предоставлялась другим кафедрам.

2) *Предметы общие на обоих отделениях.* Русская история, читавшаяся прежде наставником общей, с 1844 г. была обособлена от последней и разделилась между двумя кафедрами — гражданской и церковной историй. Обе эти науки, имея двух преподавателей, читались по два года и получали очень солидную постановку. В 1848 г. обе кафедры были предоставлены одному преподавателю. Новое разделение последовало лишь в 1870 г. Из казанских академических историков русских выдались Морошкин, составивший себе имя своими историч. трудами по выходе из Академии; Г. З. Елисеев (1844—1854 г.), москвич, находившийся в своих лекциях по церковной истории под влиянием архиеп. Филарета, но самостоятельно разрабатывавший местную историю, впоследствии занявшийся журнальною деятельностью в либеральном направлении; А. П. Щапов (1856—1861 г.), казанец, „историк либерального, крайне народнического типа“, своими одушевленными лекциями заохотивший студентов к занятиям русскою историей, умевший дать руководственные нити для изучения ее и поднявший кафедру ее на небывалую до того высоту. С 60 года, со времени приглашения на русскую историю в Университет, Щапов стал мало внимания уделять Академии, а в следующем году принужден был и совсем оставить Казань за свою речь на политической панихиде. Умер в 1876 г. в Сибири. Его преемник, П. В. Знаменский, казанец же, с 1862 г. до 1870 г. преподавал обе истории, потом одну церковную. В преподавании гражданской он сначала держался Щаповской программы, только сглаживая ее крайне народническое и одностороннее направление. Лекции его, как и Щапова, носили форму синтетических руководительных очерков разных сторон русской исторической жизни. Первый курс его носил характер преимущественно юридического, второй — политико-экономический. Последнее, впрочем, обусловилось случайным обстоятельством — подготовкою к занятию кафедры русской истории в Университете, куда его звали, но куда его не допустило Министерство народного просвещения требованием от него кандидатского экзамена по историко-филологическому факультету. Собственною его ученой сферой была церк. история, по которой он уже в 1870 г. выпустил краткое руководство (до Екатерины II). Продолженное и несколько раз исправлявшееся, оно выдержало несколько изданий, затем с некоторою переделкой применительно к семинарской

программе сделалось семинарским учебником. Под конец своей службы в Академии он получил звание почетного члена казанского Университета, члена-корреспондента Императорской Академии. Наук, почетного доктора русской истории московского Университета. Кафедру занимал до 1896 г., но чтение лекций прекратил в 1897 г. Об его ученых трудах см. „Энци.“ V, 720—724.

Естественные науки с 1845 г. преподавались профессором Университета И. И. Вагнером, который в два года предполагал пройти в университетском объеме зоологию и ботанику и в ограниченном минералогии с применением научных сведений к ремеслам, искусствам, сельскому хозяйству и медицине. Он знакомил студентов с богатыми коллекциями Университета и положил начало академическим естественнонаучным кабинетам. Заменявший Вагнера (с 1848 г.) его академический ученик С. И. Гремяченский, путем лекций, чтения, личного знакомства с профессорами естественного факультета и ботанических экскурсий так специализировался в естественных науках, в частности в ботанике, что не только не сократил его программы, но и расширил, введя химию и распространив свой курс на четыре года. Студентов он заинтересовал особенно благодаря своему демонстративному методу и экскурсиям. Последние дали ему возможность сделать открытия новых видов растений, обогатить кабинеты академии и написать докторскую диссертацию „Прикаспийская волжско-уральская флора“, которую он защищал при Университете, предварительно выдержав докторский экзамен (1854 г.). Он готовил для Семинарий учебник по естественным наукам, составлял рецензии на разные книги и рукописи по естествоведению, исполнял другие поручения и задавался мыслию сосредоточить вокруг казанской Академии естественнонаучное образование казанского духовно-учебного округа, каким был для дух.-учебн. заведений один горьгорецкий институт. Но в 1854 г. в Академии были закрыты и его сверхштатная кафедра естественных наук, и та штатная философская кафедра, какую он занимал, и ему пришлось выйти в отставку. Умер Гремяченский в 1858 г. в Италии во время ученого путешествия по Европе и Африке, куда был отправлен попечителем моск. Университета.

Медицина преподавалась только в 1845/6 уч. году врачом Академии, профессором Университета Скандовским.

Языки. Латинский язык, в силу так сказать природности его у духовных воспитанников, в Академии не имел не только особой кафедры, но даже и особых классных часов и преподавался обыкновенно между делом наставниками словесных наук. Так было в Казани до 1859 г.

Греческий язык, получивший в 1842 году особого преподавателя, чрез два года тоже перестал быть предметом самостоятельной кафедры. Он изучался на двух отделениях: в младшем штудировались древние греческие авторы, в старшем — церковные авторы и св. отцы, с комментариями и иногда, в младшем отделении, с обзором главных классических авторов. В 50-х годах преподавание греческого языка оживил Г. С. Саблуков (москвич) сообщением громадной массы сведений историко-этнографических, литературных, бытовых и археологических, и после него (1856 г.) А. И. Лилов (казанец) — первый, введший в курс новогреческий язык. В 1859 г. на оба классические языка был назначен В. Я Михайловский (из петербургской Академии). Он хотел увлечь студентов классиками и сам стал переводить для печати „Германию“ Тацита, но равнодушие студентов охладило его пыл. Заменявший его в 1863 г. А. А. Некрасов (тоже петербуржец) с 1870 г. по 1904 г. преподавал один греческий язык, причем обнаружил незаурядное знание и его методики, благодаря чему пользовался большим вниманием слушателей.

Еврейский язык преподавался только в старшем отделении и по неподготовленности студентов стоял не высоко. До 1859 г. он не был даже обязателен для студентов. Успехи в нем подрывались и частою сменой наставников. Лучшим временем его были 1850—1856 годы, когда

его преподавал Г. С. Саблуков, ведший дело сравнительным методом, причем пользовался своим знанием арабского языка.

Новые языки (французский и немецкий) еще чаще меняли своих представителей, которыми были профессора и бакалавры Академии. Попытка ректора Иоанна в 1859 г. пригласить на новые языки лектора английского языка в Университете Перси Беренсдорфа кончилась неудачей: к делу он относился небрежно, а потом уехал в продолжительный заграничный отпуск. Новые языки изучались путем перевода статей из хрестоматий на русский язык и очень редко — путем обратных переводов. Первые преподаватели новых языков делали попытки читать историю французской и немецкой литературы, но этот прием ее привился. До 1858 г. каждый студент изучал по желанию один из новых языков; в этом году ректор Иоанн сделал обязательным изучение обоих.

Священное Писание и Герменевтика. Свящ. Писание, преподававшееся все четыре года, было единственным богословским предметом, изучавшимся и в младшем отделении, если не считать временно преподававшихся там гомилетики и основного богословия с обличительным. Первый его профессор — инспектор Серафим Аретинский, ученик Иннокентия Борисова (см. „Энци.“ V, 954—962), был более оратор, чем экзегет, и импровизировал лекции на манер проповедей. С 1843 г. он открыл еще праздничные беседы с студентами пред обедней, состоявшие в истолковании дневных евангелий и других избранных мест из Свящ. Писания. Первый ввел правильное, систематическое преподавание этой науки архим. Антоний Радонежский (1844—1851 г.), лекции которого носили характер экзегетический. Но особый интерес к этому предмету сумел возбудить замечательнейший из профессоров иером. Серафим Протопопов (1851—1854 г.) как научным характером лекций, так и мастерского передачей сведений. У него одинаково хороши были и исторические обзоры ветхозаветного и новозаветного канона и переводов библейских книг на разные языки и — ясные и логические анализы содержания их. При нем библейская археология, преподававшаяся пред тем со Свящ. Писанием, была заменена герменевтикою, которая до того (в 1853—1856 г.) преподавалась профессором библейской истории. Преемник о. Серафима иером. Григорий Полежаев, казанец (1854—1867 г.), заменил его аналитический метод новым, который можно назвать синтетическим: — он, под влиянием о. Феодора Бухарева, рассматривал все Свящ. Писание и его отдельные книги, как одно целое, одну постепенно развертывавшуюся историю божественного домостроительства спасения рода человеческого.

3) *Предметы старшего отделения*. *Догматическое богословие* до 1856 г. преподавалось совместно с введением в богословие или — по позднему названию — с основным богословием и полемикою или обличительным богословием. Так как эта кафедра считалась важнейшею, то ее занимали начальствующие лица в Академии, обычно монахи, люди не очень высокой науки и особого склада ума. С 1844 по 1870 г. их сменилось 14 человек, кроме временных преподавателей, что тоже отражалось невыгодно на успехах дела. Первый профессор архим. Серафим читал по киевским лекциям и проводил догматическую систему едва ли не Иннокентиевскую, но уродуя ее и превращая ее в своем изложении в какие-то катехизические уроки. Так же краток и несодержателен был и его курс полемического богословия, обличавшего не только христианские исповедания, но и нехристианские. Тогдашнее киевское схоластическое образование и диалектическое направление богословского преподавания еще сильнее сказалось в Фотии. С 1853 г. преподавание богословия оживил своими прекрасными лекциями ректор Парфений, хотя тоже державшийся диалектического, рассудочного метода и руководивший преимущественно католическими системами. Следующий преподаватель архим. Агафангел внес ту особенность в преподавание, что старался приучить студентов к педагогической деятельности и его репетиции имели характер пробных или практических лекций. Лучшим,

самым цветущим для догматики временем были 1854—1859 годы, когда на кафедре богословия сидели один за другим инспектор Феодор Бухарев и ректор Иоанн. Первый, москвич по образованию, известен по своей педагогической и литературной деятельности, как человек с сильным философским развитием, с светлым богословским умом, согретым при том теплотой самой искренней веры, так что являл собою образец истинно святоотеческого созерцания. На многих производили глубокое впечатление его чтения, составлявшие стройную и оригинальную систему. Началом, исходным пунктом и средоточием этой системы было учение о Единородном Сыне Божиим, на котором почилась вся до конца любовь Божия, Который един, есть путь, истина и живот, вне которого нет благоволения Божия, нет никакой жизни, а одна только смерть, — об Агнце Божиим, принявшем на Себя вину греховных нестроений всего мира и загладившем ее своим самоотвержением и смертью. Эта идея проходила чрез все богословские курсы о. Феодора — догматические, нравственные, обличительнополемические, как проводилась им чрез все другие, даже светские науки, и чрез все стороны жизни. Он стремился к тому, чтобы идея вочеловечившегося и искупившего людей Единородного Сына Божия стала центром всех возможных сторон человеческой жизни и деятельности. В этих интересах, — чтобы популяризовать христианские, благодатные начала во всех слоях общества и провести их во все стороны и углы мирской человеческой жизни, без препятствий со стороны дух. начальства и своих обетов монашеского послушания. о. Феодор решил оставить Академию и даже расстричься. Остальная его жизнь была только литературным выражением его идей. — Ректор Иоанн занял кафедру догматического богословия в 1857 г., когда его силы были уже надломлены и когда у него не было уже ни желания, ни времени научно готовиться к лекциям. Оттого последние всегда были бедны литературными и историческими указаниями. Но зато „его находчивость, умение в каждом предмете найти непременно какую-нибудь новую, интересную сторону, сильный, диалектический ум и способность быстро разбираться в самом трудном сплетении мыслей и доказывать их большею частью с помощью каких-нибудь тоже совсем новых и неожиданных аргументов и всегда с весом и с большою убедительностью, наконец, свободная, тоже сильная и оригинальная речь, которая заставляла забывать и самые недостатки его аргументации, делали то, что студенты с напряженным вниманием и увлечением слушали каждую его лекцию“. Но сам он скоро почувствовал себя слабым на кафедре и в 1859 г. оставил ее. После него до 1867 г. сменилось три преподавателя догм. богословия, пока правлением не было принято и Св. Синодом утверждено предложение архиеп. Антония, чтобы этот предмет преподавался непременно с основным богословием и притом — ректором. Схоласт и формалист ректор Иннокентий не создал эпохи в истории этой науки в Казани. Но зато оставил крупный след ректор Никанор, выдвинувшийся в богословской науке еще на петербургской академической кафедре. „Преподавание его имело оживленный, большею частью собеседовательный характер и отличалось тонким и глубоким анализом свидетельств Свящ. Писания, энциклопедической ученостью и особенно обширной эрудицией по части богословских и философских наук“. „В лекциях его открывались слушателю не только одни результаты его ученых изысканий, но вместе с тем и самый метод, приемы и средства, с помощью которых эти результаты были им получены. так что слушатель в каждой его лекции видел самый процесс его научной работы и следил за ней шаг за шагом, что производило на аудиторию сильно развивающее влияние“. Особый интерес лекциям Никанора придавало знакомство его с литературами противорелигиозною и естественнонаучною, особенно геологической и космологической. В 1870 г. он по силе нового устава был замещен штатным преподавателем, каковым по конкурсу сделался Е. А. Будрин.

Основное богословие и обличительное, преподававшиеся прежде с догматическим, в 1856 г. были выделены в особую кафедру. Эпохою в преподавании их было 24 окт. 1858 г. — день

первой лекции иером. Хрисанфа Ретивцева (моск. академии). Его научное направление, бывшее новостью не только в казанской Академии, но и в русской богословской науке, можно назвать философско-историческим. Оно сводилось к цельному историческому обзору религий, причем на последние он смотрел не как на рассудочные доктрины, а как на живое религиозное мирозерцание во всей его многосторонней исторической и жизненно-психологической цельности. Влияние на студентов Хрисанфа, отличавшегося при том сильным ораторским талантом, было настолько велико, что успешно конкурировало с авторитетом самого ректора Иоанна, блестящего представителя старого диалектического направления. Хрисанф оживил интерес к изучению не только богословских, но и философских наук. Казанская Академия, памятуя о таких его заслугах, в 1877 г. избрала Хрисанфа в свои почетные члены, а в 1878 г. возвела в звание доктора богословия *honoris causa*. По переходе Хрисанфа в петербургскую Академию (1865 г.) преподавание основного и обличительного богословия велось в том же духе и поддерживалось на той же высоте Н. П. Рождественским (1865—1869 г.), магистром, а потом и профессором петербургской Академии (1869—1882 г.), автором „Христианской апологетики“. В 1867 г. основное богословие отделено от обличительного и соединено с догматическим (по старому), обличительное связано с пастырским, а к нравственному богословию, от которого отделено пастырское, присоединена гомилетика.

Нравственное богословие обычно поручалось инспекторам, от чего и страдало, ибо это или были люди не науки, или недолго засиживались на этой дисциплине. Постоянного преподавателя оно получило только в 1862 г. в лице московского магистра А. И. Гренкова. Он, как и Хрисанф, составил новую эпоху. Начал он с критики прежних методов этой науки, которая у нас склонялась к католическим системам, построенным слишком уж юридически и оперировавшим с объективною стороною христианской морали, с добрыми делами. Гренков поставил для себя задачей — „с одной стороны, в объективной части науки уловить и показать самую сущность христианственности в христианской морали, с другой — восполнить эту объективную часть антропологическими элементами, описать выражение объективной моральной нормы в человеческой жизни, указать самый логический процесс охристианения этой жизни«. Свою столь широкую программу Гренков осуществлял в течение всей своей службы в казанской Академии (до 1899 г.), с искусством пользуясь историческим методом, как в теологической, так и в антропологической частях своей системы.

Библейская и общая церковная история. При обычном соединении этих наук в руках одного преподавателя последний, в интересах экономии времени, часто опускал библейскую историю, как более знакомую студентам. С 1856 г. она совсем перестала преподаваться, а в 1865 г. ее и Синод исключил из круга академич. наук. Не дурным преподавателем был с 1844 г. А. И. Беневоленский, читавший библейскую историю по Филарету и Буддею, а церковную по Неандеру, при чем последнюю он заканчивал новейшими религиозными движениями на Западе в XIX в. Но вызванное стремлением его держаться на научной высоте ознакомление студентов противохристианскими и противоположными учениями, применение к библейской истории новейших исторических приемов побудили начальство заподозрить его в чистоте православия и перевести в 1850 г. с церковной истории на канонику и греческий язык, — впрочем, с оставлением за ним библейской истории. Много содействовал оживлению исторического интереса в Академии его преемник иером. Вениамин Благодоров (1850—1858 г.), человек с большою историческою эрудицией, использовавший для своего огромного рукописного курса весь исторический отдел академической библиотеки, им же значительно увеличенный путем выписки французских и немецких книг; но главным его руководителем был Неандер.

Выделенная при реформе учебных курсов 1840 г. из церковной истории патрология должна была идти в параллель со Свящ. Писанием в течение всего курса, но в Казани она стала

преподаваться только в старшем отделении и то с 1844 г. Из преподавателей ее успел выделиться только М. М. Зефирова (1850—1856 г.), с помощью Мелера составивший довольно полные лекции до IX в., отличавшиеся богатством сведений, ясным и увлекательным изложением и выразительным подбором замечательных мест из отеческих творений, выясняющих самый гений или дух каждого отца с его характерными особенностями в учении и даже в изложении. Эти лекции служили руководством в Академии и при преемниках Зефирова. Студенты находили их выше известного учения об отцах церкви архиеп. Филарета как по степени ясности, определенности и логичности, так и по сравнительной легкости для изучения. Лекции эти с разными изменениями и сокращениями распространились по всем Семинариям казанского округа.

Пастырское богословие, как самостоятельная кафедра, явилось в Академии только в 1854 г., когда оно было замещено бакалавром Зефировым (до 1856 г.), который составил курс его, состоявший из трех частей: 1) об общих качествах, требуемых от пастыря; 2) пастырской педагогики; 3) пастырской литургики. Курс этот, посланный в 1859 г. в Петербург, там где-то пропал. После Зефирова пастырское богословие, сделавшись побочным предметом преподавания разных профессоров, не обращало на себя большого внимания. Лишь при новом уставе, соединенная опять с гомилетикою, эта наука составила довольно рациональную кафедру.

Гомилетика, — хотя была пересажена в казанскую Академию прямо из киевской, места наибольшего ее процветания под уходом знаменитого Я. К. Амфитеатрова, — была тоже несчастной наукой, быть может потому, что в казанской Академии очень рано развилось научное преподавание общей словесности, которое подрывало риторическое направление гомилетики. Впрочем при И. Я. Порфирьеве, который одно время преподавал и гомилетику, последняя стала освобождаться от своей старой семинарско-риторической исключительности, стала дополняться новыми элементами из теории ораторской речи вообще и вступила на путь исторического изучения церковного проповедничества. Порфирьев ограничивался, впрочем, историею русского проповедничества; преемники его захватили в содержание своих очерков проповедничество древней православной церкви и историю церковной проповеди на Западе.

Литургика (или *экклезиастика*) стала преподаваться только с февраля 1845 г. Развития большого не получила; она читалась часто сменявшимися профессорами по разным чужим запискам (петербургской Академии, киевской). Лишь с начала 1859 г. возбудился живой интерес к этой науке, когда ее стал читать молодой бакалавр А. С. Павлов. Лекции его не были систематическими, а представляли ряд эпизодических монографий исторического направления. Старая литургика преобразилась у него в церковную археологию; руководителями его были Бинтерим, Бингам, Августин.

Каноника, начавшись одновременно с литургикою, читалась на первых порах по киевским запискам (прот. Скворцова), и только бакалавр А. П. Владимирский (1846—1850 г.) ввел в лекции исторический элемент. Иные профессора посвящали целые лекции чтению памятников законодательства — Кормчей Книги, Духовного Регламента, даже уставов академического и семинарского. В конце 50-х годов один преподаватель читал канонику по печатному курсу церковного законоведения Иоанна Соколова. Лишь с 1859 г. оживил интерес к канонике тот же А. С. Павлов своими самостоятельно разработанными лекциями с историческим направлением. При обозрении русского церковного права, особенно в древний период, он сделал ряд научных открытий, послуживших первым фундаментом его ученой известности. В 1864 г. он был избран в казанский Университет в доценты вновь открытой кафедры церковного права, почему был уволен, — вопреки своему желанию, — с духовно-учебной службы. Его ученые заслуги вообще и значение для казанской Академии в частности оценены были последнею избранием его в

почетные члены (1881 г.). После него, с 1865 г. и доселе, кафедре канонического права занимает одинаково с Павловым известный в науке И. С. Бердников, давший вполне прочную постановку этому предмету в академическом курсе, а в 1888—9 гг. напечатавший премированный „Краткий курс церк. права“, имеющий уже 2-ое издание 1903 г. (См. „Энци.“ II, 394—395).

4) *Предметы миссионерских отделений и судьба последних.* Миссионерские отделения при казанской Академии открыты были в 1854 г., но еще задолго до того введено было в курс преподавание восточных языков. Последнее случилось в начале 1845 г. при содействии профессоров Университета А. К. Казем-бека и А. В. Попова. К первому записалось на турецко-татарский язык 11 чел. и из них двое на арабский, которым он преимущественно и занимался. У второго монголо-калмыцкий язык слушало 5 чел. Оба профессора занимались главн. обр. языками и сведения по истории, этнографии и религии арабов, монголов и калмыков сообщали только между прочим. Тем не менее они успели приготовить нескольких отличных наставников инородческих языков для Семинарий и двоих для Академии — А. А. Бобровникова и Н. И. Ильминского. Последние составили целую эпоху в истории миссионерского образования не только в самой Академии, но и во всем академическом округе. Бобровников специализировался на монгольском языке, который для него был почти природным. В Академии он стал заниматься им еще до открытия его преподавания, для чего по мысли еп. Владимира ходил в Университет на лекции проф. Ковалевского, которого, продолжал слушать и по открытии занятий в Академии. Будучи знаком с буддийским вероучением еще до Академии, он для курсовой работы взял тему „О различии между христианским и буддийским учением о любви к ближним“. Получив пред окончанием курса (1846 г.) поручение от ректора написать для Семинарий руководство по калмыцкой грамматике, Бобровников выхлопотал командировку на три месяца в астраханские и царицынские степи. Изучив там религиозно-нравственное состояние калмыков, их семейный и общественный быт и особенно язык, он в 1848 г. составил грамматику последнего, удостоившуюся награды от Синода и премии от Академии Наук и напечатанную в 1849 г. Заняв место Попова, которого считал ниже себя по монголоведению, Бобровников сделался не только академическим преподавателем, но и единственным в казанском дух.-учебном округе ученым специалистом по монгольскому и калмыцкому языкам и рецензентом христианско-просветительных трудов на этих языках, присылавшихся в Академию из округа. Но он относился отрицательно к переводам на монгольский язык священных и богослужебных книг, в виду филологической неразработанности этого языка и страшной трудности передать на нем чуждые ему до того христианские понятия. — Иначе обстояло дело с татарским языком, преподавателем которого был Ильминский (См. «Энци.» V, 869—872). Сделавшись по окончании курса заместителем Казем-бека, Ильминский продолжал еженедельно ходить к нему, для усовершенствования в своем предмете, знакомясь преимущественно с внутреннею жизнью мусульман, их вероучением, обычаями и с арабским языком. С марта 1847 г. он переселился в татарскую слободу на краю города и здесь изучал живой татарский язык и религиозную жизнь, при чем был допущен в лучшие татарские школы. При редком трудолюбии он великолепно изучил быт и характер татарской народности и живую речь. При таких познаниях Ильминский сразу стал живою миссионерскою силой. Когда в 1847 г. при казанской Академии был основан под председательством Казем-бека комитет для перевода книг на татарский язык, в виду массовых отпадений крещеных татар в магометанство, Ильминский стал его ближайшим сотрудником. В следующие два года он был командирован архиеп. Григорием в казанскую губернию для изучения религиозного настроения крещеных татар и привез множество ценных данных о состоянии христианского просвещения старо- и новокрещеных татар, о степени религиозного влияния на них как православного духовенства, так и магометанства. В 1850 г. Ильминский был вызываем архиеп. Григорием в Ретербург для участия в открытом им там

переводческом комитете совместно с тем же Казем-беком, с 1849 г. профессором петербургского Университета. Работы обоих комитетов имели дело с книжным татарским языком, на каком издавало свои переводы Библейское Общество и какой преподавал в Академии Казем-бек. В этом пункте на первых порах с ним был согласен и Ильминский, впоследствии перешедший к живой татарской речи. В новой ученой командировке на Восток (1851—1854 г.) Ильминский основательнейшим образом изучил арабский, турецкий, персидский и еврейский языки, историю Магомета, его веры и сект, литературу и древности ислама, состояние западных миссий и взаимные отношения магометан и христиан и приобрел большой запас книг и рукописей по псламоведению. Вернулся он в Казань как раз к тому времени, когда уже назрел вопрос об учреждении при Академии самостоятельных миссионерских отделений.

Первоначальной постановкой восточных языков в казанской Академии нельзя было довольствоваться уже потому, что не было особых кафедр их, что занятия ими не были обязательны и не давали никаких прав; притом же преподавание носило характер только филологический, на что после ревизии 1846 г. обратил внимание и Синод, потребовавший, чтобы бакалавры инородческих языков „употребляли всевозможные средства к узнанию заблуждений мусульманства и сведения свои сообщали слушателям». Тогда профессора Казем-бек и Попов и подали мысль об учреждении при Академии особого отделения миссионеров. Мысль была принята академическим правлением и преосв. Владимиром, но осуществление ее было задержано на много лет завязавшеюся перепиской из-за требования статистических сведений об инородцах округа. Во все это время межеумочного положения миссионерских кафедр преподавание носило по-прежнему преимущественно филологический характер. Изучение этнографии и верований инородцев предоставлялось почти одному усердию и любознательности студентов. Впрочем, при кафедре монголо-калмыцкой существовал одно время практикант лама Гомбоев, что дало Бобровникову возможность останавливаться на изложении буддийской философии и религии. Неопределенность положения кафедр и постановки предметов обуславливали небольшое число занимавшихся ими и бегство их. Только в 1848 г. изучение того или другого из восточных языков стало обязательным для всех студентов, что впрочем не решило вопросов, связанных с назначением миссионерских кафедр и целью изучения языков, — вопросов, решенных основанием в 1854 г. особых миссионерских отделений. Над выработкою окончательной редакции проекта отделений особенно потрудился архиеп. Григорий, благодаря настояниям которого дело было доведено до благоприятного окончания. Синодом было решено (и Государем 13 ноября 1853 г. утверждено) открыть при казанской Академии (как и при других) отделение противораскольническое и завести при ней особый духовный журнал с противораскольническим преимущественно направлением. Затем 24 мая 1854 г. Синод постановил учредить при казанской Академии отделение противоязыческое и противомагометанское, при чем ей вменялось в обязанность следить за успехами преподавания местных языков в Семинариях и училищах округа. Во исполнение этих определений правление Академии в июле 1854 г. решило следующее: а) Противораскольническое отделение открыть с начала учебного года из студентов обоих курсов с предложением желающим из окончивших проучиться еще два года; учащихся на нем освободить — старших от герменевтики и естественных наук, младших — от истории философии, математики и тоже естественных наук; преподавать им историю раскола, полемику против него, миссионерскую педагогику, славянскую палеографию и славянский язык; преподавание предоставить ректору с одним бакалавром, а на палеографию пригласить профессора Университета Григоровича. б) С начала же 1854/5 уч. года открыть отделение против язычников и инородцев, с подразделением его на татарское, монгольское и чувашско-черемисское; помещать туда студентов обоих курсов по желанию, преимущественно из тех епархий, где есть означенные племена, с освобождением их

от истории философии, математики и естественных наук, кроме ботаники; на татарском отделении преподавать: историю Мухаммеда, ислам по его источникам, этнографию татар, миссионерскую педагогику, языки татарский и арабский; на монгольском — буддизм, шаманство, историю монголов, миссионерскую педагогику, практическую народную медицину по методу Каменецкого и языки монгольский и калмыцкий; на чувашско-черемисском отделении — вероучение, этнографию и языки этих племен и соответствующую часть миссионерской педагогики; преподавание возложить на первом отделении на Ильминского и Саблукова, на втором на Бобровникова и в третьем на прот. Вишневого.

При открытии в сентябре 1854 г. миссионерских отделений на них записались с обоих курсов: на противораскольническое 28 чел., кроме того один окончивший и 6 священников, на татарское 12, на монгольское 6 и на чувашско-черемисское 12. Последнее чрез два года было закрыто, так как число прошедших чрез него показалось достаточным для удовлетворения потребностей края, хотя по положению об отделениях они не были связаны с организацией миссионерства и питомцам их оставался прежний служебный выход — учительство в Семинариях. История других отделений была несколько иная:

Противораскольническое отделение пользовалось особенным вниманием архиеп. Григория и ректора Агафангела, который был его первым и сначала единственным преподавателем. Его усилиями была обогащена множеством книг и рукописей академическая библиотека и ему же обязана своим первым разбором библиотека Соловецкого монастыря, присланная в Академию в миссионерских целях. Идя на встречу интересам отделения, Агафангел служил ему и своим не малым собранием книг и рукописей. Он способствовал и численному умножению отделения путем записи на него лучших студентов. Курс его открывался наукою пастырского благоразумия в отношении к раскольникам или пастырской педагогией, продолжался историею расколов и сект в русской церкви и обозрением книг и рукописей, к расколу относящихся, и заканчивался лекциями по противораскольнической полемике. Руководителем его в разных частях науки был архиеп. Григорий. Университетский профессор В. И. Григорович, приглашенный в 1855 г. для лекций по палеографии, прочел вместе с тем курс сравнительного изучения славянских наречий и как им, так и своею богатою библиотекою заинтересовал немалое число студентов, один из которых А. И. Лилов был рекомендован им, как его достойный преемник по кафедре палеографии. Кроме Лилова в отделении с 1857 г. появился еще один работник И. М. Добротворский, но в этот момент Агафангел был заменен ректором Иоанном Соколовым, который раскола не любил и от души презирал его, чем и объясняется произведенный им разгром отделения. В 1858 г. по его мысли была исключена из отделенских предметов наука пастырского благоразумия, как ненужная в особом виде. По его же настоянию была уничтожена кафедра палеографии, представитель которой ударился в ненужную для раскола славянскую филологию, и Лилов, переведенный на философию, ушел из Академии, Отделение получило особую постановку, отличную от задуманной: раскол из специального предмета превратился в общеобязательный предмет для всего старшего курса Академии. За уничтожением отделения были вытеснены посторонние слушатели — священники и преподаванию придано не миссионерское, практическое направление, а научное, теоретическое, чему способствовал и единственный теперь представитель его Добротворский, истинный основатель научного изучения раскола в казанской Академии. Оставив почти совсем полемику против раскола, он занялся его историею и литературой и еще более историей и учением русских сект — бегунов, хлыстов, скопцов, духоборцев и молокан. Лекции о последних почти все им напечатаны. В отношении к расколу Добротворский отдал дань модному тогда взгляду, что он есть оппозиция по отношению к правительству, но, в противоположность Щапову, чужд был идеализации его, и раскол признавал силою темной, бессознательно

стихийной и крайне вредной. В 1865 г. он приглашен был на кафедру церковной истории в казанский Университет, а в Академии его заменил магистр петербургской Академии Н. И. Ивановский, который дал преподаванию полемическое направление и еще до 70-х годов получил широкую известность своими противораскольническими беседами; составил он себе имя и в педагогической литературе своим „Руководством по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических», выдержавшим с 1886 г. несколько изданий и служащим учебником в семинариях (см. „Энци.“ V, 775—776).

Отделение противомусульманское далеко уступало противораскольническому и по числу студентов, и по количеству преподавателей. Г. С. Саблукова допустить к преподаванию в 1854 г. не удалось, и единственным работником здесь оказался Н. И. Ильминский, если не считать скоро полученного им практиканта татарского языка Ямбулатова. Облегчением ему служило то, что его слушатели по летам селились на казенный счет в татарской слободе для упражнения в разговорном языке. В 1856 г. в отделение был переведен Саблуков и следующие два года были лучшим временем его в отношении преподавательского состава и полноты курса. Саблуков преподавал татарский и арабский языки, а Ильминский — мусульманское вероучение с полемикою против него. Впрочем, мало веря в силу полемики против ислама, с которым предпочитал бороться путем распространения среди мусульман просвещения и ознакомления их с христианской цивилизацией, Ильминский больше налегал на изучение источников ислама и сущности его учения. Он сам издал в 50-х годах некоторые из этих источников. Наряду с педагогическими и научными трудами Ильминский продолжал работать над переводами священных и богослужебных книг. В это именно время у него произошел переворот во взглядах на характер переводов. Он пришел к мысли, что для решительного отклонения крещеных татар от мусульманства нужно снабдить их книгами на их разговорном языке, а не на книжном, которого они не понимают и который, кроме того, весь проникнут мухаммеданскими идеями, и что алфавит для этого нужно употреблять не татарский, а русский — тем более, что последний лучше выражает и самые звуки татарского языка. Эта мысль, воплотившись чрез несколько лет в дело, произвела целый переворот в системе миссионерского действия. Но большого труда стоило Ильминскому доказать справедливость своего убеждения, особенно при ректорах, которые не признавали ислам за силу и которые в ученой ревности профессоров татарского отделения видели увлечение магометанством. Один из таковых, Иоанн, в 1858 г. произвел и здесь реформу; причем предметы этого отделения сделались общеобязательными для младшего курса и все были отданы Саблукову, а Ильминский переведен был на математику, почему ушел из Академии. Вытеснен был и практикант. Саблуков из многих предметов остановил главное внимание на противомусульманской полемике, основателем которой в Академии и считается. Но, из-за нерасположения Иоанна, и он оставил в 1862 г. Академию, продолжая все же считаться в Казани высшим авторитетом в области исламоведения и миссионерства. Его место в Академии занял Ильминский, тогда профессор турецко-татарского языка в Университете. Новое выступление его на академической кафедре совпало с опубликованием им новых приемов переводческой деятельности (статья „Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык“ и букварь для крещеных татар на их языке), — приемов, к которым он пришел несколько лет назад, но только теперь практически проверил. 1863-й г., когда Ильминский выступил со своею системой и образцом ее применения, был настоящею эпохой и в истории татарского отделения: им эта история разделилась „на два отличных друг от друга периода, — теоретического, книжного изучения мусульманства и общей полемики против него и — практического, ближайшего ознакомления с религиозным положением и самой жизнью татар, изучения живого татарского языка и опытов действительного и именно

христианско-просветительного влияния на татарское, частнее — крещено-татарское население“. Через последнее татарское отделение порешило действовать и на всю массу татарства, находя путь прямого действия на некрещеных бесполезным и даже вредным.

Возвратившись в Академию, Ильминский взял на себя преподавание языков за половинное вознаграждение с тем, чтобы другая половина его жалованья пошла на восстановление кафедры противомусульманской полемики. На эту кафедру попал Е. А. Малов, с первых же шагов определившийся не только как ученая сила на кафедре, но и как энергичный деятель на миссионерском поприще. Состав татарского отделения одновременно увеличился практикантом, крещеным татаринном Вас. Тимофеевым, с которым Ильминский повел переводы в новом направлении и который в 1864 г. основал школу для детей крещеных татар, послужившую прочным камнем для новой просветительной системы и колыбелью нынешней центральной крещено-татарской школы. В это время определились вполне задачи отделения, которое, наряду с теоретическим изучением наук, поставило себе целью переводить и издавать на народном языке священные, богослужебные и вообще христианско-просветительные книги, обучать татарских детей в школе, по вакантам делать научно-миссионерские экскурсии в татарские селения и укреплять в православии крещеных татар. В середине 60-х годов отделение оказало большие услуги церкви по поводу новых отпадений крещеных татар.

В 1865 г. по инициативе преподавателей противомусульманского отделения Св. Синод вновь преобразовал миссионерские отделения, восстановив их в том виде, как они существовали до 1858 г., уничтожив таким образом обязательность миссионерских предметов той или другой группы для всех студентов. В 1867 г. архиеп. Антоний, пораженный тем, что высшее начальство не пользуется специальными познаниями воспитанников миссионерских отделений (так, из 36 с успехом кончивших татарское отделение только 8 получили места по специальности — 2 в Академии и 6 в Семинариях), представил в Синод обширные соображения о лучшей постановке миссионерских предметов и о судьбе студентов, изучивших их. Хотя представители миссионерских отделений на запрос обер-прокурора Св. Синода дали определенный ответ, куда можно было бы обращать питомцев их, наверху как-то были не склонны интересоваться отделениями, — и последним, при составлении нового академического устава, грозила серьезная опасность. В связи с этим находится в 1870 г. и выход из Академии Ильминского, который оставался лучшим украшением и опорой миссионерских отделений при действии старой учебной программы.

Противобуддийское отделение в казанской Академии имело теоретический характер в силу отдаленности Казани от местностей с буддистским населением. И записывались на него главн. обр. сибиряки из иркутской епархии да отчасти ставропольцы, астраханцы и саратовцы. В 1854 г. их было всего 7 чел., не больше было и после. Не велики были и учебные средства — один преподаватель А. А. Бобровников. Понятно, что ему нельзя было пройти в два года всю программу отделения. Некоторую помощь для него стал с начала 1855 г. практикант монгольского языка лама Гомбоев. Через полгода Бобровников вышел из Академии. Временно замещавший его Гомбоев и другие преподаватели, против своей воли попадавшие на предметы монгольского отделения в недолго их занимавшие, не могли высоко поставить преподавание на нем. Дело наладилось лишь с 1863 г. с назначением В. В. Миротворцева. Иркутянин родом, он изучал монгольский язык и этнографию в петербургской Семинарии и Академии под руководством университетских профессоров Попова, Голстунского и ламы Гомбоева. В 1863 г. он при Университете выдержал экзамен по предметам монголо-калмыцкого разряда восточного факультета, по каковому в 1869 г. получил и степень кандидата. В нем казанская Академия нашла прекрасного наставника-монголоведа, с помощью которого успешно восстановила и поддерживала упавшее было монгольское отделение. „Преподавание свое с самого начала он

повел по весьма широкой программе, обнимавшей всю историю буддизма на Востоке и в России, его литературу, метафизику и нравственное учение“. „В практическую деятельность противобуддийское отделение Академии не пускалось и при нем; но Миротворцев принимал живейшее участие в разработке всех вопросов, касавшихся в последнее время миссионерских отделений, и глубоко сочувствовал тому практическому движению, которое шло на противомусульманском отделении“...

В) *Часть экономическая.* Первоначальный штат казанской Академии простирался до 21.956 р., имевших такое назначение: 10.368 р. на содержание личного состава, 6000 р. на содержание студентов (60 ч. по 100 р.), 3.500 р. на содержание дома, 715 р. на поездки по округу ревизоров — членов внешнего правления, 572 р. библиотека и кабинеты, 430 р. больница, 200 р. канцелярские расходы и 72 р. выписка журналов. Из служащих в Академии наибольшее жалованье получал ректор — 1.200 р., ординарные профессора по 715 р., экстраординарные и бакалавры по 358 р., инспектор (сверх преподавательского вознаграждения), эконом и лекарь по 258 р., секретарь и библиотекарь по 172 р., помощник библиотекаря по 115 р. Кроме того наставники, как имевшие степень магистра, получали по 100 р. магистерских, а также квартиру или 200 р. квартирного пособия (после 150 р.). Штат этот в 1856 г. был увеличен вследствие основания миссионерских отделений, поведших открытие новых кафедр и двух должностей практикантов восточных языков. В 1864 г. прибавки к жалованью наставников увеличили штатную сумму на личный состав еще на 2.549 р. В 1865 г. увеличено содержание дома до 5.000 р. К 1866 г. опять увеличено жалованье наставникам, причем прибавка шла сначала из аренды за дом, построенный для Семинарии. Были у наставников и еще другие источники содержания: многие из них занимали в самой Академии должности, начиная с инспекторской и кончая должностию секретаря какого-нибудь правления, и вне ее, в разных учебных заведениях, начиная с Университета и кончая училищем девиц духовного ведомства.

Штатная сумма распалась на две части: половина высылалась из Хозяйственного Управления при Св. Синоде, а другая поступала из свечных доходов епархий казанской, симбирской и (с 1865 г.) самарской и кавказской. На первых порах штатной суммы было вполне достаточно и бюджетный год оканчивался обычно с остатками, каковые хранились в московском опекуном совете. Но с 50-х годов, когда крымская война подняла стоимость съестных припасов и всяких товаров, появились дефициты, из которых Академия не выходила в течение всех 60-х годов, до самого преобразования в 1870 г. Особенно больших перерасходов требовало содержание дома, по которому самыми крупными статьями расхода были: содержание прислуги, отопление и освещение. Чтобы понять, как возникал по ним дефицит, достаточно привести две-три параллели. В 1843 г. месячное жалованье служителей равнялось 38 р., в 1870 г. оно дошло до 115 р. В новом академическом здании на отопление шло 600 саж. дров, в конце периода 693 саж., при чем цена их поднялась более чем вдвое: сажень березовых дров в 1846 г. стоила 1 р. 85 к., в 1868 г. — 4 р. 30 к. Вдвое же стали дороже осветительные материалы — сальные свечи и сурепное масло.

Не менее сильно страдала академическая экономия и по статье содержания студентов. Ассигнованных по штату 100 р., из которых половина шла на одежду и половина на пищу, первоначально было вполне довольно. В первые два года, когда число студентов было только 30, стол у них был не только сытный, но и роскошный; после он был приведен в норму, а затем начались уклонения в другую сторону, по дешевости повара, небрежности эконома и вследствие злоупотреблений всякого рода, вызвавшие даже однажды сильную манифестацию студентов в столовой (в престольный праздник 8 ноября 1858 г.). После того составлено было нормальное расписание студенческого стола, основанное на вычислениях количества припасов, требующихся на каждого студента, и стоимости их. Расписание это было как бы

законодательным актом, которым руководились эконо­мы и даже ректоры. Новое расписание 1867 г. было вызвано разрешением архиеп. Антония употреблять в посты рыбу и масло. Но повышение цен на продукты повело к тому, что в 1859 г. по этой статье было передержано 120 р., а в 1863 г. уже 1.148р. Не помогли делу и общие торги на поставку припасов для всех духовно-учебных заведений Казани (1860—1865 г.) и введенные в 1859 г. попечители по хозяйственной части. Цены на материалы для одежды были постоянные и дефицит по этой части рос не так быстро. А обойтись и здесь без него нельзя было потому, что по эстетическим и другим побуждениям менялась и форма одежды, и самый материал. Студентам полагалось: сюртук и шаровары из нанки и жилет из пике на один год, на год же черный шелковый платок на два галстука, три пары полусапогов, по 3 пары шерстяных и белевых носков, по три пары белья, 2 утиральника и 3 платка, на два года — шелковая шляпа и ватная фуражка и сюртучная суконная пара с жилетом; для домашнего употребления сюртучная пара из темно-серого сукна и из такого же сукна шинель на 4 года. Но нанку скоро сменил казинет, вместо которого иногда употреблялись домашнее трико, твин, сатин серого или голубоватого цвета. При ректоре Агафангеле длиннейшие, чуть не до полу, сюртуки укоротились. В конце 60-х годов (при Никаноре) серые шинели с капюшонами были заменены драповыми пальто на вате.

Наиболее убыточные статьи — содержание дома и студентов — за время от 1858 по 1868 г. дали дефициту свыше 20 тыс. руб., из коих 17 слишком тысяч было покрыто остатками, главн. обр. по статьям содержания лиц управления и учащихся, ревизорской и больничной. Передержка в 2.864 р. 1868 г. была покрыта отпуском из Хозяйственного Управления 2.700 р. Новый дефицит 1869 г. (1.905 руб.) побудил правление хлопотать опять о пособии или о разрешении покрыть его из сметы 1870 г. Но введенные в этом году новые устав и штаты спасли академическую экономию от банкротства.

Г) *Студенты и их жизнь.* 1) *Прием студентов.* В состав академических курсов поступали перворазрядные воспитанники Семинарий (был только один случай в 1862 г. принятия ученика, прошедшего одно среднее отделение), или называемые начальством на казенный счет, или приезжавшие волонтерами, при чем для последних оставлялось небольшое число казенных стипендий. Волонтерами являлись обычно искавшие миссионерского образования, между прочим, кавказцы. Впрочем, с 1852 г. Академии распоряжением обер-прокурора, мотивированным недостатком мест на духовно-учебной службе, лишены были права принимать сверхштатных студентов даже на свое содержание. Попытка казанской Академии с 1864 г. выхлопотать разрешение принимать волонтеров и увеличить число казенных стипендий, обусловленная недостатком кандидатов на духовно-учебную службу, получила благоприятный исход лишь в 1870 г., при новом уставе. — Количество стипендий на каждом курсе было 30, но ему не совсем соответствовала действительность: по разным причинам число студентов или понижалось до 23, или повышалось до 39. Вызывались студенты преимущественно из Семинарий казанского округа, но иногда и из московского. В 1868 г. округа так перепутались между собою, что с ними мало стали сообразоваться. Но принимались во внимание и все усиливались требования относительно умственных способностей, успехов, поведения и здоровья рекомендуемых и желавших поступить в Академию. С 1846 же года стали обращать внимание и на знание инородческих языков.

Приезжавшие размещались в Академии и тут усиленно готовились к экзаменам, стремясь не посрамить родной Семинарии. Страх пред экзаменами стал ослабевать лишь в 60-х годах, вследствие ослабления требований от поступающих и уменьшения числа экзаменов, отчасти под влиянием либеральных веяний и легкости поступления в Университеты. Экзамены производились по всем предметам семинарского курса и весьма внимательно и строго. При приеме имели значение не столько устные, сколько письменные ответы. С III по VII курс

писались три сочинения — по богословию, философии и латинскому языку — на замысловатые темы. При ректоре Агафангеле сократилось число дней и часов, отводимых на экзамены, ради сохранения здоровья студентов, требовалось ответить кое-что, а главное произвести приятное впечатление на ректора внешностью, веселым и бойким видом. Коротки были экзамены и при Иоанне. По экзаменационным баллам составлялся ректором приемный список и на основании его распределялись стипендии: первые по списку сразу попадали на казенное содержание, другие принимались условно, до усмотрения, третьи, большею частью волонтеры, если не попали в первые два разряда, принимались своекоштными, платя за стол 50 р. в год или за стол и одежду 100 р. Они назывались вольными слушателями, но при окончании курса получали обычные права. В каждом курсе их было немного, от 2 до 4. Наконец, четвертые совсем не принимались, по неуспешности или по нездоровью. Их было 2—3, только однажды, при Иоанне, 8. Кроме казенных стипендий было немного частных, одна общественная (Общества распространения христианства на Кавказе). — В первый период жизни казанской Академии число студентов на обоих курсах колебалось между 40 (1865 г.) и 66 (1870 г.).

2) *Жизнь студентов с нравственной стороны.* Сойдясь в академическом корпусе из самых разнообразных мест России, — из центральной полосы, Приуралья, Нижнего Поволжья, Кавказа, Восточной Сибири, а в последнее время и из Западной России — студенты сначала смотрели друг на друга косо и жили врозь, группируясь лишь по землячествам, который в жизни Академии имели огромное значение. Потом общение студентов расширялось на весь курс и превращалось в сплоченное товарищество. В некоторых же делах и увеселениях сближались оба курса, старший и младший. Все студенчество было сплочено высоким до идеализма чувством студенческого достоинства и студенческим кодексом приличий. Но при всем том в Академии того времени не было насилия над личностью, партийного деспотизма, а была полная свобода нравственного самоопределения, насколько этому не мешали внешние влияния, стремление начальства воплотить в жизнь дисциплину. И среди городского общества всегда высоко стояла репутация академических студентов, как солидных, благородно-скромных и дисциплинированных молодых людей.

Правила академической дисциплины определены были в проекте устава Духовных Академий и частнее развиты в подробной инструкции академическим старшим, данной еще при ректоре Григории. Этой инструкцией прежде всего узаконялся старинный институт старших, — одного на каждую комнату, — из студентов старшего отделения. Это были посредники между студентами и начальством, к которому раз или два в неделю являлись с докладами. Кроме того чередной старший (череда продолжалась неделю) записывал ежедневно в журнале о всех замеченных им беспорядках и неисправностях по занятым комнатам, столовой и даже со стороны служителей. Ежемесячно каждый старший давал подробный отчет о поведении подчиненных ему студентов с характеристикой их, с указанием их добродетелей и пороков, причем последние, конечно, смягчались и характеристики приобретали похвальный характер. На основании этих отзывов и собственных наблюдений инспектор ежемесячно доносил правлению о поведении студентов и правление вело особую книгу поведения, по которой иногда вызывало наиболее отличившихся студентов и которая влияла на окончательный список воспитанников. Книга поведения около 60-го года прекратила свое существование.

Правила внешнего поведения студентов основывались на трех принципах, — страхе Божиим, покорности начальству и непрерывной деятельности. Чрез все эти правила проходил „идеал полувоенной, униформенной внешней дисциплины, по которому до царствования имп. Александра II устраивались все наши учебно-воспитательные заведения, духовные же кроме того еще с сословной примесью нравственных начал полу-монашеского характера“...

Вставали студенты в 6 ч. утра, будимые звонком, потом инспекцией. Одевались

однообразно. В 7 ч. молитва, при чем студенты стояли по комнатам вместе с своими старшими. Обязательна была и вечерняя молитва. Читали поочередно. После утренней молитвы завтрак (белый хлеб с квасом, а у богатых — собственный чай). В 8 ч. лекции, на которых все должны были присутствовать; нетчиков ловили и записывали. После лекций обед, куда шли попарно, как и выходили, соблюдая во всем строгое благочиние. За столом чередной чтец из младшего курса читал дневное житие из Четиих-Миней. Но все это не помешало произойти нескольким „брюшным бунтам“. После обеда прогулки, но не далее академического сада. Агафангел завел для студентов катальные горы, летом же гимнастические приспособления и игры в чушки и кегли, в которых и сам принимал участие. Но добрая половина студентов сидела сиднем в занятных комнатах, лишь изредка развлекаясь музыкой и пением, которые поощрялись, но не светского характера. В 4—5 ч. вечерний чай и с пяти — серьезное занятое время, когда не допускались самими студентами ни разговоры, ни хождение по комнате. В 9 ч. ужин, в 10 — молитва и сон. В праздники обязательное посещение академической церкви, от которого увольнялись иногда только новички для молитвы в кафедральном соборе и в монастырях. В церкви соблюдались особые обычаи, в роде попарного подхождения к кресту, евангелию и иконам. До ректора Иоанна в прощенное воскресенье совершался монастырский обряд прощания в церкви или в столовой, после ужина. В 1857—1861 г. в Академии в течение всего великого поста совершались обязательные преждеосвященные литургии.

Правом свободного выхода из Академии студенты пользовались только 8 ноября, в первые дни Рождества Христова и Пасхи и в дни рекреаций, которые до 1857 г. совершались ежегодно в мае, раз или два, на Подсеке; в прочие дни, собственно только в воскресенье и четверг, можно было уйти не иначе как по записи, до 5, 8 и не далее 9 часов. Самовольные отлучки преследовались со строгостию не меньшею, чем пьянство. Все это в связи с отсутствием знакомых в городе и бедностию — удерживало большинство студентов в бурсацкой грубости и в полном невежестве относительно светских приличий.

Такая строгая дисциплина к концу 50-х годов стала ослабевать как в силу неестественности мелочной опеки над довольно взрослыми людьми, так и потому, что повеяло новым духом в жизни общественной. В казанской Академии этот переход от „ига законного« к „свободе благодатного царства“ совершился легко, без резкостей и революций, ибо навстречу студенческому стремлению к освобождению от тягостей опеки пошли некоторые благородные инспекторы, сумевшие сблизить необходимую в общежитии дисциплину с требованиями жизни, житейского порядка, приличия и порядочности. Таковы были архимандриты Серафим, Феодор (Бухарев). Но все это, имея добрые стороны, повело к развитию в студентах „какой-то бездисциплинной и бесстрашной откровенности и безоглядности жизни«, в результате чего было несколько неприятных, сопровождавшихся увольнениями, историй, в том числе одна с политической панихидой (1861 г.). Вызванная этой панихидой ревизия Академии обнаружила, что дисциплина успела уже значительно упасть, что студенты сделались очень нерадивы к своим как учебным, так и религиозным обязанностям, перестали собираться на утренние и вечерние молитвы, прекратили чтение в столовой Четиих-Миней, даже общие обеды и ужины почти прекратились, водворилась полная почти свобода выхода из Академии, развилось пьянство и пр. и пр. Дошло до того, что один студент ежедневно уходил от лекций в уголовную палату, где состоял наемным писцом. Впрочем, масса студентов по прежнему отличалась благородством и по прежнему академическое студенчество стояло выше университетского по серьезности, прилежанию, развитию, идеализму.

В начале 60-х годов в казанской Академии, по примеру Университета, явились корпоративные студенческие учреждения, — общие собрания для решения общих дел, собственная студенческая библиотека и касса. Библиотека завелась с целью доставить

студентам возможность читать свежие газеты и журналы. Многие редакции присылали в нее свои издания бесплатно. Редакция „Прав. Собеседника“ сдавала дублиеты разных периодических изданий. Были пожертвования от профессоров. Студенты ежегодно вносили копеек по 50. В 1863/4 уч. год уже был свой библиотекарь. — Студенческая касса („банк“) явилась летом 1864 г., как средство самопомощи студентов в их крайней нужде, заставлявшей иных кредитоваться на стороне. Основной капитал составил по подписке наставников. Но выше 200 р. он никогда не поднимался. Ссуды выдавались из 5% в месяц. Расплачивались деньгами полученными из казны за мелкие принадлежности экипировки. Но некоторые и вышли из Академии должниками.

Переходное время 60-х годов, время первоначального, необузданного пользования свободой людей взрослых, после прежнего подзаконного, ребяческого состояния, в казанской Академии продолжалось около 6 лет. Вновь дисциплина стала восстанавливаться при ректоре Иннокентии, хотя и не без жертв: — многие ушли в Университет. После него ректор Никанор своим умным и в высшей степени гуманным отношением к студентам дал торжество ранее уже заявившим о себе новым принципам воспитания, основанным на полном доверии и уважении к их нравственному достоинству. Это уважение, исключавшее употребление старых приемов инспекторского надзора и дисциплинарных взысканий в роде голодного стола, доходило до того, что Никанор оставил у студентов неприкосновенными такие принадлежности их корпоративного строя, которые в других высших учебных заведениях стали уже преследоваться, а библиотеку студенческую он даже обогатил передачею в нее множества изданий из редакции „Прав. Собеседника“.

3) *Учебные занятия студентов.* а) Посещение лекций на первых порах, пока дело еще не наладилось, очень тяготило студентов и самих профессоров — тем более, что каждая продолжалась два часа (было две лекции до обеда, одна — после). В 1844 г. лекции сократились до 1 1/2 час., в 1864 г. — до 1 1/4 час. Студенты преимущественно интересовались философией, историей и физикой с математикой, которые были представлены недурными преподавателями. Понятно, что аккуратнее в посещении лекций были младшие студенты, как слушавшие общеобразовательные курсы и как люди искавшие нового — новых путей и горизонтов. И более образовательного влияния оказывали на них не лекции, полные фактических данных, а те, которые содержали в себе более общий или целостный взгляд на предмет, или намечали новые стороны его, или указывали приемы для самостоятельной разработки его. Ценились живые и руководительные лекции. Оттого иные кафедры, имевшие хотя и авторитетных представителей, не пользовались вниманием студентов, напр. богословские. Интерес к богословию оживили архим. Феодор Бухарев, впервые сказавший сердечное, задушевное слово, и Хрисанф Ретивцев, внесший в изучение богословия новые, современные приемы и сделавший богословское направление господствующим в Академии. Такое же значение для истории имел Щапов, каждая лекция которого дышала поэзией и жизнью и давала руководящие образы и идеи. С него же, кажется, началось публичное выражение студентами удовольствия от лекций. Но вообще отношение аудитории к лекциям было спокойное и критическое. Лекции записывались студентами, хотя это и не было обязательно, даже было против академического устава. Были и литографированные лекции. В 1851 г. были изданы в 100 экз. записи по физике, истории философии, психологии и метафизике, в 1864—1865 гг. лекции Порфирьева по общей грамматике и эстетике, Красина по физике, Митропольского по психологии. Писание лекций и выдача записок были делом не обязательным для профессоров, от которых иные ректоры требовали даже чтения лекций по книге (Агафангел) или изустной речи (Григорий). — Способом контроля аккуратности посещения лекций были репетиции. Но они редко применялись, только пред экзаменами и не всеми, несмотря на попытки некоторых ректоров

настоять на их введении и не только пред экзаменами, но и в начале каждой лекции.

б) Серьезнее были домашние занятия, на первых порах состоявшие почти исключительно в писании сочинений. В первые два года каждый студент писал в год 10—11 общеобязательных работ, до 13 частных и до двух проповедей. По определению правления 1844 г., соблюдавшемуся до 1857 г., студенты обязаны были писать по одному сочинению каждый месяц, кроме июня и декабря, когда производились экзамены, и по 3 проповеди в год в старшем отделении и по одной — в младшем; в последний год — одно курсовое сочинение. С 1857 по 1868 г. студенты писали по 10 сочинений и одной проповеди. С Никанора стали писать в первые три года по 6 сочинения и по 1 проповеди. Темы с самого начала повелись теоретические и держались до середины 50-х годов, когда, при усилении научных средств Академии, академическое образование стало получать более фактическое и в частности историческое направление. Теперь стали преобладать темы исторические и критические даже в области богословских и философских наук. А открытие миссионерских отделений при Академии выдвинуло целый ряд вопросов по разработке истории и обличения раскола и по изучению ислама и буддизма как в религиозном, так и в историческом отношении. В то же время оживление литературы русской истории направило студенческие работы на русскую историю и на историю русской литературы. Ректор Иоанн любил назначать темы самые современные, животрепещущие, практические. Последнее направление в середине 60-х годов захватило обильную область тем полемических — против увлечений современного недомыслия разными материалистическими и социалистическими толками и сочинениями. Писались сочинения с таким большим усердием, что ревизовавший Академию в 1854 г. архиеп. Григорий нашел его и вредным для здоровья и мешающим другим занятиям студентов. Потому он ограничил объем курсовых работ 10 листами, семестровых двумя и проповедей — одним. Заботившийся о здоровье студентов ректор Агафангел строго проводил это постановление. Но с 60-х годов, с падением дисциплины, развилось небрежное отношение студентов к сочинениям. Их перестали подавать в срок, а иные и совсем не писали их. Что касается проповедей, то к ним и всегда студенты относились не серьезно, часто списывая их с печатных. Лучшие проповеди произносились в академической церкви — при Григории и Агафангеле почти за каждой литургией. При Иоанне были проповеди даже на современные темы. Но при нем же академическое проповедничество как-то само собою замолкло. — До конца 50-х годов несколько сочинений в год писалось на латинском языке; последние латинские сочинения были писаны в 1856—1858 гг. Сначала сочинения возвращались студентам с обстоятельными рецензиями, но потом стали задерживаться профессорами или ректором.

в) Усердно читались книги, хотя выбор их несколько ограничивался ригоризмом начальства, старавшегося держать юношество в цензуре и запрещавшего читать даже такие сочинения, как „История цивилизации» Гизо и „Падение римской империи“ Гиббона. Светские журналы тоже не одобрялись. Только ректор Иоанн дал студентам свободу в этом отношении. Иногда студенты объединялись в ассоциации, чтобы помогать друг другу в добывании книг и вместе читать их. Иногда, сохраняя время, сообщали друг другу подробные отчеты о прочитанных каждым книгах. Чаще всего такие кружки устраивались для изучения иностранных языков и для чтения французских и немецких книг в подлинниках.

Общий характер академического образования — был по идее энциклопедический с некоторым наклоном в сторону богословско-философской специальности. Студенты все должны были изучить и к преподаванию всякого предмета быть готовы. Отсюда изучение было не аналитическое, а синтетическое, — направлялось не на фактическую сторону, а только на основы наук, на руководящие идеи и методические приемы. Но в действительности большинство студентов, сообразно с своими природными склонностями и модными

течениями, избирали известные группы наук, уделяя остальным только официальное, так сказать, внимание. Иногда и целые курсы увлекались тою или другою специальностью. Первые годы были преимущественно временем теоретических интересов, под влиянием киевской Академии, давшей каз. Академии первых богословов, и московской, снабдившей ее философами, словесниками, историками и физико-математиками. Так как влияние московское было сильнее, то оно и утвердилось в казанской Академии, где преобладали, несмотря на наличность монахов, именно светские научные интересы, а не богословские. Воцарилось собственно словесное направление, благодаря даровитому профессору С. И. Протопопову и его талантливому ученику И. Я. Порфирьеву. Литературное увлечение, начавшись в 1844 г. на почве Гогелианской эстетики, приняло в середине 50-х годов характер преимущественно обличительный, каким была проникнута сама русская литература с начала царствования Александра II. В связи с литературным направлением стояло изучение новых языков, до конца 50-х годов составлявшее выдающуюся черту учебной жизни студентов. В 50-х годах наряду с литературным интересом стал выдвигаться вперед исторический, который скоро совсем перерос первый. Этот интерес, прежде всего в области общей церковной истории, — обязан архим. Вениамину Благонравову, привлечшему студентов к письменным работам в этой области и умножившему в библиотеке церковно-исторический отдел. А затем на оживление его повлияло учреждение миссионерских отделений, „науки которых открыли пред студентами новое обширное поприще увлекательных занятий исторического и этнографического характера“. На первый план выступило изучение русской и отчасти славянской истории (влияние Григоровича), оставив за собою позади все предметы прежних увлечений: сама словесность приняла вместо эстетического историческое направление. Для изучения же русской народности новый обильный материал дала Соловецкая библиотека. Главными вождями нового исторического направления и при том в народническом духе, с славянофильским характером, стали Щапов, Добротворский и Лилов. Прежнее государственное направление русской истории подверглось крайнему отрицанию. Историческое направление студенческих работ с 1856 года было надолго упрочено. Пред историею ступшевались все другие предметы академического курса. Но это увлечение, подавлявшее внеисторические интересы, было слишком односторонним, сведшимся к изучению одной русской истории и подорвавшим новые языки. Если престиж богословия был спасен, то только ценою отрешения от старого диалектического метода и перехода к современному историческому методу, который у Хрисанфа (с 1858 г.) оживил преподавание неведомыми прежде сведениями из истории философии и особенно философских воззрений на природу. Успех лекций Хрисанфа и его своевременность в виду появления многих новых учений и громких имен, увлекавших молодежь, обеспечили положение богословия и философии, которые стали конкурировать даже с историею во влиянии на студенческие умы. И если полной победы это новое направление не одержало, то вследствие упадка языкознания, который в конце концов губительно отразился и на самом историческом направлении. Студенческие работы писались исключительно почти на темы по русской истории. Ко всему этому в середине 60-х годов присоединилось понижение умственного развития и в Семинариях, где упало даже искусство писательства, почему понизился ценз и поступающих в Академию. А упадок дисциплины в Академии и развитие халатного отношения к делу и совсем помешали утвердиться богословско-философскому направлению. Параллельно с этим в 60-ые годы историк казанской Академии отмечает появление в ней нового, не особенно распространенного направления, которое он называет естественнонаучным дилетантизмом и которое было вызвано отчасти богословскими интересами, отчасти подражанием такому же дилетантизму в обществе. Лишь при ректоре Никаноре, уже в конце 60-х годов, это увлечение популярно-естественными сочинениями нашло себе серьезный выход в приложении к

богословской апологетике и полемике.

4) *Оценка успехов, награды и наказания.* Оценка официально производилась посредством репетиций и экзаменов, а главным образом — сочинений. К экзаменам каждый наставник приготавливал конспект своей науки и разрядные списки студентов с особыми баллами по успехам, способностям, прилежанию и по сочинениям. До ректора Иоанна эти списки имели очень важное значение, при нем потеряли и превратились в алфавитные. Частные списки успехов каждого наставника проверялись на экзамене начальством, причем составлялись общие списки. Имена особенно отличившихся и малоуспешных в 1843—1862 годы вносились в особую книгу, и дважды в год эти студенты приглашались в правление для получения похвалы или строгого внушения с угрозой лишения казенного содержания или даже исключения из Академии. Для того же поощрения студентов в 1845 г. заведены были private собрания наставников и учащихся, на которых были читаемы или только рекомендуемы лучшие сочинения последних. Происходили они раза два-три в год. При Агафангеле они прекратились.

Экзамены, происходившие дважды в год, отнимали очень много времени. Каждый раз недели за две прекращались все лекции для репетиций. Самые строгие экзамены были при ректорах Григории и Парфении. При них даже рождественские экзамены растягивались дней на 7—10, кроме особых дней для сочинений, полукурсовые пред вakatом шли 10—12 дней, а курсовые двухгодичные до 14. Испытания производились ежедневно с 8 час. утра до 2 час. дня и долее. Агафангел сократил число дней и часов. При Иннокентии завелась новая особенность, перешедшая и в реформированную Академию, — промежутки между экзаменами в 1—2 дня. В силу этого экзамены, продолжавшиеся прежде весь июнь, теперь захватили и часть мая. Так как им предшествовали репетиции, то лекции стали кончаться перед Пасхой. Происходили экзамены в присутствии воспитанников и наставников Академии и нескольких членов академической конференции из местного духовенства. В конце 50-х годов стали присутствовать только ректор с инспектором да наставник с своими депутатами. Стали и студенты расходиться после ответа. Местные преосвященные часто посещали экзамены, особенно по богословским предметам, при чем и сами экзаменовали и не только студентов, но и самого наставника. Ответственность последнего прекратилась только в самом конце периода, при архиеп. Антонии, который постановку баллов предоставил наставнику с депутатами, а не председателю комиссии. Этим изменением подрывался и старый обычай давать к экзамену не свое, читанное в аудитории, а печатное, как менее ответственное для наставника.

На экзамены в казанской Академии смотрели, как на средство проверить понимание науки студентом, его способность к занятиям и степень развития мыслительности, — не сколько знает студент, а как знает и для чего годится. Поэтому экзамены часто сводились к возражениям и длинным беседам с экзаменаторами, при чем опытные ректоры, в роде Парфения и Иоанна, сразу определяли студента и склад его ума. Во всяком случае такая система была облегчением для студентов. Другим облегчением было то, что студенты спрашивались не по всем предметам, особенно при Агафангеле и Иоанне. А затем студенты и сами облегчали себя при помощи фокусов с экзаменскими билетами и конспектами, более или менее обширными. Даже когда то и другое было отменено при ректоре Иннокентии, студенты находили способ помогать себе, хотя все же достоинство экзаменских ответов понизилось.

Публичный экзамен пред летними каникулами, после обыкновенных экзаменов, производился в присутствии посторонней публики и „знатнейших светских и духовных особ“ и обставлялся так же торжественно, как и академические акты 8 ноября. Для него печатались особые программы с обозначением материй, о которых будут спрашиваться студенты, из более занимательных отделов всех наук. По каждому предмету вызывалось 3 — 2—1 студента, заранее знавших, о чем их спросят. Экзамен сопровождался чтением лучших сочинений (иногда

8), что, впрочем, с 1851 г. не практиковалось, с поением. С начала 50-х годов торжественность публичных экзаменов очень пала. Ее напрасно пытался поднять ректор Иоанн. В 1866 г. был последний публичный экзамен. Назначенный в 1868 г. был отменен преосвященным.

Экзамены (внутренние) имели большое влияние на судьбу студентов. После первых рождественских или летних экзаменов решалась участь студентов, принятых в числе сомнительных: — их теперь или переводили на казенное содержание, или совсем увольняли. После курсовых экзаменов конференция переводила одних на старший курс, других — выпускала, причем принимали во внимание все отметки наставников и экзаменские и все данные относительно поведения каждого студента и общую его репутацию. Тут нередко талантности отдавался перевес пред трудолюбием посредственности, какие бы баллы последняя ни имела. Случаев оставления на второй курс в старой Академии не было. Не успевшие увольнялись.

При выпуске кроме прочих условий требовалось представление ученого сочинения. Курсовым работам придавалось такое значение, что неудовлетворительностью их можно было погубить плод 4-летних трудов, а удачное сочинение могло покрыть многие изъяны. Темы давались в начале четвертого года и преимущественно богословские. Преосвящ. Григорий Постников поощрял темы по миссионерским предметам и даже сам давал их, назначая за лучшие сочинения премии (в 30 р.). При ректоре Агафангеле миссионерские темы стали преобладающими. Потом, при ректоре Иоанне, курсовым сочинениям придано исключительно историческое направление, после замечания со стороны Св. Синода в 1866 г. уступившее место темам богословским. Особенностью Иоанновского времени было и то, что ректор сам навязывал каждому студенту определенную тему, от которой нельзя было отказаться, причем к наставническим темам прибавлял и свои, иногда очень нелегкие для обработки. За немногими исключениями студенты относились очень внимательно к курсовым работам, перечитывали всю литературу (к даче тем подгонялась и выписка книг в библиотеку), иные изучали для них иностранные языки. Иной студент так затягивался в собирание материалов, что для их обработки у него не хватало времени и последние недели он работал до истощения сил. Некоторые вышли из Академии с тяжкими болезнями, нажитыми во время писания курсовых сочинений. Начиная с первых курсов, писали сочинения очень большие, листов в 50—60. Впоследствии попадались в 100, 233, 264 и даже в 307 листов. Но в 1854 г. преосв. Григорий и ректор Агафангел восстали против многописания и определили норму в 10 листов, что само по себе было невозможно. В следующих курсах не было ни одного сочинения менее 20 листов, иные достигали 100 листов, а Щаповское до 283 листов. Несколько жидких сочинений встречается только в половине 60-х годов, когда вообще понизился уровень академического образования. Сроком подачи было начало мая, но иные и притом лучшие запаздывали часто до июля. В 1866 г. подача сочинений и отзывов о них (профессорского и двух членов конференции) до того затянулась, что конференции о присуждении ученых степеней была собрана только в янв. 1867 г. Преосв. Антоний распорядился после того, чтобы все сочинения прочитывались и возвращались с отзывом в конференцию не позднее 1 сент., а правление с своей стороны определило: 1) давать темы для курсовых сочинений еще до ваката, по окончании экзаменов; 2) обязать студентов подавать сочинения не позднее 1 мая; 3) наставникам же оканчивать их чтение не позднее 1 авг. Но это распоряжение не привилось.

На основании отзывов конференции Синод утверждал присужденные ею степени. Впрочем, что касается до магистрантов, то до 1863 г. в Синод поступали и самые их сочинения, которые раздавались для отзыва архиереям и ученым людям из высшего духовенства. Но рецензии их касались не столько ученой стороны, сколько православия и известного рода приличий, требуемых от произведений дух. литературы. На основании подобных соображений Синод,

начиная с 1 курса и кончая 5-м, не раз отказывал в магистерской степени или старших кандидатов превращал в младших.

За время 1842—1870 гг. в казанской Академии получили полное образование 345 чел., из них 104 со степенью магистра, 35 — со степенью кандидата с правом получения степени магистра по прослужении 2 лет и один — 4 лет, 19 кандидатов с правом получения магистра по представлении новых лучших сочинений и один — по выдержании нового испытания, 156 — со степенью кандидата без особых прав, 4 — со степенью студента с правом на степень кандидата по прослужении 2 лет и 10 — под условием представления новых сочинений. Остальные окончили со степенью студента.

Окончивших распределяло по местам внешнее правление, соображаясь с их успехами и желаниями, а также с вакансиями, о которых еще весною ему сообщали учебные заведения округа. От этого порядка отступал только ректор Иоанн, назначавший студентов иногда вопреки их желанию, по своему усмотрению. Лучшие из окончивших оставлялись при Академии бакалаврами, следующие назначались в наставники Семинарий и в смотрители училищ, еще ниже — в инспекторы и учителя училищ, остальные, кому не хватало мест, обращались в епархиальное ведомство. Иногда они по усмотрению епархиальных начальств определялись в помощь более занятым наставникам Семинарий с вознаграждением из экономических средств. Свой проект распределения внешнее правление передавало для рассмотрения в конференцию, которая отсылала на утверждение в Духовно-учебное управление. Утверждение приходило месяца чрез 2—4, раза два через полгода. Получив его, внешнее правление предоставляло внутреннему отправить студентов на места. Им выдавались прогоны (на пару лошадей) и деньги на первоначальное обзаведение (50 р.). Наконец, в их собственность обращались вся одежда, какую они носили в Академии, и все белье, кроме столового; весьма многие брали с собой и постельные принадлежности. — С 1868 г. в казанской Академии вошел в действие новый порядок назначения, согласно с требованиями нового устава Дух. Семинарий (1867), — именно после пробных лекций при Академии или в Семинариях.

Период II (1870—1884 гг.). Преобразование казанской Академии по Высочайше утвержденному 30 мая 1869 г. уставу и штату Дух. Академий совершилось 15 авг. 1870 г., каковою датой и начинается новый период ее жизни. Сущность нового устава заключалась в предоставлении Академиям больших прав и большей свободы научной и нравственной их персоналу и студентам. Эта, положенная в основу устава 1869 г., идея изменила коренным образом строй жизни и казанской Академии в разных отношениях и с разных сторон.

А) Административная часть. Органы управления. Если прежний устав и особенно сложившаяся практика предоставляли главное значение в Академии ее ректору, то теперь все вопросы и дела по учебно-воспитательной и административной частям были предоставлены ведению *Совета*. При этом различались два вида собраний Совета — общие, состоявшие из всех ординарных и экстраординарных профессоров и рассматривавшие важнейшие дела, и обыкновенные, состоявшие из ректора, его помощников по учебной части (проректоров), инспектора и из шести профессоров, по два от каждого отделения. Кроме того, раз в год происходили торжественные собрания (академические акты), на которых секретарь докладывал отчет о деятельности Академии за минувший год, а один из профессоров — речь научного содержания, и открытые собрания Совета (диспуты), на которых, в присутствии посторонней публики (и дам), защищались диссертации на степени магистра или доктора. За время действия устава 1869 г. казанская Академия удостоила, после защиты, докторской степени 8 человек (все членов корпорации, для которых докторство по уставу поставлено условием для достижения ординатуры) и магистерской — 13. Кроме того, в 1873 и 1878 г. удостоены докторской степени без защиты бывшие профессора Г. С. Саблуков и нижегородский епископ Хрисанф, а в 1882 г.

магистерства — два преподавателя томской Семинарии, без защиты же, в виду отдаленности места их жительства. Наконец, Совету пришлось в течение 1870—1877 годов иметь суждение о студентах, кончивших курс Академии в 1870 г., при действии старого устава. Из них в разные сроки удостоены степени магистра 9 чел., степени кандидата с правом получения чрез два года службы степени магистра — 5 чел., степени кандидата с правом на получение магистерской степени по представлении нового сочинения — 1 чел., степени кандидата 17 чел., степени действительного студента — 3 чел. Кроме того дана кандидатская степень одному действ. студенту 1864 г. и магистерская — кандидату 1866 г.

Присуждение ученых степеней кончившим курс по уставу 1869 г. происходило таким образом. В конце каждого учебного года Совет, получив сведения от отделения о студентах III курса, представивших диссертации на степень кандидата, и IV курса, державших испытания на степень магистра, имел суждение о степени удовлетворительности сочинений и устных ответов. Студентов III курса, представивших неудовлетворительные сочинения или имевших плохие отметки, он увольнял из Академии с званием действительного студента (таких было очень немного), прочих переводил на IV курс. Четвертокурсники, выдержавшие хорошо устные испытания, выпускались с званием кандидата с правом получить степень магистра без нового устного испытания (таких было большинство), остальные — получали кандидатство без этого права. Решение Совета утверждалось местным преосвященным, не восходя до Синода. Был в 1881 г. случай приобретения степени кандидата частным лицом — вольнослушателем Академии диаконом Добролюбским.

Присуждение ученых степеней, свидетельствующее об ученой производительности Академии и о достижении ею ее задач, было одним из важнейших дел Совета. К числу таких же дел принадлежало избрание в почетные члены Академии лиц, известных покровительством духовному просвещению или прославившихся своими дарованиями и заслугами церкви. Из 39 таких почетных членов, избранных в 1870—1884 г., большинство составляли иерархи русской церкви, часть — бывшие профессора Академии. Из деятелей светской науки — Соловьев, Срезневский, гр. Уваров. Еще важнее для Академии было замещение вакантных кафедр. Хотя устав 1869 г. открыл несколько новых кафедр и разделил некоторые старые, наличность бывших преподавателей и достойных кандидатов из окончивших в 1870 и 1872 г. не только позволила Совету не затрудняться этим вопросом, но даже прибегать к конкурсам, чтобы из достойных избрать достойнейшего. Только кафедра славянских наречий долго не могла получить постоянного преподавателя: с 1873 по 1880 г. ее временно занимали университетские преподаватели М. П. Петровский, И. А. Снегирев и И. А. Бодуэн-де-Куртенэ. Кандидаты, желавшие занять кафедру, читали две пробные лекции — одну по собственному избранию, другую по назначению отделения. От кандидатов Академии, занимавших преподавательские должности в звании приват-доцентов, требовалось еще защищение диссертации *pro venia legendi*. Наконец, занимающие кафедру по конкурсу должны были представить еще подробную программу предмета. Конкурировавший в 1873 г. на кафедру древней церковной истории киевский магистр С. А. Терновский пробные лекции прочел по просьбе Совета казанской Академии в Киеве и суждение об их удовлетворительности было произведено Советом киевской Академии. Советом же производилось избрание должностных лиц Академии, начиная с инспектора и кончая экономом, представление к чином лиц, служащих в Академии, промоция по службе наставников Академии, оставление на следующее пятилетие профессоров, прослуживших 25 и 30 лет, удостоверение лучших студенческих сочинений денежными премиями, возбуждение ходатайств о заграничных командировках (в 1874 г. командированы на год в Германию доцент Милославский для изучения философии и постановки ее в Университетах; в 1879 г. кандидат Царевский на два года в русские Университеты для изучения славянских

наречий и палеографии; в 1881 г. проф. Красносельцев за границу).

В Совет, как главное административное учреждение в Академии, входили с своими донесениями все представители академической администрации: ректор с различного рода представлениями, касающимися академического благоустройства, с ежемесячными донесениями о числе пропущенных наставниками лекций; инспектор с донесениями (ежемесячными) о поведении студентов, о не возвратившихся во время из отпуска; Правление Академии с ежемесячными донесениями о наличных суммах и с представлением на рассмотрение сметы расходов на следующий год; отделения Академии с донесениями о подведомых им делах по учебной части; комитет казанской дух. цензуры с ведомостями о разрешенных им к печати книгах; комиссия по изданию „Миссионерского Сборника“ с донесениями о ходе своих работ и с отчетами; редакция академического журнала с донесениями о происшедших в ее составе переменах и с ходатайством о назначении цензоров для статей, помещаемых в журналах, и пр. и пр. В уставе 1869 г. точно обозначено, какие из дел, подлежащих компетенции Совета, решаются в обыкновенном собрании его и какие в общем, какие затем решаются самим Советом, какие утверждаются епархиальным преосвященным и какие чрез последнего восходят в Св. Синод.

Многие вопросы прежде окончательного решения в Совете сдавались им для предварительного изучения в комиссии.

Комиссий административного характера было довольно много, — особенно на первых порах после введения устава 1869 г., который, заключая в себе только общие положения об устройстве Академии, предоставил Советам свободу выработать самим частности. С помощью комиссий Совет выработал разного рода правила для студентов и инструкции для служащих. Были комиссии и ученого характера: а) комиссия по объяснению неудобопонятных слов и выражений в пророческих книгах Св. Писания, работавшая в 1876—1882 гг.; б) комиссия по изданию описания рукописей Соловецкой библиотеки, находящихся в библиотеке казанской Дух. Академии, открытая в 1875 г. и издавшая в этот период один том (в 1881 г.); в) комиссия по изданию „Миссионерского противомусульманского Сборника“, с 1872 г., издавшая до 1884 г. 16 выпусков его, кроме некоторых сочинений, не вошедших в общий счет; наконец, г) комитет дух. цензуры, состоявший из трех членов, избравшихся Советом и утверждавшихся Св. Синодом. Основанный в 1845 г., казанский комитет с 1870 г. сократил свою деятельность, так как из ведения его была изъята цензура „Православного Собеседника“ и других академических изданий, переданная теперь Совету; бывали годы, когда чрез комитет проходило не более десятка книжек.

Вторую, низшую административную инстанцией были *отделения Академии* — богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. В них подвергались обсуждению все дела по учебной части, о замещении кафедр, об ученых степенях, рассмотрение программ, производство экзаменов и проч. Заседания отделений для выслушания защиты сочинений *pro venia legendi* добивающимися звания приват-доцента были открыты.

В состав каждого отделения входили наставники известной группы предметов, причем из числа ординарных профессоров избирался на четыре года помощник ректора, который был руководителем отделения и представителем его в Совете и Правлении Академии. В церковно-историческом отделении помощником ректора почти во все время действия устава 1869 г. (именно с 1873 г.) был проф. П. В. Знаменский, в церковно-практическом — И. Я. Порфирьев (1870—1882 года) — и с их именами связаны судьба и слава этих отделений. Что касается богословского отделения, то за отсутствием там ординарного профессора, исправление должности помощника ректора Синодом поручено было самому ректору; только в 1879 г. оно перешло к ордин. проф. Н. Я. Беляеву.

Правление Академии по уставу 1869 г. ведало исключительно дела по хозяйственной части. В состав Правления входили ректор, инспектор, помощники ректора по учебной части и почетный блюститель по хозяйственной части. Заседаний Правления в год бывало до 50 и даже до 68.

Устав 1869 г., вводя коллегиальное начало в управление Академиями, оставил в то же время известную долю власти и за ректорами. Архим. *Никанор* счастливо сочетал в своем лице оба эти начала. „Благодаря его административному такту, профессорская корпорация скоро освоилась с дарованными ей правами и привилегиями. Но не пошатнулся и авторитет ректора, как начальника Академии, и власть его не перестала быть властью». Академия помнила его заслуги и, когда он в 1871 г. был назначен в епископы аксайские, избрала его в свои почетные члены.

Вторым ректором казанской Академии при действии устава 1869 г. был ее питомец, первый магистр первого ее выпуска (1846 г.), прот. *Александр Поликарпович Владимирский* (см. „Энци.“ III, 630—631). Сначала преподаватель Академии, потом (с 30 сент. 1850 г.) профессор богословия и Университете, исполнявший несколько лет обязанности декана сначала I отделения философского факультета, потом историко-филологического, о. А. П. Владимирский вступил в должность ректора Академии с достаточным житейским и педагогическим опытом и со способностью вести дела коллегиально. К этому присоединялся мягкий и сердечный характер его, исключавший всякие резкие отношения между ним и подчиненными, окрестившими его именем „папеньки“ (обычнее у студентов — „папашки“). Но, с другой стороны, много превосходя большинство корпорации летами и очень консервативный по убеждениям, этот ректор иногда слишком усердно оберегал даже профессоров от влияния новых идей, почему задерживал у себя подчас книжки журналов с самым невинным содержанием... Слишком осторожный, он всегда боялся, „как бы чего не вышло“, и не только сам не проявлял инициативы в развитии учебно-воспитательного дела, но и других стеснял и часто отказывал в ходатайствах по делам законным и уставом предусмотренным. Не мало он затруднял и авторов, печатавшихся в „Собеседнике“ и вообще под академической фирмой.

Кроме ректоров начальственное значение в Академии имели инспектора, выбиравшиеся корпорацией из профессоров на четыре года и действовавшие по инструкции, данной им Советом. В казанской Академии в данное время инспекторами были профессора: И. П. Гвоздев (избранный баллотировкой еще до введения устава 1869 г.) — до 1872 г., И. С. Бердников (1872—1876 г.), Н. И. Ивановский (1876—1880 г.) и В. В. Миротворцев (1880—1884 г.). При избрании инспекторов Совет казанской Академии проводил тенденцию — „дать возможность всем профессорам, имеющим право и готовность занимать должность инспектора, по очереди воспользоваться этим правом“.

Б) *Учебная часть. Отделения.* По § 110 устава 1869 г. Академия разделялась на три отделения: богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. К предметам богословского отделения были отнесены: догматическое богословие с историческим изложением догматов, нравственное богословие, сравнительное, патристика, еврейский язык и библейская археология. К предметам церковно-исторического отделения — библейская история Ветх. и Нового Завета, общая церковная история, история русской церкви, история и обличение русского раскола, общая гражданская история и русская гражданская история. Предметами церковно-практического отделения стали: пастырское богословие, гомилетика и история проповедничества в церкви православной и на Западе, церковная археология и литургика, церковное право, теория словесности и история русской литературы с обзором важнейших иностранных литератур, русский язык и славянские наречия. Кроме означенных специальных предметов были общеобязательные — для студентов всех отделений: Свящ. Писание, основное

богословие, философия (логика, психология, метафизика), история философии, педагогика, один из древних языков (греческий или латинский) и его словесность, один из новых языков (французский, немецкий или английский). Преподаватели первых пяти общеобязательных предметов причислялись к богословскому отделению, преподаватели языков — к церковно-практическому.

С организовав таким образом академическое преподавание, устав 1869 г. совершенно забыл о той особенности, какая издавна отличала казанскую Академию, — о миссионерских отделениях и науках. Последние с 1870 г. должны были прекратиться. Но благодаря настоянию казанского архиепископа Антония и казанской Академии, Св. Синод указом 24 июня 1870 г. разрешил преподавание некоторых миссионерских предметов, хотя на условиях довольно невыгодных: 1) оставляя неприкосновенным сделанное уставом распределение предметов, Синод (только) *допустил* в казанской Академии, при преобразовании ее, преподавание противобуддийского и противомусульманского миссионерских предметов с относящимися к ним языками; 2) возложил это дело на двух наставников с предоставлением им равных прав с преподавателями других предметов относительно жалованья и служебных преимуществ, но без причисления их к какому-либо академическому отделению; 3) предоставил назначить для миссионерских предметов особые часы сверх назначенных уставов для других наук; 4) не делая слушание их обязательным для студентов, Синод 5) допустил к нему вольнослушателей, не принадлежащих к числу воспитанников Академии. Такая постановка миссионерских предметов не могла ни гарантировать определенного числа слушателей, ни привлечь к ним работников. Вслед за выходом из противомусульманского отделения Ильмиаского, его оставил и Е. А. Малов, перешедший на кафедру еврейского языка и библейской археологии. Оставил было Академию и практикант татарского языка священник В. Тимофеев, лишенный штатного оклада, но скоро возвратился, получив вознаграждение из другого источника. Представителем противомусульманского отделения сделался доцент И. П. Остроумов (1870—1877 г.), а после него — приват-доцент М. А. Машанов (с 1878 г. и доселе); оба — казанцы и оба (особенно — первый) известны в науке своими трудами по исламоведению и полемике с мусульманством. Хуже обстояло дело с другим миссионерским предметом — противобуддистским. В первые годы по введении нового устава число слушателей его было не более 2—3; и представитель его В. В. Миротвоцев в 1872 г. перешел на кафедру русской истории. В виду того, что ему не нашлось заместителя, архиеп. Антоний предлагал Совету совсем закрыть эту миссионерскую кафедру. Хотя Совет, в ожидании могущих явиться достойных кандидатов и слушателей, не согласился с предложением владыки, но преподавание миссионерских предметов против буддизма уже не восстанавливалось до конца действия устава 1869 г.

Устав 1869 г. за время своего действия в казанской Академии мало выдвинул особенно крупных ученых сил. Старейшие профессора — наследие прежнего устава и даже питомцы другие Академий (петербургской и московской). Новые профессора или чужаки (С. А. Терновский — киевлянин) или учились при старом уставе. Таковы намеченные ректором Никанором магистры выпуска 1870 г.: Ф. А. Курганов, доцент и (с 1881 г.) профессор новой церковной истории, занимающий эту кафедру и доселе, с 1885 г. профессор церковной истории и в казанском Университете, составивший себе почетное имя в области своей специальности; Н. Ф. Красносельцев, доцент (с 1884 г. профессор) по кафедре литургики и церковной археологии, с 1889 г. профессор церковной истории в новороссийском Университете, человек тоже с крупным именем в науке († 1898 г.); Д. В. Гусев, по кафедре патристики, исследователь творений св. отцов, создавший в казанской Академии целую своеобразную школу († 1894 г.; см. „Энци.“ IV, 855—856); А. В. Вадковский (ныне с.-петербургский митрополит Антонин), доцент по кафедре гомилетики и пастырского богословия, прослуживший в казанской Академии все

время действия устава 1869 г. и работавший преимущественно в области истории христианской проповеди (см. „Энци.“ I, 893—904); М. И. Богословский, доцент по кафедре Свящ. Писания Нов. Завета, занимающий ее и доселе (см. „Энци.“ II, 819—822); и названный выше Н. И. Остроумов. Таков же Я. А. Богородский, окончивший Академию в 1868 г. и занявший в ней в 1871 г. кафедру библейской истории, которую замещал до 1899 г. (см. „Энци.“ II, 787—789). Из воспитанников казанской Академии, окончивших ее уже при уставе 1869 г. и занявших в ней кафедры, можно назвать еще П. А. Милославского, приват-доцента по кафедре метафизики (1872—1884 г.); В. В. Зефирова — по новой гражданской истории (1872—1887 г.); Д. Н. Беликова, доцента общей гражданской истории древней (с 1878 г.), с 1889 г. профессора богословия в томском Университете, с 1907 г. — педагогических женских курсов в Петербурге и ныне — председателя Учебного Комитета при Св. Синоде (см. „Энци.“ II, 1237); П. А. Юнгерова, с 1879 г. и доселе занимающего кафедру Свящ. Писания Ветхого Завета; А. А. Царевского, с 1880 г. доцента по кафедре русского языка и славянских наречий, занимающего ее и доселе; Н. П. Виноградова, с 1881 г. приват-доцента по кафедре латинского языка и его словесности (см. „Энци.“ III, 506—508); А. А. Дмитриевского, оставленного в 1882 г. приват-доцентом при кафедре литургики, с 1884 г. занимающего кафедру литургики и археологии в киевской Академии (см. „Энци.“ IV, 1105—1108); А. И. Алмазова, известного литургиста, занимающего кафедру церковного права в новороссийском Университете (см. „Энци.“ I, 551—552).

В исследуемый период истории казанской Академии заметно вообще стремление пополнять учебный состав собственными питомцами. Исключением являются С. А. Терновский, киевский профессор, также † А. А. Олесвицкий, назначенный Св. Синодом, согласно его желанию, на кафедру Свящ. Писания Ветх. Завета, но отказавшийся ехать в Казань (1879 г.), преподаватели русского языка с славянскими наречиями, лекторы новых языков, каковыми являются лекторы светских учебных заведений (впрочем, английский язык с 1877 г. временно преподавал почти до конца периода Милославский, потом Волков), и, наконец, временный приват-доцент при кафедре латинского языка, приват-доцент Университета и инспектор 1-й гимназии Гвоздев (1879—1884 г.; за это время вообще заметно в казанской Академии усиленное преподавание классических языков чрез приглашение приват-доцентов). В казанской Академии наставники согласно требованиям устава и желанию местных преосвященных стремились изложить в течение учебного курса всю систему, а не ограничивались только разработкой одних частных вопросов или частных отделов науки, что имело место только на IV курсе. Но после ревизии Академии, произведенной в 1874 г. архиеп. Макарием (Булгаковым), Синод разрешил избирать для подробнейшего изучения менее разработанные отделы, а остальные излагать с меньшею подробностью, указывая в то же время готовые руководства, по которым студенты могли бы готовиться к испытаниям. В связи с этою же ревизией казанская Академия в 1875 г. получила от Синода разъяснение, что хотя устав 1869 г. внушает преподавать догматическое богословие с историческим изложением догматов, но нельзя допускать, чтобы последнему было уделяемо все время в подрыв систематическому построению догмат. богословия, как это было усмотрено в казанской Академии. Еще раньше, в 1874 г., Синодом были присланы общие положения относительно постановки практических занятий на IV курсе, над выработкою которых работала ранее комиссия Совета казанской Академии с участием трех преподавателей Семинарии. Но принятый Советом проект последней — допущения студентов Академии к слушанию уроков и преподаванию в Семинарии, в качестве упражнений, не был одобрен архиеп. Антонием, почему практические занятия в казанской Академии ограничивались произнесением практических уроков по предметам семинарского курса в академической аудитории. Архиеп. Антоний был против нового устава почти во всех его пунктах. Он был, напр., противником деления студентов не только на группы в IV курсе, но и самого

разделения на отделения. IV курс, по уставу 1869 г., предназначался, во-1-х, для приготовления к сдаче экзамена на степень магистра по известной группе наук и, во-2-х, для практического приготовления к занятию преподавательской должности в Духовных Семинариях, почему и назывался практически-специальным курсом. Групп на нем в казанской Академии, как и в петербургской, сначала было семь, потом, с 1874 г., восемь. Но на первых порах студенты IV курса, кроме специальных предметов, дослушивали некоторые науки общего курса и прошли полный курс педагогики, не читанной им до того. Что касается практических занятий, то в казанской Академии замена тенденция усложнить их письменными работами: собиранием материалов для магистерской диссертации, составлением одной проповеди и письменную разработкой намеченных преподавателями отделов своих специальностей. С 1880 г., в виду последовавшего в это время назначения академистов на учительские места и в дух. училища (кроме Семинарий), студенты IV курса стали знакомиться с программами и планами преподавания в них, с одобренными Св. Синодом учебниками и пособиями для училищ, с детальными постановлениями касательно учебно-воспитательной части в них и с методами преподавания.

В виду того, что к 15 июня Совет Академии должен был доставлять в Учебный Комитет отметки по окончательному испытанию студентов IV курса с сведениями, по каким предметам каждый из них выдержал пробные уроки и на какую учительскую кафедру признается более способным, — экзамены их производились в конце апреля и заканчивались к середине мая, — ранее, чем прочих студентов.

Особенностью устава 1869 г. было и то, что прохождение академической программы разбито было на четыре годовые курса, с ежегодными приемами и выпусками студентов. В виду этого должно было увеличиться у каждого профессора число недельных лекций: вместо обычных (пред 1870 г.) двух их стало (с 1873 г.) от 3 до 6.

В) *Экономическая часть*. Устав 1869 г. оказался особенно благотворным для казанской Академии в хозяйственном отношении, спасши ее от постоянных дефицитов и обеспечивши содержание учащего и служащего персонала, а также студентов.

По штатам 1869 г. казанская Академия получила на содержание дома с прислугой 7.000 р., на больницу 900 р., на церковь 100 р., на мелочные расходы 350 р., на канцелярские расходы и на писцов 850 р., на печатание протоколов и магистерских диссертаций 3.000 р., на библиотеку и периодические издания 1.600 р. Если таким назначением и не вполне удовлетворялись хозяйственные и учебные нужды Академии, — особенно библиотечные, то для нее открывалась теперь более легкая, чем прежде, возможность испрашивать увеличение той или другой суммы и получать часто крупные ассигнования на ремонт зданий и внутреннее устройство его. Так, Св. Синодом было ассигновано 66.842 руб. на приспособление зданий в связи с введением самого устава (1870 г.), в 1871 г. отпущено 3 тыс. руб. на оборудование академической церкви, в 1875 г. вновь отпущено на дополнительный ремонт 6.811 р., в 1882 г. — 1.559 р. Кроме того, в 1881 и 1882 гг. отпущено 4.559 р. на обзаведение мебелью и другими хозяйственными принадлежностями. На первых порах производились иногда крупные работы на остатки от разных статей академической экономии, напр., в 1872 г. на 4.843 р. таких остатков произведены ремонт и устроен водопровод от академического колодца к корпусу и флигелям, а на 11.046 р. — устройство дубовой мебели. Но скоро начались ходатайства академического правления об увеличении штатной суммы на содержание дома, вызванные расширением самого здания и умножением числа прислуги. И Синод должен был увеличивать ее — в 1873 г. до 9 тыс., в 1878 г. до 10 тыс. (при чем в 1877 г. покрыл дефицит в 1.500 р.) и с 1884 г. до 12 тыс. руб. Точно также была увеличена с 1883 г. до 1.200 р. сумма, отпускавшаяся на содержание больницы. В 1876 г. особенно стал чувствоваться и малый размер ассигнования на библиотеку. Не раз

приходилось выходить за пределы сметы или из ассигнования известного года платить за книги, выписанные в предыдущем. году. В конце же 70-х годов на библиотечном бюджете неблагоприятно отразилось, вследствие понижения курса на наши деньги, сильное поднятие в цене заграничных изданий. Но повышение библиотечной суммы принес только устав 1884 г., а при действии старого казанской Академии удалось только выхлопотать 1.190 р. на построение 34 новых шкафов, да 4 тыс. руб. на издание „Описания рукописей Соловецкой библиотеки“. Всего щедрее сделано было уставом 1869 г. назначение 3 тыс. руб. на печатание протоколов и магистерских диссертаций. На первых порах остатки от этой статьи оказалось возможным употреблять на издание „Миссионерского противомусульманского сборника» (на что, впрочем, Синод в 1876 г. отпустил еще 2 тыс. р. из сумм на распространение православия между язычниками империи). В 1879 году Совет казанской Академии хлопотал (и его ходатайство в 1883 г. было уважено), чтобы право печатать на протокольные суммы магистерские сочинения, принадлежащее по уставу тем, кто представит их при окончании Академии, было распространено и на тех, кто представить в течение двух лет по окончании.

Более существенно было повышение окладов содержания преподавателей и должностных лиц. По штатам 1869 г. 9 ординарных профессоров получили по 3 тыс. руб. и 9 экстраординарных по 2 тыс. р., причем ректору дано добавочных 1500 р., инспектору — 800 р. и трем помощникам ректора по 300 р., 8-ми доцентам назначено по 1200 р., трем лекторам по 600 р. Достаточность этих окладов свидетельствуется тем, что их не повысил и устав 1884 г. При действии же устава 1869 г. по этой статье были даже остатки вследствие того, что ее все кафедры бывали замещены. Размер вознаграждения прочим служащим лицам установлен следующий: — помощнику инспектора 600 р., библиотекарю 800 р., его помощнику 500 р., секретарю 1000 р., помощнику его 500 р., эконому 800 р., врачу 500 р. Все эти лица, кроме врача, пользовались казенной квартирой, как и ректор с инспектором, профессора же получали квартирное пособие. Впрочем, с 1880 г. были переведены на квартирное пособие и служащие в Академии, квартиры которых понадобились для увеличенного комплекта студентов.

По штатам 1869 г. в казанской Академии положено 100 казеннокоштных студентов с платой по 170 р. Вполне достаточная сначала, — сумма эта с 1876 г. стала приводить к дефициту, особенно после неурожая в казанской губернии 1877 г. и значительного повышения цен на все жизненные потребности. С 1878 г. на каждого студента стало отпускаться по 190р. В 1879 г. увеличены штаты казеннокоштных студентов казанской Академии на 60 чел., при чем это увеличение должно было произойти в четыре года, начиная с 1880 г. При действии устава 1869 г. в казанской Академии училось немало своекоштных студентов, живших на частных квартирах. На частных квартирах позволялось жить также студентам, пользовавшимся частными стипендиями, а иногда и казенными, с выдачею им денег на руки.

Г) *Студенты и их жизнь.* 1) *Прием студентов.* В казанской Академии до 1880 г. число казенных стипендий было 100, а с этого года — 160, разделенных поровну между четырьмя курсами. Для заполнения их ежегодно вызывалось из Семинарий известное число окончивших воспитанников, с тем однако расчетом, чтобы и для волонтеров осталось сколько-нибудь вакансий (от 2 до 10). Вызывались студенты из Семинарий преимущественно бывшего казанского округа, да еще так, чтобы попало в Академию возможно большее число из отдаленнейших мест — Сибири, Кавказа, астраханской губернии, куда вообще неохотно шли в учителя. Но в данный период начались отклонения от поступления в Академию, а кроме того, иногда семинарские начальства не могли никого и послать из окончивших. Объясняется это разрешением поступать в Университеты прошедшим четыре класса Семинарий и уходом туда большинства лучших воспитанников. Но за то в казанскую Академию стало являться много волонтеров из окончивших ранее курс Семинарий, даже священников; с 1880 г. их бывало

иногда более, чем вызванных. Прибывшие в Академию подвергались медицинскому освидетельствованию, которое на первых порах отличалось большою тщательностию (на основании его в 1875 г. не было допущено четыре человека), и экзаменам. Предметами устных испытаний были: догматическое богословие, библейская и церковная история, классические языки (в 1871 и 1883 г. оба, в остальные годы — один) и один новый (с 1872 г.). Из двух экзаменских сочинений одно писалось на богословскую тему, другое на философскую. Для приема требовался балл не ниже трех, особенно по сочинениям, на которые казанская Академия обращала „особенное внимание, как на одно из действительнейших средств в оценке зрелости суждений и знания отечественного языка«. Но были случаи приема с баллами и ниже 3, что в 1876 г. разрешено было и Синодом под тем условием, если двойка покрывается удовлетворительными отметками из других, но однородных предметов. В виду того, что и при таком снисхождении иногда даже казенные воспитанники не выдерживали испытания и попадали на свое содержание (таких в этот период было 6) или даже совсем не принимались (не принято 14), — в 1881 г. Синод особым указом установил правила приемных испытаний, еще более облегчавшие семинаристам доступ в Академию, и в том же году распорядился принимать во внимание и семинарские аттестаты их. Совет Академии стал составлять порядковый список новопоступающих, присоединяя к среднему баллу экзаменскому средний балл аттестата. Кроме семинаристов (перворазрядных), в Казанскую Академию в этот период было принято два гимназиста, сдававшие экзамен по катехизису (вместо богословия) и писавшие сочинение по словесности (вместо философии). Лучшие из выдержавших (а в первые годы и все) принимались на казенное содержание (за исключением с 1876 г. женатых), прочие на своекоштное, иные с разрешением жить на частных квартирах. Были случаи и добровольного перехода с казенных стипендий на свое содержание и еще более — перечислений своекоштных в казенные. С конца периода в казанской Академии появились и частные стипендии: в 1881 г. три стипендии имени бывшего профессора Н. И. Соколова на завещанный им капитал в 10 тыс. р., в 1882 г. две стипендии имени прот. И. В. Рождественского на завещанные им 7.600р., в 1884 г. одна стипендия имени нижегородского епископа Хрисанфа на завещанные им 4 тыс. р. Конец периода ознаменовался учреждением „Общества вспомоществования недостаточным студентам Академии“ (1883 г.).

2) *Учебные занятия.* По принятии в Академию студенты избирали одно из трех отделений и записывались на один из древних и новых языков. Из отделений в общем всего менее записывалось на богословское (за все время — 156 ч.), всего более на церковно-практическое (177 чел.); на церковно-историческом было 166 чел. Но бывали курсы, из которых на все отделения записывались поровну, и такие, где богословов было вдвое более, чем студентов церковно-практического отделения. Что касается древних языков, то до 1878 г., когда оба они стали обязательны для студентов, сначала предпочтение отдавалось латинскому, а в 1876—1877 гг. — греческому. Из новых языков наибольшею популярностью пользовался немецкий (326 чел.), потом французский (142 чел.) и наименьшею — английский (34 чел.). Три студента пытались изучить два новых языка, но это оказалось практически неосуществимым. Наконец, три студента изучали миссионерские науки против буддизма и 44 — против мухаммеданства. Понятно, что бывали случаи и перехода с одних отделений и языков на другие, что разрешалось в первое полугодие без условий, во второе — под условием выдержания экзаменов из тех предметов, на которые студенты переходили.

Занятия студентов первых трех курсов состояли: а) В слушании, записывании и, — на основании этих записей, — в составлении и усвоении читаемых им лекций. Число лекций в неделю сначала было от 19 до 25 (всего более на церковно-историческом отделении), а с 1878 г., когда введено обязательное изучение обоих древних языков, — от 22 до 30. б) В составлении

семестровых и курсовых сочинений. В первые два года писалось по три сочинения, из которых на первом курсе одно по специальным и два по общим предметам, а на втором — наоборот. Кроме семестровых работ студенты церковно-практического отделения, по уставу, писали по одной проповеди в год. В 1872 г. Совет, согласно предложения архиеп. Антония, предложил писать проповеди и студентам прочих отделений — с тем чтобы лучшие студенческие проповеди произносились с церковной кафедры. Но до 1877 г. студенты богословского и церковно-исторического отделений редко подавали проповеди. Писание их сделалось обязательным для всех студентов I, II и IV курсов с 1876/7 уч. года, и от этой работы не освобождала студента и болезнь.

Студенты III курса писали и к 1 апреля подавали сочинения на степень кандидата. На первых порах темы для курсовых работ давались одинаково и из богословских и из светских предметов, равно как и имевшие отношения к современной действительности. Но в 1875 г. Св. Синод запретил последние и указал, чтобы темы „не относились к чисто светским наукам“. С 1875 г. все темы кандидатских сочинений имели строго богословский характер. Из общеобязательных предметов особенно много сочинений написано по Свящ. Писанию (29). Из предчетов богословского отделения — по библейской археологии (19) и по патрологии (16). Из предметов церковно-исторического отделения — по русской церковной истории (42), по общей церковной истории (35) и по истории и обличению русского раскола (24). На церковно-практическом отделении наиболее тем дали гомилетика

и история проповедничества (35), каноническое право (33), литургия и церковная археология (25) и история русской литературы (21). Кроме того, 23 сочинения написано на темы имеющие миссионерский характер. Огромное большинство сочинений составлено на основании печатной литературы, но для 32 пособиями служили и рукописи Соловецкой библиотеки. О характере отношения студентов к курсовым работам может свидетельствовать еще то, что при 360 перешедших на IV-й курс кандидатами только 19 выбыли по окончании III курса действительными студентами и что 8 кандидатских работ удостоено Иосифовской премии. в) В репетициях и экзаменах. Первые происходили в течение года, вторые в самом конце (в мае — первых числах июня). Происходили последние в присутствии помощника ректора, преподавателя и депутата, назначенного Советом.

Занятия студентов IV курса состояли а) в приготовлении к сдаче экзамена на степень магистра по известной группе наук и б) в практическом приготовлении к преподавательству в духовно-учебных заведениях. Групп до 1874 г. было 7, потом 8 и каждая состояла из 2—4 предметов. Более всего записывалось кандидатов на историю и словесность (на двух группах истории — гражданской и церковной — было 75 ч., на словесности 52), всего менее на богословские предметы (18). Ежегодно в каждой группе занималось от одного до пяти, редко более, человек. Занятия эти „состояли в ознакомлении с лучшими древними и новыми источниками, учебниками и учебными пособиями, относящимся к предметам группы, в разборе некоторых новейших сочинений и руководств по науке, в ознакомлении с программами, составленными учебным комитетом при Свят. Синоде для Дух. Семинарии, при чем преподавателями преимущественно были предлагаемы объяснения и разрешения тех вопросов, поставленных в программах, объяснение и разрешение которых при преподавании науки самими студентами в Семинариях, по выходе из Академии, могло бы затруднить, если не всех, то по крайней мере некоторых из них. Кроме того студенты занимались составлением уроков применительно к требованиям семинарского преподавания, которые и произносились в присутствии преподавателя» (Отчет за 1875/6 уч. год). Впоследствии к этому присоединились требования писать одну проповедь в год (1877 г.), собирать материалы для магистерского сочинения (1878 г.), знакомиться с программами и учебниками дух. училищ (1880 г.).

Испытания студентов IV курса производились особыми комиссиями профессоров под председательством ректора Академии и очень часто архиепископа. Обнимали они всю группу избранных каждым студентом предметов, а вопросы предлагались не только из системы науки, но и из библиографии ее. Устными ответами — на 5 — попределялась удовлетворительность или неудовлетворительность сдачи экзаменов, независимо от письменных работ и занятий по ознакомлению с учебниками и программами семинарского и училищного курса. Выдержавших магистерское испытание было 243 студента, не выдержавших 61. Но все они получили степень кандидата богословия с правом преподавания в Семинариях и училищах. Разница была та, что первые могли получить степень магистра путем подачи сочинения и защиты его, без нового устного испытания. Но этим правом воспользовалась только пятая часть: 27 до 1884 г. и 14 — после (до 1892 г.)

3) *О нравственной стороне* жизни казанских студентов за второй период можно сказать немного. Главные умственные интересы их относились к области истории и словесности, но и другие специальности имели своих сторонников. Тем не менее излишняя дробность специальностей отозвалась неблагоприятно на умственном развитии студентов, сузив горизонт мыслей и круг интересов, ослабив философское развитие и крепость диалектики, которую прежде были сильны студенты. Это, разумеется, делало студентов менее устойчивыми в столкновениях с мнениями и учениями противоположными и противохристианскими, с которыми они не могли не знакомиться. Интересно, что казанская Академия этого именно периода дала одного кандидата, который, будучи священником, перешел в раскол (Люцернов).

Доведение студентов регулировалось особою инструкцией, составленной в 1870 и в 1873 г. дополненной, и указом Св. Синода 1871 г., воспрещающим в духовно-учебных заведениях литературно-музыкальные собрания. Студенты, если справедливы донесения инспекторов в Совет, за все время действия устава 1869 г. только четыре раза допустили крупные нарушения правил...

Период III (1884—1907). 15 августа 1884 г. в казанской Академии введен был новый академический устав, выработанный особою комиссией, в состав которой входил в качестве представителя казанской Академии проф. И. С. Бердников, и Высочайше утвержденный 20 апр. того года. Вызван он был к жизни не столько недостатками старого⁶², сколько новыми веяниями в высших духовных сферах, — веяниями, характер которых определялся личностью нового обер-прокурора К. П. Победоносцева. Ближайший сотрудник импер. Александра III, он был против тех широких прав, какими пользовались корпорации духовно-учебных заведений, и позаботился о сокращении их и о возвышении административной власти ректоров их и местных преосвященных. Был он также недоволен тою неполнотою богословского образования, какую сопровождалось существование в Академиях исторического и практического отделения наряду с богословским; — отсюда общеобязательность для студентов богословских наук по новому уставу. Забота же о миссионерских нуждах русской церкви возвратила казанской Академии ее прежнее значение чрез восстановление миссионерских — татарского и монгольского — отделений. Материальную обеспеченность Академий, созданную уставом 1869 г., новый устав оставил в прежнем виде, во в дальнейшем последовало значительное улучшение чрез сравнение профессоров Академии в отношении пенсий с университетскими. В течение последнего периода последовали, впрочем, изменения и в первых двух отношениях — административном и учебном.

А) *Административная часть.* Высшим органом управления академиями устав 1884 г. поставил Совет, состоящий из ординарных и экстраординарных профессоров, — следовательно, аналогичный по составу с прежним „Общим собранием Совета“. Разница по сравнению с последним та, что из сферы его компетенции изъяты многие предметы, — не только все дела

хозяйственные, но и некоторые учебно-воспитательные и административные. Компетенция Совета урезана была и с другой стороны, — предоставлением епархиальному преосвященному прав: а) начальственного наблюдения как за исполнением устава, так и за направлением преподавания и воспитания, б) представления Академии предложений не только для обсуждения, но и для исполнения, и в) рассмотрения и утверждения академических постановлений по вопросам, которые прежде окончательно решались Советом и Правлением Академии, именно — о зачислении в студенты Академии, увольнении их из Академии по прошениям, о допущении посторонних лиц к слушанию академических лекций и присвоении звания действительного студента. До самого последнего времени казанские преосвященные твердо осуществляли свои права по отношению к Академии, предоставляемые им уставом 1884 г., равно как и Синод блюл свои прерогативы. Если же от самого устава происходили отступления, то только по ходатайствам Академии, с разрешения высшего начальства. Последнее редко мирилось с восхищением его прав казанскою Академией. Такой, напр., случай произошел в 1902 г., когда корпорация Академии исключила из своей среды одного профессора за напечатанный им против сослуживцев пасквиль под названием „Русско-немецкие разговоры“. Синод согласился на увольнение его, но отметил незаконность инициативы Совета. Расширение прав последнего произошло только 30 ноября 1905 г. в силу синодального указа, установившего главные основания предстоящей реформы Дух. Академий и содержащего как бы временные правила, отныне регулирующие их жизнь (отношение этих временных правил к уставу 1884 г. определено указом синодальным 22 февр. 1906 г.). Ими а) Академии подчинены непосредственно Св. Синоду с предоставлением местным преосвященным права „попечительного наблюдения“ над ними, б) Советам предоставлено окончательное утверждение в ученых степенях и самостоятельное в пределах, установленных законом, разрешение учебных и воспитательных вопросов, в) корпорациям дано право избирать ректора и инспектора Академий.

Эти же „временные правила“ расширили состав Совета чрез допущение в его среду доцентов, которые по уставу 1884 г. (как и 1869 г.) могли быть только приглашаемы в Совет с правом совещательного голоса по всем вопросам, по которым признавалось нужным иметь их мнения или объяснения. В казанской Академии в таком положении сейчас находятся только и. д. доцента. Кроме же состоящих на действительной службе преподавателей в состав Совета входят те выслужившие пенсию профессора, которые пожелали делить с своими преемниками чтение лекций.

Собрания Совета бывают трех родов: торжественные, открытые и обычные. Торжественные собрания (академические акты) почти всегда происходят в день храмового праздника — 8 ноября. На них кто-либо из профессоров Академии (большую частью недавно получивший повышение по службе) читает речь научного содержания, а один из членов Правления отчет о состоянии Академии за минувший год, при чем публике раздаются оттиски, речи и отчета. Актов не было в 1905 и 1906 гг. Нельзя не отметить, что однажды актовая речь едва не имела роковых последствий для ее автора. В 1902 г. профессор Ф. В. Благовидов прочел речь на тему: „Этюд из истории высшего образования в России за время царствования императоров Александра и Николая 1“ — и ею оскорбились присутствовавшие на акте попечитель округа и его помощник, а также архиепископ и даже не присутствовавший начальник жандармского корпуса. В Петербург последовали донесения, и автору предложено было оставить Академию, но он выпросил отсрочку, а затем дело и совсем замялось. Из обычных академических актов выделяется акт 1892 г., когда с большим торжеством, с участием депутатов от многих учреждений и учебных заведений Казани и всей России, был отпразднован 50-летний юбилей существования Академии. Юбилей сначала предполагалось приурочить к 6 июня — дню

Высочайшего утверждения импер. Николаем I доклада Св. Синода об открытии Академии. Но обострившийся к весне 1892 г. голод в казанской губернии, тиф и слухи о приближающейся холере заставили отодвинуть празднование к 21 сент. — дню открытия правления Академии. Торжество с молитвенным поминовением усопших деятелей академии и посещением мест, где она первоначально ютилась, растянулось на четыре дня. Ознаменовано было между прочим поднесением диплома на звание почетного члена петербургской Академии ректору прот. А. П. Владимирскому и дипломов на звание почетного члена казанского Университета и доктора русской истории от московского Университета — историку казанской Академии проф. П. В. Знаменскому. Затем нужно отметить особенно торжественное собрание Совета 6 апр. 1885 г. в день памяти славянских первоучителей, свв. Кирилла и Мефодия, собрание 22 сент. 1896 г. по случаю столетия со дня рождения имп. Николая I, празднование 50 летнего юбилея ученой и учебной деятельности бывшего ректора Академии прот. А. П. Владимирского (10 окт. 1896 г.), прощание с оставившим академию профессором П. В. Знаменским (26 окт. 1897 г.). Открытые собрания (коллоквиумы) для защиты магистерских сочинений по уставу *de jure* доступны только для „лиц, известных Совету и компетентных в деле богословской науки“, которым и посылаются повестки. Такой порядок строго соблюдался в начале периода, соблюдается и теперь. Но одно время о них печаталось в газетах и допускалась широкая публика, даже дамы. А однажды дама выступила даже в качестве неофициального оппонента. Это была О. С. Лебедева, известная ориенталистка, возражавшая лектору французского языка, арабу И. К. Жузе, автору книги „Мутазилиты“ (6 мая 1899 г.) В разные годы число коллоквиумов было различное, от одного (1889 г.) до 8 (1899 г.). Наибольшее число их падает на 1897—1901 годы, на время управления Академией еп. Антония (Храповицкого). Из них замечательны коллоквиумы 20 сент. 1887 г. и 14 янв. 1903 г. На первом и. д. доцента московской Академии И. А. Татарский защищал сочинение „Симеон Полоцкий“. Пред тем он защищал его в московской Академии, но ректор ее еп. Христофор (Смирнов) подал особое мнение о неудовлетворительности защиты и о неумении автора держать себя во время ее, почему Синод и направил магистранта в Казань для вторичного коллоквиума. То же неумение держать себя повредило на коллоквиуме 14 янв. 1903 г. кандидату петербургской академии свящ. Н. Климову, преподававшему богословие в институте гражданских инженеров в С.-Петербурге, защищавшему сочинение „Постановления по делам прав. церкви и духовенства в царствование Императрицы Екатерины II.“ Теперь сам Совет казанской Академии признал его защиту неудовлетворительною.

Бывали случаи непризнания достойными магистерской степени авторов, и удовлетворительно защитивших свои диссертации, со стороны Св. Синода, куда — по новому уставу стали представляться они с отзывами официальных рецензентов. Так, в 1899 г. отказано было в степени и. д. доцента академии И. В. Попову, сочинение которого „Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения“ (Казань 1898) было найдено не достаточно критичным по отношению к ламайству. Согласно указанию Синода, автор прибавил к сочинению еще одну главу и получил искомую степень за эту новую обработку под заглавием: — „Критический обзор главнейших основоположений ламаизма с точки зрения хр. учения“ (Казань 1906). В 1903 г. вопреки даже отзыву синодального рецензента, саратовского епископа (дотоле бывшего ректором петербургской Академии) Иоанна (Кратирова), было отказано в степени магистра Н. Мальцеву, сочинение которого найдено было имеющим по преимуществу литературно-критический характер, а не богословский („Психология нравственного влияния одной личности на другую“).

По этому поводу Синод опять издал указ, не раз им повторявшийся, чтобы Академии давали темы для сочинений богословские. В частности казанская Академия руководилась синодальным определением 1895 г., по которому кандидаты, желавшие превратить свои работы

в магистерские, должны были испрашивать разрешения Совета, утверждаемого местным преосвященным. За соблюдением этого требования особенно следил в Казани архиеп. Димитрий Ковальницкий (1902—1904 г.) В силу временных правил Академии удостоивают теперь магистерской и докторской степени сами, без синодальной санкции. В казанской Академии первым таким магистром является архим. Михаил Богданов (20 мая 1906 г.), потом (в 1907 г.) казанский викарий.

Вопрос о допущении к диспуту и вообще о достоинствах ученых трудов, представляющихся на степени, разрешается на обычных собраниях Совета, каковых в казанской Академии в год бывает иногда до 28 (1884 г.) Это одно из важнейших дел, требующее особого внимания Совета как потому, что с ним связаны судьба ищущих степени и ученая репутация Академии, так и в силу требований и замечаний, какие много раз выставлял и делал Св. Синод по поводу ученых работ. За время действия нового устава казанская Академия удостоила докторской степени, без защиты, следующих лиц: профессора Е. А. Будрина за сочинение „Антитринитарии XVI века“, I-II (Казань 1887), в 1893 г. — по предложению Синода — московского профессора М. Д. Муретова, о сочинении которого „Ветхозаветный храм. Ч. I. Внешний вид храма“ (М. 1890) тамошние рецензенты (проф. А. П. Смирнов и доц. А. А. Жданов) высказались разноречиво, в 1893 г. — Н. Ф. Красносельцева — степени доктора церковной истории за совокупность его ученых трудов и финляндского архиепископа Антония (в мире А. В. Вадковского, ныне митрополита с.-петербургского). Произведенный (без прошения с его стороны) в доктора богословия, — главн. обр. за книгу „Из истории христианской проповеди“, — последний только в 1895 г. был утвержден Св. Синодом доктором церковной истории, при чем последовал указ, чтобы Советы Академий не возбуждали ходатайств о присуждении докторства епархиальным преосвященным без их почина и ведома. В 1894 г. доктором признан проф. М. И. Богословский за сочинение „Детство Господа нашего И. Христа“ (Синод потребовал, чтобы в новом издании это заглавие было изменено), и в 1895 г. проф. А. Ф. Гусев за труды против гр. Л. Н. Толстого (утвержден Синодом с некоторыми оговорками, которые Совет постановил вписать в диплом, ибо сам Совет отказал автору в искомой им докторской степени), и профессор канонического права в новороссийском Университете А. И. Алмазов за сочинение „Тайная исповедь в православной восточной церкви“ (т. I-III) — доктором церковного права. В 1896 г. признан доктором церковной истории киевский академический профессор (из казанских академических питомцев) А. А. Дмитриевский за I том „Описания литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока“, и получил отказ киевский же профессор П. А. Лашкарев, представивший свое „Право церковное в его основах, видах и источниках“, которое не имело успеха и в Киеве. Удостоены еще докторства в 1897 г. проф. П. А. Юнгеров за „Книгу прор. Амоса“, в 1898 г. проф. В. И. Несмелов за т. I „Науки о человеке“, в 1899 г. проф. В. А. Нарбеков за „Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона“, киевский профессор С. Т. Голубев за II том „Митр. Петра Могилы“ и признаны почетными докторами за совокупность ученых трудов протопресвитер И. Л. Янышев, профессора А. А. Царевский и С. А. Терновский, а в 1900 г. получил эту степень профессор казанского Университета прот. А. В. Смирнов за диссертацию „Мессианские ожидания и верования иудеев во времена И. Христа“. В 1901 г. большинством 11 голосов против 8 открытым голосованием, — в виду разноречивости мнений рецензентов, — признан доктором канонического права проф. Ф. В. Благовидов за сочинение „Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и первой половине XIX ст.“ (Казань 1901), во 2-м его издании, после того, как 1-ое издание (1899) не было признано Советом заслуживающим степени доктора церковной истории, а равно удостоен докторства за совокупность трудов профессор-протоиерей Е. А. Малов. В этом же году последовало разъяснение Св. Синода, что только к не состоящим на академической службе можно применять § 143 устава о

представлении к докторской степени без написания представляемым особого сочинения. В 1902 г. удостоены степени доктора богословия профессор томского Университета прот. Д. Н. Беликов, за сочинение „Томский раскол. Исторический очерк с 1834 г. по 1880 г.“, в 1903 г. проф. А. В. Попов за сочинение „Православные русские акафисты, изданные с благословения Св. Синода“, в 1904 г. проф. В. А. Керенский за „Школу ричлианского богословия в лютеранстве“ и профессор с.-петербургской Академии (из казанских питомцев-магистров) И. И. Соколов за сочинение „Константинопольская церковь в XIX ст.“, в 1905 г. архиеп. варшавский Никанор (Каменский) за сочинение „Экзегетико-критическое исследование послания св. ап. Павла к Евреям“. Что касается магистерской степени, то ее за время действия устава 1884 г. казанскою Академией удостоено 14 кандидатов, кончивших курс при прежнем уставе, после рассмотрения их сочинений, согласно прежней практике, одним рецензентом и после публичной защиты, и до 63 человек, кончивших Академию после 1884 г., при чем их диссертации рассматривались двумя рецензентами, разногласие между которыми бывало иногда поводом к отказу в степени. Двумя же рецензентами рассматривались курсовые сочинения студентов. За время 1884—1907 г. кандидатской степени удостоено свыше тысячи человек. Из этого количества незначительная часть получила степень кандидата богословия с правом на получение степени магистра без нового устного испытания и без представления нового сочинения, а только по напечатании и публичной защите курсового сочинения. Более значительная часть удостоена кандидатства с правом добиваться степени магистра лишь без нового устного испытания, но с новой диссертацией. Наконец, огромная масса студенчества получила просто степень кандидата (соотношение этих трех разрядов за время 1884—1892 гг. такое: 6—27—245). Был случай присуждения кандидатской степени Синодом с предоставлением казанской Академии только выдать диплом. Он имел место в 1892 г. Этот кандидат — заведовавший Алтанским миссионерским училищем иером. Мефодий, действительный студент казанской Академии, прошедший три курса и вышедший по болезни с IV-го, но кандидатское сочинение представивший. В 1905 г. удостоен кандидатства свящ. М. Колобов, вольнослушатель Академии, которому Синодом в изъятие из правил разрешено держать испытания по всем предметам академического курса и подать сочинение на ученую степень.

Действительные студенты, которыми в каждом курсе кончало от одного до пяти человек, делились на три группы: а) одним предоставлялось право на получение степени кандидата по прослужении в духовном или духовно-учебном ведомстве двух лет и по представлении от местного начальства удостоверения о своем благоповедении; б) другие должны были для получения кандидатства представить новое сочинение и г) третьи — выдержать испытания по некоторым предметам. Большинство действительных студентов впоследствии получило кандидатскую степень, (иногда чрез 7 лет), при чем один из них — выдержавши дополнительные испытания в московской Академии (1894 г.). В 1898 г. за сочинение дано кандидатство свящ. Разумовскому, вышедшему по болезни в 1895 г. с III курса Академии и чрез два года выдержавшему экзамены за III и IV курсы. В 1903 г. Совет присудил было кандидатскую степень действительному студенту московской Академии выпуска 1870 г. архим. Мисаилу за сочинение, не требуя, по его старости, дополнительных экзаменов, но архиеп. Дмитрий опротестовал это решение.

Из других важных дел, занимавших Совет казанской Академии по уставу 1884 г., нужно отметить а) избрание в почетные члены Академии, б) замещение вакантных кафедр, в) оставление профессорских стипендиатов, г) удостоверение премий, д) содействие наставникам в их ученых занятиях. а) Почетных членов избрано 75, при чем ежегодно избиралось от одного до 9 чел. Большинство их — иерархи русской церкви и греческой (Анфим, патр.

константинопольский, Филофей Вриенний, митр. Никомидийский), чиновники синодального ведомства, ученые русские и греческие (историк А. И. Пападопуло-Керамевс); представителей светской русской науки немного (А. Ф. Бычков, Ф. И. Буслаев, Ф. И. Успенский, В. О. Ключевский). Обычно избрание происходило единогласно, почти всегда по предложению ректора и чрез архиепископа восходило на утверждение Св. Синода. б) Вопросом о замещении свободных кафедр Совет казанской Академии должен был заняться уже при введении нового устава, учредившего новые кафедры и произведшего некоторые перемены в старых. Часть профессоров при этом перешла на сродные кафедры, новая кафедра пастырского богословия и педагогика замещена была помощником инспектора Академии магистром богословия, четыре приват-доцента — кандидаты богословия (из шести) оставлены при штатных кафедрах, при которых они состояли, с званием исправляющих должность доцента и с обязательством в течение двух лет получить степень магистра; на одну из штатных кафедр миссионерских (противо-мусульманскую) перешел старый профессор о. Е. А. Малов, кафедру которого (библейская история и еврейский язык) занял С. А. Терновский за уничтожением одной из кафедр общей церковной истории. Противобуддийская кафедра временно была поручена старому ее преподавателю Миротворцеву, и при этом предназначен к постоянному замещению ее профессорский стипендиат М. С. Нефедьев. В дальнейшем кафедры в казанской Академии замещались Советом, с утверждения архиепископа, из бывших или настоящих стипендиатов Академии. Отступлений от этого обычая было немного. Так, в 1885 г. на кафедру гомилетики Совет избрал бывшего приват-доцента А. В. Говорова, в 1886 г. на кафедру введения в круг богословских предметов — преподавателя казанской Семинарии, магистра петербургской Академии А. Ф. Гусева, обратившего своими литературными трудами внимание высшего начальства, которое и рекомендовало его казанской Академии, в 1891 г. на кафедру пастырского богословия и педагогики магистра-свящ. А. В. Смирнова, по прочтении двух пробных лекций. О новейшей практике казанской Академии при замещении кафедр говорит следующая справка. В 1902 г. освободилась кафедра гомилетики. На нее было рекомендовано профессорами 7 человек (6 — бывшие стипендиаты) и кроме того было подано три прошения магистрами. Избран стипендиат, оставленный при кафедре церковной истории Ал. Ф. Преображенский. Наконец, в 1906 г., избран на кафедру монголоведения только что окончивший Академию иером. Гурий, (Степанов), не проходивший формального искуса в виде стипендиатства, но отправленный для приготовления к профессуре в петербургский Университет под видом ученой командировки. Нужно отметить еще довольно обычное в казанской Академии с 1894 г. явление, что выходящие в отставку старые профессора изъявляют желание продолжать чтение лекций наряду с своими преемниками, деля труд последних и таким образом облегчая им написание магистерской степени, а с другой стороны закрепляя в Академии старые ученые традиции и направления. Эти сверхштатные профессора работают большею частью бесплатно, пользуясь только пенсией и правом голоса в Совете. в) Стипендиатство — это нововведение, связанное с уставом 1884 г., который дал Советам право оставлять при Академии на годичный срок для приготовления к профессорству наиболее даровитых студентов, окончивших курс с отличным успехом, с содержанием в размере не свыше 700 р. в год. Казанская Академия ежегодно оставляла двух стипендиатов или даже одного; только со времен ректора Антония (Храповицкого) число их вдруг сильно возросло. В 1897 г. из окончивших студентов 6 человек было рекомендовано профессорами к оставлению стипендиатами. В виду „исключительной талантливости курса“ решено было Советом шестерых и оставить, при чем употребить на двух сметные 1.400 р., одному дать 500 р., пожертвованных архиеп. Ионафаном, а для трех просить из синодальных средств 1.500 р., каковые и были даны. В 1898 г. оставлено было 4 стипендиата, в 1899 г. — семь. В последнем случае между тремя разделено 1.400 р., двум испрошено от Синода по 450 р.

и двум предложено быть стипендиатами без жалованья. И впоследствии оставлялось более двух стипендиатов, из которых одним испрашивалось содержание от Синода, другие содержались на местные средства, третьи жили на своем содержании; один таковой оставлен и в 1907 г. Замечателен 1906 г., когда не было оставлено ни одного стипендиата. Стипендиаты по уставу оставляются на год. В 1884 г. с особого разрешения Синода был оставлен на два года М. Нефедьев для приготовления к занятию кафедры калмыцкого языка, общего филологического обзора языков и наречий монгольского отдела, этнографии племен этого отдела и истории распространения христианства между ними. В учебное время он должен был заниматься в петербургском Университете на факультете восточных языков, а в летние месяцы жить в калмыцких степях. Другие стипендиаты занимались по большей части в Казани; немногие только командировались в столицы для ознакомления с тамошними архивами и библиотеками, для слушания лекций в Академиях и Университетах, а изредка — в Грецию (в 1899 г. А. Ф. Преображенский, в 1900 г. — иером. Михаил Семенов). В последнем случае Совет исходатайствовал у Синода по 300 р. сверх стипендиатских. В 1902/3 г. свой стипендиатский год провел согласно своему желанию в Париже А. Вишняков, оставленный при кафедре истории иностранных литератур, но Совет не позволил ему провести там лишние месяцы, в которых он нуждался для завершения занятий. Стипендиаты по истечении учебного года представляли в Совет свои отчеты, из которых некоторые, — по засвидетельствованию профессора-специалиста об их ученых достоинствах, — напечатаны в протоколах Совета Академии. Некоторые из стипендиатов в качестве отчетов представляли готовые магистерские диссертации, забота о которых в Казани почитается важнейшим делом стипендиата. Несмотря на это, иные из стипендиатов, сделавшись и. д. доцента, оказывались не в состоянии представить в два года магистерское сочинение и одному из них (Нефедьеву) пришлось оставить академическую службу. В 1887 г. по той же причине оставил службу В. В. Зефирова, и. д. доцента, бывший приват-доцент. Другим выхлопотана двухлетняя отсрочка (Потехину в 1891 г., Ястребову и Попову в 1895 г.). Профессорские стипендиаты, не попавшие на академическую кафедру, определяются Учебным Комитетом при Св. Синоде на преподавательские места в Семинарии по рекомендации Совета Академии, преимущественно в районе казанского дух. учебного округа. Устав 1884 г. пытался восстановить прежнюю связь Семинарий с Академиями в форме предназначения преподавателей в Семинарии и училища академическими Советами и посылки последними ревизоров в Семинарии округа. Св. Синод указом 25—27 апр. 1884 г. к казанскому дух.-учебному округу отнес Семинарии: казанскую, вятскую, симбирскую, самарскую, астраханскую, пермскую, уфимскую, оренбургскую, тобольскую, томскую, иркутскую, благовещенскую и якутскую. Но в действительности право предназначения свелось только к тому, что Советы Академий сообщают в июне в Учебный Комитет фамилии кончающих с указанием, какие предметы они желали бы преподавать, а Комитет по своему усмотрению раздает вакантные места по всей России кандидатам разных Академий, посылая иногда в самую Казань окончившего петербургскую Академию (К. В. Харламповича). Казанская Академия ни разу не воспользовалась правом посылки ревизоров в Семинарии своего округа. Можно сказать, что уставу 1884 г. не удалось совсем восстановить, — в интересах направления преподавания и приготовления способных преподавателей, — старые отношения между нею и семинариями округа. г.) Удостоение премий за лучшие сочинения. При казанской Академии существует несколько капиталов, проценты с которых выдаются в виде премий авторам лучших сочинений, как наставникам, так и студентам. Наставнических премий одна — Макариевская. По духовному своему завещанию умерший в 1882 г. почетный член казанской Академии московский митрополит Макарий (Булгаков) пожертвовал в казанскую Академию 20 тыс. руб. с тем, чтобы на проценты с них выдавалась премия профессорам и студентам. По составленным в

1888 г. правилам ежегодная сумма процентов (1.000 р.) делилась на три части, из коих одна — 600 р. назначалась за лучшее из сочинений наставников, другая — 300 р. — за лучшее из студенческих сочинений, и третья — 100 р. — на вознаграждение рецензентов. В действительности Макариевские премии выдавались не каждый год, при чем наставническая премия иногда понижалась до 570 р., иногда делилась между двумя профессорами, иногда наставники получали студенческую премию (как бывшие студенты), которая подчас понижалась до 285 р., а вознаграждение рецензенту до 35 р. В 1896 г. после большого перерыва было выдано двум профессорам по полной премии в 570 р. и 8 по половинной или студенческой в 285 р. В 1898 г. выдана одна профессорская премия в 595 р. и четыре студенческие по 300 р., при чем первая под условием, что автор сочинения не представит его на премии имени митр. Макария при Синоде. Макариевская студенческая премия выдается с 1885 г. по рекомендации кого-нибудь из профессоров, но не каждый год, а в иные годы двум студентам. Старее Макариевской студенческая премия имени литовского митрополита Иосифа (Семашко), высылаемая с начала 70-х годов в каждую Академию из Св. Синода, в который, по завещанию Иосифа поступил капитал в 9.888 р. Так как учреждено три премии на 4 академии, то в каждую Академию одна премия высылалась три года сряду, а в четвертый не отпускалась. Но вначале в казанской Академии она присуждалась довольно редко и размер ее доходил до 250 р. С 1875 же года она понизилась до 165 р., на каком и сейчас стоит. С 187—4- г. в казанской Академии установился порядок, по которому члены Совета прежде баллотировки рекомендуемых профессорами студенческих работ читают как рецензии специалистов, так и самые сочинения. В 1890 г. Нестор (Метаниев), еп. дмитровский, внес 2 т. на премии за лучшее сочинение по русской церковной истории. Размер премии — 76 р. В 1904 г. было выдано 114 р. Кроме постоянных студенческих премий, в казанской Академии бывали и случайные, единичные. В 1885 г. выдано было Городкову 800 р., представленных архиеп. Палладием (Раевым) в 1882 г. в память 100-летия со дня рождения митр. Филарета (Дроздова) за сочинение на тему: „Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита московского“. В 1887 г. выдано 800 р. за сочинение о десятословии Моисея, каковая тема дана неизвестным лицом, пожертвовавшим деньги. В 1894 г. еп. (потом архиеп.) Никанор (Каменский) представил 100 р. на премию за историю Спасского монастыря в Казани. В 1898 г. Николай (Зиоров), еп. алеутский, внес 800 р. на выдачу премий за сочинения на несколько указанных им тем, но Совет Академии вместо того обратил деньги на содержание одного стипендиата. д) Содействие совета ученым занятиям наставников выражалось в выписке для них из разных архивов и др. учреждений рукописей и в исходатайствовании им заграничных командировок, иногда с добавочным к жалованью пособием. Так, к 1885 г. исходатайствована двухгодичная командировка на Восток (в разные места Сирии, Египта и в Джедду в Аравии) доц. М. А. Машанову с прибавлением 1200 р. в год. В 1885 г. с ученой целью ездил в Палестину проф. Н. Ф. Красносельцев. в 1888 г. П. А. Юнгеров. Последний в 1889 г. путешествовал в Германию, причем слушал лекции по Свящ. Писанию профессоров берлинского и лейпцигского Университетов. В 1898 г. командирован на год в Палестину С. А. Терновский. В 1897 г. дана годичная заграничная командировка за границу с субсидией в 600 р. (вм. просимых 800) В. А. Керенскому, а П. К. Жузе на лето в Египет с пособием в 150 р. В. А. Керенский после того ездил за границу в летние месяцы 1899-го, 1902-го и 1904 годов, — главным образом, — для присутствования на старокатолических конгрессах. В 1900 г. был командирован в Зап. Европу И. И. Ястребов для осмотра этнографических музеев и католических миссионерских учебных заведений. В 1901 г. дана командировка А. Н. Потехину в Великобританию для ознакомления с научным положением психологии и вспомогательными учреждениями, но отказано почему-то (Синодом) свящ. А. И. Дружинину, собиравшемуся знакомиться в Зап. Европе, —

преимущественно в Германии, с постановкою преподавания педагогики и с педагогическими семинариями и литературой. В 1906 г. командирован в Константинополь на год доц. А. Ф. Преображенский.

Многие вопросы академической жизни прежде своего решения в Совете проходили чрез предварительное обсуждение и подготовку комиссий, в состав которых Совет наряду с профессорами избирал и доцентов. Из таких комиссии — административного и ученого характера — можно отметить следующие: для составления учебных планов по новому уставу (три комиссии 1884 г.), для составления новых правил испытаний на ученые степени и новых форм, дипломов, для рассмотрения программ предметов семинарского курса, пересмотренных профессорами Академии и снабженных их замечаниями (1884 г.), для отзыва о программе противомусульманских предметов в оренбургской Семинарии (1887 г.), для обсуждения вопроса об обязательности еврейского языка для всех студентов 1 курса, для выработки проекта устройства при Академии археологического музея (1888 г.), для составления соображений о лучшей постановке миссионерского отделения при казанской Академии (1889 г.), для разработки вопроса об академическом юбилее (1890 г.), для выработки правил о чтении студентами книг (1891 г.), по пересмотру правил о премиях имени митр. Макария (1894 г.), по вопросу о желательных, изменениях в программе и методах преподавания Свящ. Писания в Дух. Семинариях, о реформировании двухгодичных миссионерских курсов (1896 г.), по разъяснению и выработке правил для лиц, вновь поступающих в Академию, для составления инструкции переводчикам — в виду намерения продолжать издание русского перевода творений св. отцов, для составления правил исчисления баллов по семестровым сочинениям и порядка представления сочинения (1897 г.), по вопросу об учреждении кафедры тибетского языка на миссионерском отделении и на курсах, об учреждении при русском археологическом институте в Константинополе двух стипендий дух. ведомства (1901 г.), для рассмотрения проекта Учебного Комитета о порядке назначения кончивших Академии, хранения их документов и условий поступления на светскую службу (1903 г.). В ноябре 1905 г. Советом командированы были (по вызову обер-прокурора князя А. Д. Оболенского) в Петербург проф. Н. И. Ивановский, И. С. Бердников и Л. И. Писарев для совместного (с представителями других Академий) обсуждения вопроса об академических реформах. В конце 1905 г., в силу синодального указа от 30 ноября, образованы были комиссии для предварительной разработки вопросов, связанных с предстоящею реформой Дух. Академий: административная, воспитательная, учебная с миссионерскою подкомиссией и экономическая. Довольно часто составлялись комиссии для выработки положения о стипендии того или другого лица и каждый год для проверки академической библиотеки. Наконец, к числу постоянных, так сказать, комиссий Совета нужно отнести редакцию „Противомусульманского Сборника“, комиссию по изданию описания рукописей Соловецкой библиотеки, находящихся в библиотеке казанской Дух. Академии, переводческую комиссию, по изданию святоотеческих творений в русском переводе и цензурный комитет. В состав первой много уже лет входят профессора противомусульманского отделения — о. Малов и Машанов. С 1884 по 1907 г. редакцией издано 7 выпусков (с № 17-го по 23-й). Труды редактора с 1892 г. вознаграждаются 7 р. с листа. Вторая состоит в настоящее время под председательством проф. П. В. Знаменского. Основанная в 1875 г. и издавшая в 1881 г. 1 том описания, в настоящий период она напечатала II том (1885 г.) и отдел 1-й III-го тома (1898 г.). Работа остановилась на богослужебных рукописях за недостатком специалистов для их описания. Цензурный комитет при казанской Академии — одна из ее особенностей, не имеющая места ни в одной из прочих Академий (цензурный комитет от столичных Академий отделен в 50-х годах, в киевской уничтожен в 1869 г.). Рассматривает он главн. образом труды академических профессоров и мелкие вещи — посторонних авторов, принадлежащих к

духовно-учебному ведомству казанского учебного округа. В 1902 г. синодальным указом ему передана цензура органа казанского общества трезвости „Деятель“, прекратившегося в 1906 г. Не широка его деятельность и по числу выпускаемых номеров, часто не более десяти (иногда три) в год. Отношение Совета к комитету выражается в том, что он избирает из своей среды трех членов комитета, утверждаемых Синодом, и пересылает в последний отчет об его деятельности. В течение многих лет в состав его входили профессора П. В. Знаменский, А. К. Волков, М. И. Богословский. Переводческая комиссия образована в 1897 г. и состоит под председательством проф. Л. И. Писарева.

Для полноты обзора деятельности Совета нужно отметить труды и отдельных профессоров, выполнявших поручения или Совета или других учреждений и лиц, проходили они чрез Совет или нет, напр., отзывы о книгах на премии по поручению Академии Наук, Учебного Комитета при Св. Синоде, обер-прокурора, казанского архиепископа, и по частным просьбам заинтересованных лиц (Б. Н. Воронца на предмет исходатайствования пенсии в Постоянной комиссии пособий нуждающимся ученым и публицистам из капитала императора Николая II при Импер. Академии Наук — в 1901 г.), составление проф. Машановым программы для изучения противомухаммеданской полемики для осетинского ардонского училища (1837 г.), составление проф. Миротворцевым соображений об учреждении миссионерских курсов (1889 г.) и т. н.

[Из особых поручений, исполнявшихся академическими профессорами, особенную важность имеет участие в 1906 г. в занятиях Высочайше учрежденного „Предсоборного присутствия“. Сюда были призваны заслуженные ординарные профессора И. С. Бердников и Н. И. Ивановский, орд. проф. В. И. Несмелов и экстраорд. проф. М. А. Машанов, но третий был только на одной сессии, а на вторую не явился. Наиболее потрудились первые два и особенно проф. Бердников, который много работал по подготовке к данному присутствию возбуждением вопросов, составлением записок и докладов и пр. Потом в 1907 г. проф. И. С. Бердников был приглашен в специальную комиссию при Св. Синоде для завершительного рассмотрения и предрешения дела о православном русском приходе.)

Вторым административным органом в Академии по уставу 1884 г. является Правление, состоящее из ректора, инспектора, трех членов — ординарных профессоров, избираемых Советом на бессрочное время и утверждаемых преосвященным, а по делам хозяйственным сверх того из эконома и почетного блюстителя по хозяйственной части. Впрочем, в казанской Академии последний почти никогда не являлся в заседание, хотя некоторые на этой должности оказали Академии не мало материальной помощи. Так, А. М. Хохряков пожертвовал 1200 р. и к юбилею Академии отремонтировал иконостас академической церкви. Еще больше принес пользы теперешний попечитель (с 1893 г.) П. В. Щетинкин. В члены Правления при введении устава избраны были прежние помощники ректора. Заседания Правления происходят, по уставу, раз в неделю, а иногда до 73 раз в год. Главным предметом занятий Правления и теперь служат дела экономические. Но устав 1884 г. ему же предоставил рассмотрение ведомостей о поведении и проступках студентов, рассмотрение дел, касающихся учебных занятий студентов, наблюдение за порядком и благочинием в зданиях, составление правил и инструкций для помощников инспектора и для студентов. Составленные в казанской Академии в 1884 г. правила относительно поведения студентов, в виду многочисленных синодальных указов 1887 г., были в 1888 г. пересоставлены и в новой редакции действуют до настоящего времени. В 1888 г. Синодом переданы в ведение Правления из Совета также дела об увольнении по прошениям и исключении студентов Академии. Правленские дела, как и советские, по уставу делятся на три категории: окончательно решаемые самим правлением, представляемые на утверждение преосвященного и представляемые на утверждение Св. Синода. Устав 1884 г. несколько

расширил компетенцию епархиальных преосвященных за счет Синода, предоставив решению их дела о заключении контрактов на поставки и подряды до 10 тыс. руб., вместо суммы 2 тыс. руб., до которой простиралось ранее полномочие их в расходовании академических сумм.

Ректоры. По уставу 1884 г. усилены власть и значение ректоров Духовных Академий. Общее положение устава, что ректор есть „непосредственный, ближайший начальник Академии по всем частям ее управления“ и что последнее вверяется Совету и Правлению Академии „при ближайшем наблюдении и руководстве ректора“, проведено по всем сферам академической жизни. (Особым синодским указом 1895 г. подтверждено, чтобы ректоры имели бдительный надзор за направлением преподавания). С целью же наиболее полного осуществления административной власти, ректор освобожден от штатной кафедры с предоставлением ему права преподавать один из богословских предметов по своему избранию, при числе лекций в неделю не более двух. Первый ректор при новом уставе прот. А. П. Владимирский был вполне пригоден для созданного им положения: по своим летам, по давней службе в Академии и по нравственному авторитету у студентов и у профессоров, он мог незаметно перейти от прежнего значения Председателя Совета и Правления к новому положению начальника Академии. С этим легко мирились, особенно в виду его мягкого характера. Но та же мягкость в конце его управления Академией дала возможность слишком усилиться значению инспектора Н. Я. Беляева, — человека высокого ума и профессорского авторитета, но с властным и непреклонным характером, — который, стремясь „подтянуть“ студентов и усилить дисциплину, энергично проводил свои начинания и меры. Прот. А. П. Владимирский при введении нового устава оставил за собой преподавание введения в круг богословских наук, а с 1886 г. — одного только отдела этой науки. В 1895 г. он уволен в отставку, причем назначен (фиктивным) членом Учебного Комитета. Умер в 1906 г. в Казани.

Преемник его *Антоний (Храповицкий)*, магистр петербургской Академии, архимандрит, а с 9 авг. 1897 г., епископ чебоксарский (с 1899 г. чистопольский) и настоятель Спасского монастыря в Казани (о нем см. „Энци.“ I, 904—905; III, 778—780; VII, 727—728) управлял Академией до июля 1900 г., в то же время читая лекции по пастырскому богословию. Молодой, живой, увлекающийся, во все вмещающийся и все преобразующий по-своему, — новый ректор весьма заметно растревожил академическую жизнь и повел ее форсированным шагом. Никогда не бывало столько, сколько при нем, коллоквиумов, никогда столько не производилось магистров и докторов, не избиралось почетных членов и профессорских стипендиатов и не выпускалось окончивших (70 в 1900 г.). При нем возросло до максимума число студентов (290 в 1900 г.) Пользуясь его снисходительностью и ради его имени, в казанскую Академию поплыли студенты самых отдаленных Семинарий, даже светские юноши. Принимались в Академию по влиянию ректора и не выдержавшие испытаний — одни Советом, другие архиепископом, третьи с разрешения Св. Синода. В это время Синод усиленно посылал в казанскую Академию и иностранцев, особенно славян, встречавших в этом ректоре чрезвычайно радушный прием. Многого ректор Антоний добивался для Академии благодаря своим отношениям к архиепископам казанским и особым связям в Петербурге. Редкие из ходатайств, возбужденных им, не уваживались в Синоде. Но нельзя не отметить, что при всем том этот ректор мало считался даже с тою долей самоуправления, какую оставил за профессорскою корпорацией устав 1884 г. С желаниями последней он не всегда справлялся или навязывал ей свою волю и свою идею силою начальнического авторитета, особого красноречия и, чаще всего, быстротою в исполнении своих планов и намерений. Затем, при своей необъятной снисходительности и доброжелательству он принял в Академию и выпустил из нее много лиц, недостойных звания кандидата богословия, равно как низвел с должной высоты звание магистров, докторов и почетных членов казанской Академии, т. е. для чего-то принизил самую богословскую науку и

подорвал ученый престиж Академии, ослабив в ней самые ученые запросы. Наконец, наряду с внешним повышением религиозно-нравственного уровня студенчества и привлечением многих из него к церковно-общественной деятельности, нельзя не поставить, как минус, чрезмерное и искусственное усиление при нем в Академии монашеского элемента с его оттенками карьеризма. Назначенный в 1900 г. епископом уфимским, ректор Антоний уступил управление казанской Академией ее бывшему питомцу еп. Алексею Молчанову. („Энци.“ VII, 727—728). Этот ректор и по характеру, менее властному, и по своим отношениям к старейшим членам корпорации, как бывшим учителям, не мог проявлять той самостоятельности и того давления на Совет и Правление, какое заметно было у его предшественника. Он старался быть „первым между равными“. Правление его было „тихо и мирно“. При своем педагогическом опыте он умел умиротворять и студентов и оказывать на них благотворное влияние, не раз засвидетельствованное самими студентами. Преосв. Алексей старался поддерживать добрые начинания своего предшественника, однако при нем усилились в Академии распад и падение добрых старых традиций. 26 марта 1905 г. преосв. Алексей (Молчанов) назначен епископом в Симферополь. В Академии он преподавал тоже пастырское богословие. Нынешний ректор казанской Академии — еп. Алексей Дородницын из магистров московской Академии (с 6 сент. 1905 г.; о нем см. „Энци.“ VII, 728) читает историю и обличение рационалистических сект.

Б) *Учебная часть*. 1) Состав наук. Уставом 1884 г. уничтожены существовавшие с 1870 г. отделения богословское, церковно-историческое и церковно-практическое, и все почти богословские науки, а также философские, числом 17, сделаны обязательными для всех студентов. Эти науки суть следующие: введение в круг богословских наук, Свящ. Писание, библейская история, догматическое богословие, нравственное богословие, гомилетика с историей проповедничества, пастырское богословие, педагогика, церковное право, история церкви — вселенской до разделения церквей, православно-восточной и русской, патристика, церковная археология, литургика, логика, психология, метафизика и история философии. Затем обязательным для каждого студента является изучение одного из древних и одного из новых языков.

Остальные науки академического курса разделены на две группы. К первой (словесной) отнесены: теория словесности и история иностранных литератур, русский и церковно-славянский язык (с палеографией) и история русской литературы, еврейский язык и библейская археология. Ко второй (исторической) отнесены: история и разбор западных исповеданий (по синодальному указу 4 янв. 1897 г. превращена в общеобязательную науку), история и обличение русского раскола, гражданская история общая и русская гражданская история.

Кроме означенных групп для казанской Академии устав 1884 г. ввел еще одну — миссионерскую, распадающуюся на два отдела: татарский и монгольский. К первому отнесены: история и обличение магометанства, этнография татар, киргизов, башкир, чуваш, черемис, вотяков и мордвы, история распространения христианства между означенными инородческими племенами, арабский и татарский языки с общим филологическим обзором языков и наречий означенных племен. Монгольский отдел составляют: история и обличение ламайства, этнография монголов, бурят, калмыков, остяков, самоедов, якутов, чукчей, тунгусов, манджур, корейцев, гольдов, гиляков, коряков и др., история распространения христианства между означенными племенами, монгольский язык с его наречиями — бурятским и калмыцким — и общий филологический обзор языков и наречий других вышепоименованных племен. Студенты казанской Академии, избравшие один из этих отделов, освобождены от изучения наук первых двух групп, кроме одного древнего и одного нового языка. Они же освобождены по особому ходатайству Совета от истории и разбора западных исповеданий, сделавшихся с начала 1897—8 уч. г. обязательными.

2) *Судьба кафедр.* В первое время по введении нового устава кафедру введения в круг богословских наук (наука, заменившая прежнее основное богословие), занимал ректор Академии прот. А. И. Владимирский. Но с начала 1886—7 уч. года он отказался от нее, пользуясь предоставленным ректорам правом не занимать штатной кафедры, и оставил за собою один отдел науки — божественность христианской религии. С 1887 г. его заместителем стал А. Ф. Гусев, плодовитый писатель-богослов, посвятивший свои силы в последние годы борьбе с учением гр. Толстого и выяснению вопросов о старокатоличестве. В 1902 г. он вышел в отставку и в 1904 г. умер (см. „Энци.“ IV, 848—854). В настоящее время кафедру занимает доцент К. Г. Григорьев.

Кафедры Свящ. Писания Ветх. и Нового Заветов и церковного права занимают прежние профессора П. А. Юнгеров, М. И. Богословский и И. С. Бердников.

Кафедра библейской истории, после выхода в отставку Я. А. Богородского (1899 г.), перешла к доценту (ныне экстраорд. проф.) В. И. Протопопову; впрочем, первый продолжает чтение лекции (бесплатно). Догматическое богословие читал до 1898 г. Е. А. Будрин, с этого года П. П. Пономарев, с которым однако первый продолжал делить труд преподавания до 1904 г., когда летом прекратил чтение лекций по особым причинам морального свойства.

Нравственное богословие до 1899 г. читалось прежним профессором А. И. Гренковым, теперь — доц. В. А. Никольским. Гомилетика и история проповедничества сначала читались архим. Антонием (Вадковским), с 1885 г. по 1902 г. А. В. Говоровым (см. „Энци.“ IV, 444—446), когда последний принужден был корпорацией выйти в отставку — А. Ф. Преображенским. Кафедру пастырского богословия и педагогики, вновь образовавшуюся (по уставу 1869 г. первое соединено было с кафедрой гомилетики, вторая — с нрав. богословием) занял А. В. Попов, в 1891 г. перешедший на кафедру словесности и уступивший место А. В. Смирнову. За назначением последнего в 1896 г. в профессора богословия в казанский Университет, на его место избран свящ. А. И. Дружинин, читавший, впрочем, при ректорах Антонии и Алексии Молчанове только педагогику и дидактику; пастырское богословие преподавали названные лица. Занимавший прежде кафедру общей церковной истории новой, Ф. А. Курганов перешел на кафедру истории церкви вселенской до разделения церквей и православной восточной. Русскую церковную историю до 1897 г. (последний год бесплатно) читал И. В. Знаменский, потом И. М. Покровский, избранный еще в 1896 г. на его место. На кафедре патристики Д. В. Гусева заменил Л. И. Писарев. За назначением Н. Ф. Красносельцева профессором новороссийского Университета, на кафедру церк. археологии и литургики был избран в 1889 г. В. А. Нарбеков. В этом же году, за смертью В. А. Снегирева, на кафедру логики и психологии избран А. Н. Потехин. Историю философии до 1900 г. читал А. К. Волков (см. „Энци.“ III, 702—704), которого сменил доц. Н. В. Петров; впрочем А. К. Волков продолжал чтение лекций до своей смерти (1902 г.). Кафедру метафизики в 1884—1886 г. занимал В. В. Плотников († епископ Борис), с 1888 г. и доселе — В. И. Несмелов. Греческий язык и его словесность преподавал до 1896 г. старый профессор А. А. Некрасов, на место которого избран Н. П. Родников; однако до 1905 г. первым руководил студентов в филологическом разборе и переводах трудных мест в Евангелии от Матфея, а второй — читал историю греческой словесности и разбирал образцы ее. Кафедру латинского языка с его словесностью занимает бывший приват-доцент Н. П. Виноградов, с 1894 г. экстраординарный профессор, инспектор Академии. Новые языки преподают наличные наставники Академии, заменившие прежних лекторов со стороны. На первой группе кафедру теории словесности и истории иностранных литератур до 1890 г. занимал И. Я. Порфирьев, читавший, впрочем, вместо последней историю русской литературы. В 1891 г. его заменил А. В. Попов. Доцент А. А. Царевский, читавший до 1884 г. русский язык и славянские наречия, в этом году перешел на кафедру русского и церковно-славянского языка с палеографией и историей

русской литературы, но вместо последней до конца 1891 г. отчитал историю иностранных литератур. Кафедру еврейского языка и библейской археологии занял С. А. Терновский. За его выходом в отставку в 1904 г. она замещена Е. Я. Полянским, но и Терновский продолжает читать лекции (бесплатно). По второй группе кафедру истории и разбора западных исповеданий (заменившую прежнюю кафедру сравнительного богословия) занимал до 1894 г. Н. Я. Беляев, бывший и инспектором Академии (см. „Энци.“ II, 1277—1279). Преемником его стал В. А. Керенский. Историю и обличение русского раскола читает Н. И. Ивановский. Общую гражданскую историю древнюю до 1890 г. читал бывший пр.-доцент Д. Н. Беликов, с 1892 г. — И. И. Реверсон, уволенный из Академии по инициативе архиеп. Арсения (Брянцева) в виду неблагочинного его поведения (в 1908 г. Синод дал Реверсову право быть принятым в казанскую Академию на службу, в случае избрания его Советом). Заместителем его является Н. Н. Писарев, принявший священство. Новую общую историю читал до 1887 г. прежний пр.-доцент В. В. Зефилов, с 1890 г. — С. А. Предтеченский. Русскую гражданскую историю до 1891 г. — В. В. Миротворцев, после него — Ф. В. Благовидов (см. „Энци.“ II, 615—617).

В третьей группе на татарском отделе бывший приват-доцент М. А. Машанов продолжал преподавать арабский язык и обличение мухамеданства. Татарский язык, этнографию татарских племен и историю распространения среди них христианства взял на себя Е. А. Малов, бывший одним из фактических организаторов старого противомусульманского отделения. В настоящее время он является живою историей последнего, почти за весь период его существования, его основною силой и самым коренным устоем.

Практикантами татарского языка состояли заведующие крещено-татарской школой священники В. Т. Тимофеев (до 1895 г.) и Т. Е. Егоров (доселе). Для арабского языка с 1891 г. учреждено сверхштатное практикантство, которое с этого времени и до 1900 г. занимал мусульманин Сахиб Ахмеров, в 1891 г. крестившийся. К этой же кафедре временно прикомандирован в 1898 г. архим. Рафаил, араб (ныне епископ бруклинский, близ Нью-Йорка), оставивший, впрочем, занятия в 1895 г. С 1895 г. практикантом арабского языка (с 1900 г. единственным) состоит араб, магистр казанской Академии П. К. Жузе, занимающийся, однако, не разговорным только языком, а и литературным.

На монгольском отделе кафедру истории и обличения ламайства и монгольского языка с бурятским наречием до 1891 г. временно замещал проф. В. В. Миротворцев. Но кафедре калмыцкого наречия, общего филологического обзора языков и наречий монгольского отдела, этнографии племен этого отдела и истории распространения христианства между ними в 1886 г. был допущен п. д. доцента М. С. Нефедьев, который за невыполнением требования академического устава о приобретении магистерской степени в течение двух лет, с 1888 по 1891 г. преподавал только с особого разрешения Св. Синода, а потом — по найму. В 1898 г. его заменил И. И. Ястребов, в монашестве архим. Иннокентий. За возведением его в 1906 г. в сан епископа, викария киевской епархии, на кафедру избран иером. Гурий (Степанов). Практикантом калмыцкого языка с 1886 г. состоял калмык Дик (в крещении Михаил) Вадмаев — до 1895 г. После него состоял до 1904 г. Лиджи Нормаев, а с этого года свящ. М. С. Нефедьев. В настоящий период жизни Академии миссионерское отделение осуществляет цели и научные, и практические. Последними преподавателями его служат особенно с 1889 г., работая на двухгодичных миссионерских курсах, подготавливая на них деятелей миссии. Об этих курсах см. „Энци.“ VII, 690—692. К сказанному там об отношении Академии к курсам и о характере миссионерской деятельности казанской Академии нужно прибавить еще следующее. По синодальному указу 17 мая 1889 г. на миссионерских курсах читаются лекции не только постоянным слушателям, но и случайным — проезжающим чрез Казань миссионерам, которым разрешено оставаться здесь для того более или менее продолжительное время, и священникам

инородческих приходов казанской епархии. Затем: когда по поводу закрытия в 1898 г. Миссионерского приюта обер-прокурор предложил казанской Академии организовать при миссионерских курсах собеседования с магометанами, — Совет отклонил предложение, как противное всему характеру миссионерских действий Академии против ислама. Нельзя не отметить однако, что отношения Академии к курсам и вся постановка преподавания на последних в 1906 г. вызвали недовольство нынешнего архиепископа казанского Димитрия, который проектировал перевести курсы в Свияжск, но встретил оппозицию в VI отделе предсоборного присутствия [собственно со стороны проф. М. А. Машанова, записка которого и напечатана в „Журналах и протоколах предсоборного присутствия»: см. т. II, Спб. 1906, стр. 264 —274. 274 —282.)

В) *Экономическое положение* казанской Академии по штатам 1884 г. скорее проиграло, чем выиграло, хотя штатная сумма с 97.800 р. была увеличена до 125.300 р. Особенно это нужно сказать по поводу окладов на учебные пособия, хозяйственные и другие расходы.

На содержание дома и прислуги по штатам назначено 10 тыс. руб., тогда как по ходатайствам казанской Академии оно доведено было к 1884 г. до 12 тыс. руб. На печатание протоколов и магистерских диссертаций ассигновано 2 т. р. (вм. прежних 3-х). Содержание больницы оставлено тоже, что и по штатам 1869 г., — 900 р., хотя в казанской Академии с 1883 г. эта сумма была увеличена до 1.200 р. Увеличено было ассигнование на библиотеку и периодические издания до — 2.500 р. (вм. 1600 р.) и ассигновано 1.400 р. на профессорских стипендиатов. Остальные статьи остались в прежнем размере: 850 р. на канцелярские расходы и на писцов, 100 р. на содержание церкви и 350 р. на мелочные и экстраординарные расходы. Неудивительно потому, что в течение 23 лет, протекших со времени введения штатов 1884 г., размер этих ассигнований не раз оказывался недостаточным и требовал увеличения. Так с 1890 г. увеличено на 2000 р. содержание дома и с 1906 г. на 1.000 р. содержание служителей, с 1906 г. увеличено на 200 р. содержание канцелярии, с 1896 г. на 300 р. содержание библиотеки (в виду существования миссионерского отделения). Ходатайство в 1903 г. об увеличении последней цифры еще на 500 р. вызвало отказ со стороны Синода со внушением Совету. Отказано и по возбужденному в 1902 г. ходатайству об увеличении протокольной суммы. Но зато с 1900 г. отпущено 500 р. на наем младшего помощника библиотекаря. Кроме того казанской Академии не раз приходилось выхлопывать себе, в дополнение к штатным суммам, единовременное ассигнование на покрытие перерасходов и дефицитов и на другие нужды. В 1897 г. на покрытие дефицита по библиотеке отпущено 1.200 р. и в 1902 г. 1.000 р. на издание печатного каталога библиотеки, в 1904 г. — 2.800 р. на погашение библиотечного долга. В 1904 г. ассигновано 4.446 р. на устройство электрического освещения и разрешен ежегодный дополнительный кредит на эксплуатацию самого освещения в сумме 2.064 р. Не раз Синод отпускал добавочные средства на содержание и стипендиатов. Штатной суммы на содержание больницы стало хватать благодаря тому, что при последней с 1887 г. заведена была собственная аптека, значительно понизившая стоимость лекарств. Что касается ремонта академических зданий, то по прежнему на крупные переделки и новые здания приходилось испрашивать особые кредиты. В 1886 г. Синодом ассигновано 125.495 р. на распространение академического корпуса, в 1901 г. на ремонт здания 7.060 р., в 1902 г. — 1.000 р., в 1904 г. 36.111 р. на постройку больницы и 18.279 р. на приспособление существующего помещения больницы под фундаментальную библиотеку. Из других синодальных ассигнований в это время нужно отметить отпуск в 1886 г. тысячи рублей на издание „Описания Соловецкой библиотеки“ и 2 т. р. на издание „Миссионерского Сборника“, в 1891 г. 2 т. р. на празднование 50-летнего юбилея Академии, в 1902 г. 2 т. р. на продолжение русского перевода св. отцов, в 1903 г. 600 р. на издание II части „Зеркала очевидного“ Посошкова. На содержание каждого из казенных студентов назначена та сумма, до

которой оно дошло в 1878 г., — 190 р. С 1 янв. 1897 г. этот оклад увеличен до 200 р. в виду введения в казанской Академий, по примеру других, форменной одежды (с тою особенностью, что желающие — и такие нашлись — могли, по примеру слушателей миссионерских курсов, носить подрясник темно-синего сукна с бархатным синим поясом, а при выходе на улицу — сибирку без талии и шляпу). В 1896 г. на устройство форменной одежды Синод ассигновал 1.050 р. В 1905 г. штатный оклад увеличен до 210 р. Что касается числа казенных стипендий, то оно в начале периода равнялось 160, с 1887 г. стала сокращаться до 100. В 1898 г. решено Синодом число казенных стипендий увеличить со 100 до 120. Кроме штатных казенных стипендий были и синодальные, преимущественно для иностранцев и для инородцев казанского края. В 1899 их было 31. Служащему персоналу назначено содержание в следующем размере: ректору 4.200 р., 10 ординарным профессорам (две лишние против прочих Академий ординатуры падают на миссионерскую группу) по 3 т. р., 10 экстраординарным (одному лишнему — тоже миссионеру) по 2 т. р., 10 доцентам (одному лишнему) по 1.200 р., 3 лекторам новых языков и 2 практикантам восточных языков по 600 р., двум помощникам инспектора, библиотекаря и эконому по 800 р., секретарю 1000 р., помощникам библиотекаря и секретаря и врачу по 500 р. (С 1901 г. возвышен оклад библиотекаря Ф. И. Троицкого на 400 р. и старшего его помощника на 120 р.). Кроме того добавочного жалованья инспектору положено 1000 р., трем членам Правления по 300 р. Еще более улучшено было материальное положение служащих, когда в 1894 г. возвышен был оклад пенсий преподавателей Дух. Академий как за 25-тп, так и за 30-летнюю службу в соответствие с университетскими преподавателями. Не раз Св. Синод оказывал профессорам казанской Академии пособия, связанные с их учеными занятиями, — с командировками за границу, на археологические съезды, с поездкою в столицы для архивных изысканий при написании докторской диссертации (А. В. Попову 250 р. в 1901 г.), с напечатанием докторского сочинения (В. А. Нарбекову 600 р. 1899 г.), и переводил некоторых на высший оклад, создав звание сверхштатного заслуженного профессора, носитель которого получал пенсию в 3 т. р. и сверх того 1.200 р. (таких, впрочем, было только два). Наконец, многие наставники восполняли свой бюджет литературным трудом, сотрудничая гл. обр. в „Прав. Собеседнике», и педагогическим трудом в разных учебных заведениях Казани (в Университете, Дух. Семинарии, Миссионерских курсах, в окружном дух. училище, в юнкерском училище, гимназиях, художественной школе, в Родионовском женском и в учительском институтах), даже агентурой в страховом обществе и другими занятиями. К характеристике материального положения казанских академических наставников служит и то, что почти все они обзавелись своими домиками, что свидетельствует еще не столько об их состоятельности (иные строились в долг), сколько о желании спастись от все возрастающих цен на квартиры.

Г) *Студенты и их жизнь.* 1) *Прием.* Число вызываемых каждый год казенных семинаристов доходило в начале периода до 24, потом оно спустилось до 17, на какой цифре и сейчас держится. Академические курсы при небольшом числе казенных стипендий в последний период пополнялись главным образом не вызванными семинаристами, а приезжавшими на свой счет и риск. Но в первые годы по введении нового устава не было велико и число волонтеров, которые могли бы быть приняты в Академию, в виду тесноты ее помещений и невозможности для них жить на частных квартирах. Устав позволял жить вне Академии только у родителей (в 1897 г. это ограничение подтверждено синодальным указом), да с разрешения Синода допускалось жить в Иоанновском монастыре, в Миссионерском приюте (в Спасском монастыре). Все эти стеснения повели к тому, что и с расширением в 1889 г. академических зданий являлось небольшое сравнительно число волонтеров, человек 20—30, и общее число принятых в 1890—1902 гг. было только 40. С середины 90-х годов число волонтеров стало расти: с 48 в 1893 г. оно к

1899 г. дошло до 70. Объясняется это как притягательностью ректора Антония (Храповицкого), так и частными разрешениями Синода принимать священников с позволением жить на своих квартирах (в 1897 г. было разрешено принять одного казанского диакона под условием рукоположения в священники), а также направлением Синодом в казанскую Академию многих „братушек“ и других иностранцев, которым синодальный указ или частное письмо товарища обер-прокурора В. К. Саблера к ректору Антонию обеспечивали легкий прием в Академию. В иные годы число иностранцев доходило до 16. Кроме славян принимались японцы, сирийцы, арабы. Наряду с иностранцами Синод протезировал миссионерам. В 1897 г. зачислен им в студенты камчатский противосектантский миссионер свящ. Дьяконов (без экзаменов) и разрешен прием (по экзамену) еще двух священников, готовящихся к миссионерству, в 1900 г. принят без экзамена иером. Мефодий. В 1904 г. архиепископом принят в надежду миссионерства один кавказец, хотя и не удовлетворительно державший экзамен. Кроме духовных лиц и иностранцев, в казанскую Академию в ректорство Антония (Храповицкого) нахлынули воспитанники светских учебных заведений, которые издавна пользовались льготами при приеме в Духовные Академии, — гимназисты, реалисты, воспитанники военных училищ и студенты и даже кандидаты Университетов. Последние поступали без экзамена. Мало того, одному дана была Синодом возможность пройти академический курс в два года (1901 г.). Такая же льгота была сделана гвардейскому офицеру, который имел диплом ярославского Демидовского Лицея и военно-юридической Академии (1901 г.). Правда, после того Синод высказался против таких льгот. Что касается гимназистов и воспитанников других средних учебных заведений, то Синод с 1901 г. поставил условием; допущения их к приемным испытаниям в Академиях предварительный экзамен их в Семинариях по всем богословским предметам семинарского курса и сравнил их с семинаристами в самых приемных экзаменах. После этого в казанской Академии число светских искателей духовной науки сильно сократилось. Этому же содействовало установление Советом в 1902 г. конкурсной нормы в 40 ч. с тем расчетом, чтобы число всех студентов первого курса с принятыми сверх нормы (иностранцы и имеющие право на жительство в частных квартирах) не превышало 50. В этом году прибыло к поступлению 40 ч., в следующем только 37, так что пришлось оказывать большую снисходительность... В 1906 г. были зачислены в студенты экзаменовавшиеся (51 ч.) и два выдержавшие испытание в 1905 г. В числе принятых — 10 священников и 1 диакон, каковой наплыв духовных вызван разрешением Синода 1906 г. принимать в Академию женатых духовных, с предоставлением им даже казенных стипендий. В 1907 г. принято опять 10 духовных, — 1/4 всех поступивших.

В числе условий поступления в казанскую Академию были: выдерживание экзамена, удовлетворение некоторых формальных требований, физическое здоровье. С 1884 по 1895 г. для приемных устных испытаний назначались следующие предметы: догматическое богословие, общая церк. история, русская гражданская история, один из древних языков (с 1884 г. оба) и один из новых, для письменных один из богословских предметов (Свящ. Писание, богословие догматическое, нравственное, основное) и один из философских или история литературы. В 1896 г. вместо русской гражданской истории поставлено нравственное богословие, а с 1897 г. — русская церковная история. В 1901 г. Академия объявила по семинариям казанского округа, что балл по новому языку будет иметь значение как при составлении списка принятых, так и при распределении стипендий. С 1902 г. по синодальному указу 19 дек. 1901 г. установлены одинаковые экзамены во всех Академиях и притом постоянные: устные по Свящ. Писанию — отдельно Ветхого и отдельно Нового Завета, по догматическому богословию, церковной истории — общей и русской, одному древнему языку; письменные по нравственному богословию, философии и поучение. Но указом 1904 г. из этого списка была вычеркнута рус.

церк. история, велено понизить строгость требований и сочинения читать каждое двум рецензентам. В 1907 г. последовало подтверждение этих указов. Чтобы быть принятым, требовалось выдержать, экзамены удовлетворительно. Но являлись аспиранты или совершенно невежественные, или случайно получавшие двойки. При одной двойке, при том покрываемой с избытком баллами по другим предметам, и при наличии вакансии можно было быть принятым. Но добивались часто приема и совсем плохо отвечавшие и надеявшиеся на снисхождение Совета или архиерея. В виду этого в 1897 г. была образована комиссия по разъяснению и выработке правил для лиц, вновь поступающих в Академию. Постановлено было и Советом одобрено: не принимать имеющих единицу или две двойки (кроме особого усмотрения Совета); письменная двойка должна быть заглажена одною или даже двумя четверками по сочинениям или четверкой по однородному устному предмету или общей четверкой. То же и устная двойка. При выводе баллов брать средний балл по всем предметам семинарского курса, слагать с удвоенным средним баллом по устным ответам и сумму делить на 5. Казенные стипендии предоставлять только тем присланным казенным, которые имеют при одной двойке общую четверку по всем прочим предметам, затем волонтерам, не имеющим ни одной двойки и особенно выдающимся. Экзамены производить тщательно. При всем том продолжали оказывать снисхождение не удовлетворившим этим требованиям и Совет, и местные преосвященные, а иногда и Синод. Экзамены приемные производились в августе, но для иных делались исключения и в Академию принимались иногда державшие испытания в сентябре и даже в ноябре (1897 г.). Вторым условием для приема было представление всех необходимых документов и — с 1901 г. — фотографических карточек, которые понадобились библиотекарю. Было несколько случаев отказа псаломщикам из семинаристов, не прослужившим пяти лет и не представившим разрешения на поступление в Академию (по Уставу о воин. повин., изд. в 1897 г.); впрочем иные, получив таковое, принимались. Условно же, до получения разрешения от Синода, принимались не вдовы священники и диаконы, если они ранее не запаслись им, и лица состоявшие на службе, — до увольнения с нее. Имело, наконец, значение удостоверение врача. Как составлялись курсы в казанской Академии и на каких условиях принимались студенты, — видно, напр., из протоколов 1897 г. и 1898 г. В первом из этих годов приняты: 25 на казенное содержание, 34 на свое в общежитии, 2 — на частной квартире (священники) и, кроме того, 6 болгар на синодальные стипендии. Отказано: пяти за недостатком места в академических зданиях, четверем за неудовлетворительностью сдачи экзамена и одному — за невыслужением пяти лет псаломщиком. В качестве сторонних слушателей допущено пять человек: два студента Семинарии, сухумский священник, казанский диакон и вольнослушатель киевской Академии. В ноябре приняты еще два священника и кончивший курс в Ларинской гимназии (в Спб.). В 1898 г. из 70 экзаменовавшихся отказано четверем, как плохо выдержавшим, об одном диаконе казанском решено ждать разрешения Синода и постановлено ходатайствовать об одном сиро-халдейце, получившем две двойки. Остальные были приняты, при чем 21 на казенное содержание, 4 — на казенное с обязательством поступить на миссионерское отделение, 6 священников на свое содержание с позволением жить на частных квартирах и о 4 инородцах возбуждено ходатайство пред Синодом об особых стипендиях. В октябре был принят еще один болгарин. Можно отметить еще, что в 1895 г. был принят в Академию студент, удовлетворительно выдержавший экзамен в 1894 г. Для некоторых студентов вопросы о казенном содержании и о принятии в Академию были так тесно связаны, что, пожив на свое содержание, они принуждены были оставлять Академию. На помощь таким лицам приходили „Общество вспомоществования недостаточным студентам“ (см. стлб. 839—840) и частные благотворители с своими стипендиями. Из таких лиц на первом месте в настоящий период стоит варшавский протоиерей Тихон Горизонтов,

основавший четыре стипендии своего имени по 5 т. р. в 1892, 1894, 1895 (5100 р.), 1896 г. За ним следуют: архиеп. донской Макарий, завещавший 5 т. р. (1895 г.), потомственный почетный гражданин г. Симферополя В. И. Феолого, завещавший в 1897 г. 12.500 р., неизвестный, пожертвовавший 5 т. р. на стипендию имени Антония, архиепископа финляндского (1899 г.), Варсонофий (Курганов), еп. глазовский, основавший стипендию в 5 т. р. имени херсонского архиепископа Никанора (1903 г.), архиеп. варшавский Никанор и ставропольский епископ Агафодор, пожертвовавшие по 6 т. р. (1905 г.), купец А. Н. Чарушин — 5 т. р. (1906 г.). В 1901 г. образовались стипендии имени проф. П. В. Знаменского в 5 т. р., составленная из доходов от продажи его „Истории казанской Академии“ и пожертвований его (с 1892 г.)⁶³, и имени почившего профессора И. Я. Порфирьева в 2.564 р. 51 к., составившаяся на пожертвования его сослуживцев и учеников, по подписке (с 1890 г.). Таким же образом положено начало образованию стипендии имени Н. И. Ильминского, по случаю 10-летия со дня его кончины (1901 г.; капитал к 1 янв. 1907 г. возрос до 3.190 р. 12 к.), и прот. А. И. Владимирского (с 1906 г.; капитал — 172 р.). В 1892 г. положено начало юбилейной стипендии пожертвованием 150 р. м. Палладием и 105 р. прот. А. А. Виноградовым; но скоро после того эти деньги причислены к церковному капиталу. В 1894 г. разрешен сбор денег на стипендию окончивших в этом году студентов XXXV курса, но обязавшиеся взносами студенты не внесли ничего В 1900 г. Никанор (Каменский), еп. орловский (ныне архиеп. варшавский), положил основание стипендии XV курса, пожертвовав 100 р. (имеется 205 р. 66 к.). В 1900 г. положено начало стипендии XLI курса (внесено доселе 97 р. 3 к.). Наконец тем же еп. Никанором в 1893 г. были присланы в казанскую Академию на 4 года 2 тыс. руб. на временную стипендию, которая после должна была перейти на 6 лет в астраханскую Семинарию, а потом навсегда — в астраханское училище. Еще раньше (1892 г.) пожертвовал 800 р. на содержание одного студента в течение всего академического курса архиеп. Владимир (Петров). При ректоре Антонии в течение пяти лет некоторые студенты III и IV курса пользовались заимообразным пособием из Хозяйственного Управления при Св. Синоде; то же имело место и в последнем учебном году. В 1906—7 уч. году в казанской Академии училось 120 студентов на казенных стипендиях, 23 на частных, 17 пансионеров и 9 приходящих, всего 169 чел., в том числе 5 иностранцев (2 грека, 3 болгарина). Из них 17 священников, 1 диакон, 3 иеродиакона и 1 монах. Кроме студентов было 3 вольнослушателя.

2) *Занятия студентов* начинались с выбора группы и языков. В первые годы по введении устава 1884 г. предпочтение отдавалось словесной группе до того, что иногда на нее записывалось втрое более студентов, чем на историческую (1887 г.). Быть может, туда влекло их имя Порфирьева, ибо в первый же год после его смерти отношение изменилось: на историческую группу записалось на 6 чел. больше. В середине 90-х годов опять многолюднее словесное отделение. В конце периода словесников вообще бывало больше, чем историков. Но иногда на протяжении двух лет отношение между ними так быстро менялось, что едва ли можно делать отсюда выводы об умственных интересах студентов. В 1906/7 уч. году на всех курсах было 72 словесника и 61 историк. Что касается миссионерской группы, то сюда шло всего меньше и меньше — на монгольский отдел. Но бывали годы (1891), что она не привлекала к себе ни одного студента. В виду этого Синодом в 1899 г. разрешено по ходатайству Академии принимать на миссионерское отделение перворазрядных воспитанников ардонской Семинарии. Это сразу увеличило состав отделения. После, правда, опять сюда стали записываться очень немногие. В 1906/7 уч. году на 4 курсах их было 36 ч.)⁶⁴.

Из древних языков до 1887 г. больше привлекал латинский, с 1888 г. „греков“ стало втрое, даже вчетверо более, чем латинистов. Такое отношение сохранялось до самого последнего времени. Только 1906/7 г. числа тех и других сравнивались. Процентное отношение между

записывавшимися на новые языки до 1886 г. было прежде, с 1887 г. оно изменилось: по прежнему всего больше было немцев, но английскому языку стали отдавать предпочтение пред французским. В последние годы опять французов стало больше, чем англичан. (В 1906/7 уч. году при 66 немцах было 22 француза и 6 англичан). Хождение на лекции в этом периоде жизни казанской Академии не было обязательно для студентов. Ходили и ходят к любимым профессорам, наполняя их аудитории, даже и из других курсов. К «неинтересным» и не любимым ходят в минимальном количестве, иногда по назначению „декана“, для записи за ними лекций. Так было с самого начала периода, при строжайшем инспекторе Н. Я. Беляеве (1885—1890 гг.), так остается и доселе, стою разницей, что в оценку достоинства профессоров теперь вошел политический элемент — характер их убеждений: „черносотенные“ профессора мало популярны. Иные из них и совсем не видят в своих аудиториях студентов. Запись лекций обязательна только по некоторым предметам: по другим готовятся к экзамену с помощью печатных руководств. Число лекций в день прежде — 4. Продолжительность каждой час. Но с 1890 г., когда в духовно-учебных заведениях Синодом введено обязательное присутствие учащихся за преждеосвященными литургиями по средам и пятницам велик. поста, лекции в эти дни длятся по полчаса и происходят до литургии.

Число сочинений семестровых и проповедей осталось и при новом уставе прежде (3 и 1) с тою разницей, что оно распространено теперь и на III курс. Срок подачи сочинений — 1 ноября, 10 янв. и 15 марта. Но сроки эти часто нарушались с разрешения академического начальства, нередко и без него. В 1901 г. Совет подтвердил старую практику, по которой тяжело больные студенты могли и вовсе быть освобождены от семестрового сочинения, но не более одного в год. В 1896 г. все студенты были освобождены в виду коронации от третьего „семестряка« и к 11 мая отпущены по домам. От 3-го „семестряка“ студенты 1—3 курсов были освобождены и в 1904/5 акад. году в виду сокращения учебного времени, вызванного капитальным ремонтом библиотеки. В 1906/7 уч. году студенты, подав мотивированное заявление, сами себя освободили от третьего сочинения. От проповеди же они отказались годом ранее. В 1907/8 году Совет потребовал представления всех не поданных проповедей и семестровых сочинений. Курсовое сочинение устав 1884 г. перенес с III курса на IV. Темы для него избирали сами студенты в начале учебного года, но одобрял их Совет. С 1889 г. при одобрении тем Совет руководился правилами для рассмотрения сочинений, представляемых на соискание ученых богословских степеней, присланными при указе Св. Синода 23 февр. 1889 г. и требующими исключительно богословских тем. Тем не менее некоторые архиепископы браковали многие из тем, прошедших чрез Совет. В первые годы (до 1891 г.) наиболее тем давали русская церковная история, миссионерские науки, каноническое право, Свящ. Писание Нового Завета, литургика, гомилетика и патристика. Впоследствии сюда присоединились пастырское богословие с педагогикой. Курсовые сочинения подавались в течение мая, но бывали случаи как более поздней подачи (в августе), так и более ранней — в 1897 г. Совет по указанию Св. Синода и следуя примеру других Академий, постановил, чтобы кандидатские сочинения подавались к 1 мая и чтобы позже поданные рассматривались в августе. Читаются двумя рецензентами, которые, впрочем, очень редко расходятся в своих отзывах. Экзамены на IV курсе производятся в мае месяце. Присуждение же ученых степеней — в начале июня; но был случай производства экзамена в феврале — марте (1902 г. для иером. Симеона, назначенного в Пекинскую миссию). При присуждении Совет, руководится правилами, выработанными им в 1885 г. и подразделяющими кандидатов на три разряда. На первый разряд дают право отличные успехи по всем предметам, по сочинениям и проповедям (не менее двух третей пятерок и не более трети четверок при 5 по поведению), на второй — отсутствие троек и на третий — посредственные успехи. Плохое курсовое сочинение или неподача его — лишают кандидатства.

3) *Нравственная жизнь*. Устав 1884 г., поставив целью существования Духовных Академий приготовление их питомцев наряду с педагогической деятельностью в духовной школе и даже выше ее — просвещенное служение церкви на пастырском поприще, обратил большое внимание на академическую дисциплину и вообще на воспитание их в религиозно-нравственном духе. Баллы по поведению должны теперь приниматься в соображение при составлении списков переводных и выпускного. В течение курса о поведении студентов инспектор должен доносить Правлению, которое и сообразуется в своих действиях с этими донесениями. Правление, при самом введении устава, составило и правила поведения студентов и инструкции для (двух теперь) помощников инспектора. Но и после того приходилось принимать к исполнению целый ряд указов Синода, направленных к усилению дисциплины в дух.-учебных заведениях и завершавших реформу 1884 г. Таковы указы 1886 г. о воспрещении воспитанникам держать огнестрельное оружие, принимать участие в публичных чествованиях общественных деятелей, отлучаться в учебные дни из общежитий. 1887 г. о запрещении образовывать землячества, кружки самообразования и пр. Все эти предписания в 1888 г. были внесены в новую редакцию правил для студентов. В 1889 г. последовал новый указ о поднятии церковности в духовных школах. Особыми же распоряжениями 1888 и 1889 гг. надлежало доносить высшему начальству о поведении студентов и о деятельности инспекции, как эти же сведения с 1885 г. включались в годовичные отчеты Академии. Последние удостоверяют, что „общий уровень нравственного состояния студентов... был весьма удовлетворителен. Студенты исправно посещали богослужение, ежедневные молитвы, классы трудолюбиво занимались в часы, свободные от классов, были почтительны к старшим, миролюбивы во взаимных отношениях. Если и были уклонения от правил благоповедения, то — незначительные, так что легко пресекались внушениями о. ректора Академии и инспекции и не вынуждали обращаться к Правлению Академии“.

Эта характеристика поведения студентов за 1884/5 уч. год повторяется с изменениями и после за весьма многие годы. Но всего более она может отображать действительное положение вещей в инспекторство Н. Я. Беляева, которого (по воспоминаниям студентов) трепетала вся Академия и которыми страшно подтянул дисциплину. Но что и при нем были нарушения ее, — об этом, кроме мягких отметок: „не все студенты были внимательны к своим обязанностям“, свидетельствует отчет за 1886/7 уч. год. „Прискорбное положение дела вынудило Совет прибегнуть к мерам особенной строгости: 5 студентов, отмеченные в донесении инспектора баллом 2, были уволены из Академии; 14 студентов, отмеченные баллом 3, хотя и были переведены в следующие курсы, но им сделано от лица Совета строгое замечание. Из окончивших курс — получившие балл 4 были понижены в списке, получившие балл 3 выпущены действительными студентами с правом получить степень кандидата по прослужении двух лет при одобрении подлежащего начальства“. Такими же результатами сопровождалась в начале 90-х годов «бунты» против инспектора Беляева и попытки стряхнуть с себя его иго. В 1890/1 уч. году 11 студентов было исключено и трем предложено уволиться из Академии. Стало легче жить студентам с 1894 г. — после смерти Беляева и назначения инспектором проф. Виноградова, а ректором архим. Антония, чрезмерно миролюбившего студентам, особенно избранным, каких у него всегда было много. Дисциплина ослабела. Студенты Академии (— лучшие, разумеется: худшие были всегда исключениями —) стали по призыву своего ректора заниматься церковнообщественною деятельностью, иногда в явный ущерб академическим обязанностям, значение которых тем самым подрывалось: — с 1895 г. начали вести беседы и чтения христианского характера в учреждениях казанского общества трезвости и в исправительном отделении казанской тюрьмы, начали вести внебогослужебные беседы и проповедовать в разных церквах города, вводить в некоторых общенародное пение, заниматься в

воскресных школах в самом городе и в Адмиралтейской слободе. В 1898/9 уч. году 69 студентов занималось проповедничеством в 14 церквях Казани и ведением внебогослужебных бесед в 5 церквях, в 5 воинских казармах и 2 ночлежных домах, 34 студента — ведением в 4 аудиториях народных чтений, 49 — преподаванием в двух воскресных школах Казани и Адмиралтейской слободы.

Вероятно, под влиянием этой созданной Антонием церковно-общественной деятельности столько же, сколько и вследствие прямых, усиленных и постоянных его убеждений, некоторые студенты Академии решали посвятить себя церкви еще со студенческой скамьи и — шли в монахи. За время его ректуры постриглось свыше 20 студентов, из которых один — даже на смертном одре... Теперь рано еще говорить, какой плюс или минус внесли они в оживление церковного сознания и общественной деятельности, но можно отметить, что сонм их немало способствовал благолепию церковных служб в самой Академии, привлекавших множество народу. Благодаря обилию их и белого духовенства (в 1898 г. в Академии обучалось 9 иеромонахов, 6 иеродиаконов, 13 священников, протодиакон и 2 диакона; в 1900 г. духовных было 40 ч.) сделалось возможным завести в академической церкви постоянные богослужения, которые посещали и светские студенты, и организовывать время от времени богослужение на других языках. Так, с 1896 г. в неделю праотцев совершалась литургия на греческом языке, в январе и феврале 1898 г. — на грузинском, в феврале 1899 и 1900 г. — на монголо-бурятском. Благодаря тому же Антонию, казанская Академия в отношении церковности и общественной деятельности шла по внешности впереди других. Когда в 1901 г. Синод, осуществляя рекомендованные III миссионерским съездом (бывшим в 1897 г. в Казани, в Академии) меры для улучшения пастырско-миссионерской подготовки воспитанников духовно-учебных заведений, разослал последним указ о привлечении их к проповеданию слова Божия, собеседованию с раскольниками и участию в богослужении, — оказалось, что в казанской Академии ежедневно правится служба Божия, с 1895 г. существует проповедническая „дружина“ и некоторые студенты посещают собеседования проф. Н. И. Ивановского, а некоторые самолично участвуют в них. В 1902 г. отчет констатировал ежедневное совершение богослужения в академической церкви, педагогическую деятельность студентов в трех воскресных школах⁶⁵, проповедническую в двух приходских церквях и в монастыре, религиозно — нравственные беседы в девяти учреждениях (школах, церквях, образовательных домах, приютах, ночлежке, чайных). В 1904/5 уч. г., по примеру казанской проповеднической дружины, образовался кружок в киевской Академии. Но в самые последние годы размеры общественно-просветительной деятельности студентов очень сократились. В настоящее время в проповедническом кружке до 22 ч. и он обслуживает 11 церквей и 5 солдатских пунктов. Характеризуют религиозное настроение студенчества и две совершенные ими паломнические и научно-образовательные экскурсии: в 1902 г. по России с участием доцента свящ. Дружинина (25 чел.), другая в 1907 г. в Палестину — с ректором еп. Алексием (15 ч.). Влияние ректора Антония (Храповицкого) шло и далее. Еще с конца 80-х и начала 90-х годов с умственными интересами студентов, будившимися гл.-обр. словесником Порфирьевым и историком Знаменским, стали оживать философские, под влиянием молодого доцента В. И. Несмелова. Это умственное течение Антонием было усилено: оба эти лица принадлежат к школе христианских философов и оба, оживляя внимание к христианскому богословию философскими соображениями и аргументами, в конце 90-х годов были любимцами академического студенчества. Они были и главными руководителями студенческого философского кружка (с 1899 г.), к которому в лучшие годы принадлежала одна пятая часть всего студенчества (с 1901 г. программа кружка расширена: в нее внесены вопросы литературы и словесности). Влияние их перешло и в XX-е столетие и только в самые последние годы ослабело, быв парализовано

политическими интересами и вопросами академической автономии. С 1907/8 уч. года „Литературно-философский кружок“ возобновил свою деятельность после двухлетнего перерыва. В нем человек 17. Чисто политическое движение студентов казанской Академии выразилось в участии в митингах университетских, в уличных демонстрациях (первые демонстрации — в октябре 1905 г. — имели патриотический характер), в партиях разных направлений, преимущественно левых, в посылке демонстративных телеграмм по разным случаям с выражением недовольства некоторыми распоряжениями правительства, наконец в самоубийстве в стенах Академии в дек. 1906 г. студента IV курса, связанном с принадлежностью его к одной из социалистических партий. Движение в пользу академической автономии началось собственно в сентябре 1905 г., когда были опубликованы и введены в действие временные правила, обеспечившие права автономных коллегий высших светских учебных заведений (27 авг.). Идя следом за студентами столичных Академий, казанские студенты тоже „забастовали“, требуя автономии и для духовных высших школ. В октябре Академия была закрыта, а в декабре, после опубликования синодального указа 30 ноября, бывшие в Казани студенты приступили к занятиям. Но масса студенчества продолжала быть недовольной и новым положением, и фактическими урезками данных указом прав, и, наконец, выработанным корпорацией проектом академического устава. После многих сходов, на которые приглашались и профессора, в Пасху 1906 г. делегаты казанского студенчества вместе с представителями других Академий в Петербурге выработывали свой устав. Во всех Академиях имелись образованные особые бюро для объединения академического студенчества на почве ограждения его прав от притязаний как Синода, так и академических корпораций. Таким бюро в Казани был „Комитет“, образовавшийся еще до этого из комиссии, разрабатывавшей академический устав. Но казанский „Комитет“, заправлявший всеми студенческими и некоторыми не студенческими делами и состоявший из 15 человек, в январе 1907 г. прекратил свое существование вследствие раскола как в нем самом, так и во всем студенчестве. Внутри академических стен „автономное“ движение; сказалось, между прочим, в начале 1907 г.: в избрании самими студентами академического доктора, в отказе петь в академической церкви иначе, как за деньги... Впрочем, последний учебный (1906—1907) год прошел в казанской Академии тише, чем предыдущий. По свидетельству „Анналов казанской Духовной Академии“ (рукописи студенческого происхождения), „духовная эволюция академического студенчества“ началась с 1901 г. С этого именно времени казанские студенты стали превращаться из „самозаклучившихся в дебри богословско-философской мудрости старцев и самодовольных схоластов, у которых все решено“, в молодых людей „с широким кругозором, волнующихся и мучащихся общественными вопросами, употребляющих все усилия“ для того, чтобы стать „живыми людьми, чтобы заодно с передовым обществом быть светом народу и указывать ему дорогу к лучшей осмысленной жизни“. По объяснению „Анналов“ на эту метаморфозу повлияли с отрицательной стороны скучнейшие лекции профессоров (за весьма немногими исключениями), с положительной — чтение книг и журналов прогрессивного направления и расширение светских знакомств, более свободный доступ в общество (быть может, вследствие введения в академии форменной одежды). Но если этот перелом начался с 1901 г., то он коснулся пока незначительной части студенчества: факты 1902—1905 гг. удостоверяют, что большинство еще жило старыми идеями и идеалами. В 1902 г. студенты устраивают молитвенное поминовение и литературно-музыкальный вечер в память Гоголя, в 1904 г. (14 марта) „патриотический“ вечер в пользу лазарета для раненых и больных воинов при казанской общине сестер милосердия, для которой жертвуют кроме чистого дохода часть своих денег и сбор с концерта, данного с их участием, в 1905 г. участвуют в патриотических манифестациях... Только в 1907 г. они не допускают устройства в академическом актовом зале патриотического

вечера в память патр. Гермогена в виду его „черносотенности“ „... Посредниками между начальством и студентами, определяющими свою волю на курсовых и общестуденческих сходках, и выразителями студенческих нужд и интересов после закрытия „Комитета“ служат курсовые „декань“, издавна существовавшие, а теперь чаще называемые „старостами“.

Выл еще один результат сближения студенчества с обществом — появление среди студентов женатых — помимо духовенства. В начале 900-х годов женилось несколько студентов тайно от начальства: один, оставив ради женитьбы Академию, скоро опять поступил в нее с разрешения Св. Синода, а другой, и не выходя из Академии, узаконил свой брак.

III) Вспомогательные учреждения. 1) Библиотека. По синодальному указу 25 мая 1842 г., казанская Академия на первых порах должна была пользоваться книгами местной семинарской библиотеки и обсудит вопрос, какие книги из последней могут быть переданы ей в собственность. Но и самое пользование было затруднено вследствие хаоса, в какой привел библиотеку Семинарии пожар 1842 г. Затруднены были и другие способы снабжения Академии книгами до того, что к январю 1843 г. она располагала только 74 номерами книг всякого рода, в том числе и учебными. Уже в 1844 г. она получила из дублетов петербургской Академии 270 сочинений, московской и киевской по 128. Это были большею частью творения св. отцов, древние классики, средневековые богословские сочинения и разнородные учебники. Некоторые издания — из числа весьма редких и дорогих. Но и после того академическая библиотека была столь скудна, что недостаток сочинений нужных для курсовых работ восполнялся выпискою книг на время из разных Семинарий, иногда очень отдаленных. Темами курсовых сочинений определялось содержание и покупаемых книг, самая выписка которых подгонялась к даче их. Но просмотр рекомендуемых наставниками книг делался в Правлении с большою тщательностию в виду малости ассигнованных на этот предмет средств. Правлению не раз приходилось производить здесь передержки, но иногда оно не израсходовало штатной суммы, делая сбережения на непредвиденные случаи. Иногда оно выхлопывало даровые высылки книг из синодальных складов, иногда — добавочные ассигнования. В 50-х годах Синод, в связи с открытием миссионерских отделений, ассигновал 1.360 р. на приобретение книг на восточных языках и 4.923 р. на покупку старопечатных книг и рукописей для противораскольнического отделения — кроме того, что выслал много книг натурой и способствовал высылке книг и рукописей из консисторий и монастырей. В это время в Академию была передана и обширная рукописная библиотека Соловецкого монастыря и анзерского скита (1513 рукописей ⁶⁶ и 83 старопечатных книг»). В 50-х же годах Академия получила из казанской Семинарии 53 названия книг в 268 томах и выбрала из дублетов Импер. Публичной библиотеки 1.514 названий западных средневековых и польских писателей. Важны и дороги были и пожертвования частных лиц, увековеченные особыми надписями на каждой книге имени жертвователей: колл. сов. Калашникова 1.084 названия в 1.523 томах (1847 г.), Евсевия, еп. ковенского, 152 названия книг на латинском и польском языках (1849—1850 г.), архиеп. Григория 674 соч. (1850 г.) и его же по духовному завещанию (1867 г.) 198 драгоценных рукописей и старопечатных книг, тамбовского помещика Енгальчева 1.003 названия (1858 г.), архиеп. Афанасия 1.348 названий в 2105 томах (1866 г.). Библиотека так возросла, что в 1856 г. пришлось разделить ее на два отдела — фундаментальную библиотеку т библиотеку рукописей и старопечатных книг, с поручением последней особому лицу — помощнику библиотекаря, а в 1866 г. ассигновать особые средства для приведения библиотеки в порядок и составления ее каталога. В 1870 г., при переходе к новому уставу, казанская Академия владела 12.523 названиями в 26.604 томах, в том числе 10.255 названий книг в 24.134 томах и 2.268 названиями рукописей в 2.470 томах. За время действия устава 1869 г. в Академию поступило 6.299 названий книг в 15.931 томах и 497 названий рукописей в 509 томах. С ассигнованием на библиотеку 1.600 р. стало возможным

усиленное пополнять ее путем покупки книг. Сумма эта распределялась между кафедрами и каждый наставник мог выписать рублей на 35—40 в год. Но в иные годы библиотека так выходила из сметы (напр., в 1876 г. издержано 2.415 р. 94 к.), что из сметы следующего года приходилось только покрывать долги. Посредниками по выписке книг были рижский книгопродавец Киммель и казанский Дубровин. Иногда Совет Академии, пользуясь случаем (напр., заграничную командировкой какого-ниб. профессора), ассигновывал в его распоряжение часть сметной суммы на приобретение книг по его специальности (150 р. проф. Красносельцеву в 1881 г.) и выпрашивал еще от Синода сверхсметное пособие (ему же 500 р.). И в этот период жизни Академии число пожертвованных в ее библиотеку книг почти равнялось купленным. Наиболее значительное количество поступило в 1870 г. из библиотеки бывшего астраханского архиепископа Афанасия (787 названий более чем в 1000 томах). Много книг и издания поступило также от разных учреждений и редакций журналов в обмен на „Православный Собеседник».

Штаты 1884 г. еще более увеличили библиотечные средства (до 2.500 р.), при чем Академия и в этот период получила сверхсметные ассигнования (в 1886 г. 500 р. на приобретение арабских книг чрез отправленного на Восток доцента М. А. Машанова). Из частных пожертвований более значительными в это время являются: коллекция тибетских и монгольских книг и брошюр (312 названий), пожертвованная в 1889 г. еп. якутским Мелетием, коллекция книг разнообразного содержания от еп. новомиргородского Николая (1889 г.), ценное собрание рукописей и книг из библиотеки Н. И. Ильминского (1891 и 1896 гг.). В 1904 г. поступила философская библиотека умершего; профессора А. К. Волкова из 1.358 названий в 3.045 томах, составившая особый отдел фундаментальной библиотеки, в 1905 г. 82 названия в 279 томах из библиотеки пок. профессора А. А. Некрасова. К концу 1906/7 уч. года фонд библиотеки заключала в себе книг и рукописей 35.675 названий в 81.721 томах. Академическая библиотека служит не только наставникам, студентам и курсистам, но и посторонним лицам и учреждениям. ее книги и рукописи посылаются и за пределы Казани.

Библиотека имеет свой печатный каталог из томов I (1874—7 г.), II с алфавитным указателем к обоим (1881—1885 г.) и 2 выпусков III-го (1896 и 1904 гг.). Академия может гордиться прекрасными каталогами и инвентарями библиотеки и отличными порядками, при которых вполне обеспечена наивозможная быстрота в приискивании книг.

Студенческая библиотека, получившая начало в 1846 г., стала правильно функционировать в 50-х годах, когда студенты стали на свой счет выписывать журналы и книги и получать даровые экземпляры газет и журналов. Она пользовалась, особенно в 60-х годах, некоторою независимостию от начальства. Таково же было ее положение и после — при действии уставов 1869 года и даже 1884 г., хотя последний, узаконив студенческую библиотеку, наблюдение за ее пополнением поручил ректору, а надзор за ее благоустройством инспектору. Синодальным указом 1891 г. эта статья устава подтверждена, причем объяснено, что в студенческую библиотеку могут попадать только книги, соответствующие цели и направлению академического образования, и велено закрыть существовавшую при библиотеке читальню, а Совету — составить правила для чтения книг студентами, каковые и составлены особою комиссией. Студенческая библиотека содержится на ежегодные взносы студентов и на доходы с студенческой булочной.

2) *Музея при казанской Академии* пока нет, но основание ему положено еще в 1844 г. пожертвованиями епп. Владимира казанского и Иакова саратовского, давшими начало кабинету редкостей и мюнц-кабинету. В конце 50-х годов, когда редкости перестали собирать, их оказалось до 55 в 114 экз., а монет до 300 экз. В 1864 г. богатое пожертвование монет восточных и греческих сделано начальником русской миссии в Константинополе архим. Антонином. Устав

1869 г. не был расположен поддерживать естественнонаучные и другие коллекции и за передачей физического кабинета в Дух. Семинарию, а зоологических и ботанических коллекций в крещено-татарскую школу, — в обладании Академии остались коллекции нумизматическая, минералогическая и некоторые физические аппараты, имеющие значение для преподавания метафизики и психологии. Вещи эти хранятся в библиотеке, стесняя ее помещение. В 1898 г. Совет Академии, согласно с ходатайством университетского Совета, предположил передать в пользование Университета образцы минералов, горных пород и ископаемых костей, но Синод не разрешил этого. Между тем еще в 80-х годах в Академии возникла мысль об учреждении в ней музея церковно-археологического, по примеру других Академий, причем особая комиссия в 1889 г. признала желательным, в виду миссионерских задач казанской Академии, устройство музея не только церковно-археологического, но и миссионерско-этнографического. Хотя ходатайство Совета и преосвященного пред Св. Синодом не имело успеха в виду того, что в других Академиях музеи заводились не на синодальные средства, — в Академию продолжали поступать, как и прежде поступали, разные предметы, имеющие интерес научный вообще и миссионерско-этнографический в частности. Несколько вещей пожертвовано было к юбилею Академии, 66 предметов гольдского и гиляцкого религиозного и домашнего обихода поступило в 1897 г. Мысль об учреждении музея в Академии не умирала, до самого последнего времени, когда ей нанесен сильный удар учреждением в 1906 г. Церковного историко-археологического общества казанской епархии.

3) *Общество вспомоществования недостаточным студентам* существует с 1883 г. Основано оно по инициативе архиеп. Палладия (Раева), который дал начало и его фонду, пожертвовав 1 тыс. руб. Местные архиереи, а также иноепархиальные, так или иначе связанные с Казанью и Академией, были и остаются главными жертвователями в Общество. К юбилею Академии ими пожертвовано до 2 1/2 т. р. Но история Общества знает и других крупных благотворителей низших иерархических степеней и разных общественных положений и прежде других — преподавателя донской Семинарии Н. П. Кутепова, пожертвовавшего вслед за основанием Общества 1000 р. (1883 г.). Все они избирались и избираются в почетные члены. К 1 янв. 1907 г. их было 18 чел. и пожизненных 41 чел. Другим источником доходов Общества служат взносы членов действительных (ныне 37 чел.) и членов-сотрудников. Действительными членами состоят гл. обр. служащие в Академии. Прошедшие ее студенты, даже щедро воспользовавшиеся благодеяниями Общества, редко записываются в его члены и еще реже платят свои долги, несмотря на принимаемые советом Общества меры. Третий источник — публичные лекции профессоров в его пользу как в самой Академии, так и в разных залах города. Лекции эти имели место в конце 90-х годов. Затем — публичные дух. концерты с участием студентов Академии, дававшиеся с 1897 г. преподавателем Семинарии И. С. Моревым, отчислявшим в Общество часть сборов. Наконец, таким источником служат доходы от продажи „Сочинений еп. Антония“ (Храповицкого), пожертвованных им Обществу в 1900 г., и 2 выпусков „Сборника сочинений студентов каз. Дух. Академии“, изданных в 1900 и 1901 гг. „Прав. Собеседником“. Не менее доходною была и есть „История к. Д. Академии“ 11. В. Знаменского, пожертвованная автором, но выручка шла и идет на образование стипендий его имени. При Обществе накапливаются капиталы и для других стипендий.

В настоящее время (к 1 янв. 1907 г.) средства Общества состоят из 22.016 р. 66 к. запасного капитала и 319 р. 61 к. расходного.

Общество в течение своего существования издержало на студентов не одну тысячу рублей. Оно или выдавало деньги на руки — своекоштным студентам, особенно проживавшим на частных квартирах, и казенным — для проезда в лечебные места, кумысные заведения, или вносило за их содержание в Правление Академии, иногда за весь год. Пансионеров Общества в

иные годы бывало до шести человек. В последнем отчетном (1906 г.) году выдано 33 студентам 1. 106 р. 50 к. (из 1.972 р., поступивших в Общество) и кроме того 8 студентам 63 р. из средств архиеп. Антония.

4) *Попечительство при Михаило-архангельской церкви наз. Духовной Академии для вспомоществования всех служащих и служивших в Академии* основано 15 марта 1904 г. по мысли архиеп. Димитрия (Ковальницкого), пожертвовавшего 2 т. р. Дел его — выдача нуждающимся наставникам и прочим служащим кратко — и долгосрочных ссуд и безвозвратных пособий. В состав общества входят в качестве действительных членов весь наличный персонал Академии и некоторые другие лица (три вдовы бывших профессоров). В течение 1906 г. выдано в ссуду 3.47—4 р. Средства к 1 янв. 1907 г. состояли из 1. 647 р. 83 к. неприкосновенного капитала и 1.402 р. 26 к. расходного (из последнего 826 р. числилось за служащими в долгу).

5) *Ссудосберегательные «курсовые кассы»* существующие «с незапамятных времен» и пополняемые ежегодными рублевыми взносами и ежемесячными 10-копеечными, выдают ссуды нуждающимся в размере до 5 рублей под 2—5 % в месяц. На II курсе в состав капитала входит выручка от продажи писчих и других принадлежностей. При окончании Академии капитал делится между участниками курсовой кассы.

IV) *Издательская деятельность каз. Академия. «Православный Собеседник.»* Мысль об издании при казанской Академии духовного журнала возникла в 1853 г. в связи с открытием миссионерского отделения против раскола и шла сверху, как и самое название журнала. Согласно с предложением выше, Академия выработала программу журнала, разбив ее на отделы догматический, герменевтический, исторический, нравственный и критический, и составила редакционный комитет из пяти членов, во главе с ректором, с присоединением казначея и секретаря из профессоров же. В таком составе комитет сохранялся до 1870 г. Но главным, можно сказать, редактором журнала в начале был архиеп. Григорий, первый его инициатор. Он сам заранее определил содержание первых книжек журнала, сам в нем сотрудничал, содействовал нравственному и материальному успеху его, между прочим, основавши фондовый капитал его, возросший к 1857 г. до 3 т. р. Он же объединил около журнала академическую корпорацию, обязавши ее членов каждый год доставлять определенное число листов. Обязательный характер для учащих, особенно молодых, имели журнальные работы при ректоре Агафангеле. Первая книжка „Православного Собеседника“ вышла в мае 1855 г. До 1857 г. журнал выходил 4-мя книжками в год, с нач. 1858 г. — 12-ю, при годовой цене 5 р. (с перес. 6 р. 50 коп.). Первый год он разошелся в 1836 экземплярах с даровыми. Ректор Иоанн, желая оживить академический орган, придать ему более свежести и современности, поместил в нем много памятников древней русской литературы и статей, касавшихся русской церковной истории и русского сектантства, а главное — посвященных обсуждению жгучих вопросов, волновавших общество (между прочим, крестьянского). Но его попытка поставить журнал в непосредственное отношение к запросам современной жизни встретила недоверие со стороны Св. Синода, 5 марта 1859 г. сделавшего замечание за „несвойственное духовному изданию направление Православного Собеседника“ редактору (т. е. ректору) и цензорам и самую цензуру оригинальных статей переведшего в московский цензурный комитет, — под надзор, следовательно, митрополита Филарета, строжайшего хранителя церковности в мыслях и в самых выражениях. 1859 год был лучшим по числу подписчиков годом „Прав. Собеседника“, который тогда выдавал своим сотрудникам по 100 р. гонорара за лист. Наказание, наложенное Синодом, — хотя продолжалось год с небольшим, — отразилось очень плачевно на его внешнем успехе и потому именно, что как раз в начале 1860 г. появилось несколько духовных журналов с самую широкою программой, с которыми „Собеседник“ не мог теперь конкурировать. Тем не

менее он продолжал оставаться на прежней научной высоте и в это время в нем помещено не мало работ, имеющих и доселе научную ценность. Для поднятия цифры подписчиков, которых в 1860 г. было не более 1000, а в 1861 г. только 600, — редакционный комитет хлопотал пред архиепископом Афанасием о распространении журнала среди духовенства епархии. Журнал был рекомендован, а в 1866 г. объявлен обязательным, но это дало только несколько лишних подписчиков. Еще меньше пользы принесло установление сношений с книгопродавцем Кожанчиковым. Отсутствие гонорара повело к бегству профессоров в другие журналы и к заполнению „Собеседника» (при Иннокентии) выдержками из студенческих курсовых работ. В 1807 г. по мысли архиеп. Антония решено было издавать при „Собеседнике“ „Известия по Казанской епархии“, каковые духовенство могло и должно было выписывать только с журналом. Эта мера подняла число подписчиков с 600 до 900 и улучшила, — на первых, по крайней мере, порах, — финансы „Собеседника“, хотя и увеличив его расходы. Устав 1809 г., даровавший Академиям право в деле издания своих трудов иметь свою собственную инициативу и весьма значительную долю свободы и самостоятельности, а также право собственной цензуры, внес некоторые изменения и в положение „Прав. Собеседника». В 1871 г. Советом казанской Академии было постановлено дело по изданию „Собеседника“ ведать: а) по общим вопросам общему собранию всех наставников Академии, б) по текущим — трем редакторам, главному — ректору и — профессорам, из которых один должен читать оригинальные статьи, другой переводные. Они же держат цензуру статей. В следующем году прибавлен еще один редактор и определение состава книжек предоставлено взаимному соглашению всех редакторов. В состав редакции входил еще делопроизводитель ее из профессоров же, получавший 300 р. вознаграждения и особо 150 р. за надзор за печатанием протоколов Совета и магистерских диссертаций, издававшихся при академическом журнале согласно требованию устава 1869 г. Вознаграждение получали и другие члены редакции, пока не пришлось оценить его по экономическим соображениям в 1878 г. и когда права частных редакторов и цензоров были поручены делопроизводителю. Такими делопроизводителями-редакторами были в 1879—1883 г. А. В. Вадковский (ныне митр. Антоний), в 1883—1886 г. Н. Ф. Красносельцев. Экономические затруднения постигли журнал давно уже, и еще в 1873 г. Совет ходатайствовал об усилении его средств ассигнованием в распоряжение редакции 3 т. р., отпускаемых на издание протоколов и магистерских диссертаций. Взамен того Св. Синод рекомендовал „Прав. Собеседник“ к выписке в церковные библиотеки, „как издание полезное для пастырского служения духовенства“ (1874 г.), что сразу повысило цифру подписчиков с 680 до 1020, но чрез год она понизилась до 800, а потом и еще более упала. В 1884 г. архиеп. Палладий в целях расширения круга читателей журнала и оживления его содержания статьями, отвечающими на насущные вопросы из области текущей церковной и общественной жизни, предложил Совету избрать по прежнему редакционный комитет под председательством ректора. Избраны были помощники ректора профессора: Знаменский, Бердников и Беляев, которые заявили желание работать бесплатно, следуя примеру преосвященного, изъявившего намерение ежегодно вносить в пользу журнала значительную сумму. Названные лица состояли редакторами до 1 янв. 1896 г., когда одному Знаменскому была поручена редакция „Собеседника“ и „Известий по Казанской епархии». Объединенные в руках одного редактора, — оба издания вновь стали обязательными для выписки во все церкви епархии. С 1897 по 1903 г. редактором „Прав. Собеседника“ был и с 1907 г. состоит проф. С. А. Терновский; с 1904—1906 гг. им был Л. И. Писарев. При последнем обычная программа журнала изменилась: в 1905 г. в нем печатались обзоры церковно-общественной жизни и обсуждение вопросов текущей действительности. С конца 1905 г. решено было издавать под редакцией Л. И. Писарева, М. А. Машанова и К. Г. Григорьева особый еженедельный журнал — „Церковно-общественную

жизнь“, куда и перешли текущие вопросы (первый № вышел 16 дек. 1905 г.). Но односторонне-либеральный характер руководимого лишь „прогрессивными“ профессорами журнала повел к тому, что, по настоянию старейших профессоров, с № 12 он должен был снять фирму „издаваемый при казанской Духовной Академии“ и — остался частным предприятием группы профессоров, к которой примкнуло и „прогрессивное“ казанское духовенство, избравшее в пастырском собрании соредактора — прот. А. В. Смирнова. С появлением „Ц.-общ. жизни“ „Прав. Собеседник“ вернулся к старому типу серьезного академического журнала. Впрочем по прежнему на страницах его находят себе выражение местные интересы в виде различных известий о событиях местной церковной и академической жизни. Но главное его содержание составляют ученые сочинения и статьи по разным отраслям богословского знания и церковно-исторические документы, по своей обширности иногда печатающиеся особыми приложениями. Особенностью „Прав. Собеседника« по сравнению с другими академическими журналами является с 1870 г. обилие статей по миссионерским вопросам. Подробное содержание „Собеседника« дают указатели к нему: за 1855—1891 гг. и 1892—1905 гг.

Об издании *Миссионерского противомусульманского сборника* см. выше столб. 805. Об отношении Академии к *Известиям по каз. епархии* см. „Энци.“ VII, 779—782.

V). *Внешние события.* Не лишне отметить и ряд посещений казанской Академии высокопоставленными людьми и других событий, хотя и не повлиявших на внутреннюю историю ее, но в свое время сильно занимавших ее насельников. В 1857 г. Академию посетили принц П. Г. Ольденбургский и обер-прокурор Синода А. П. Толстой, в 1858 г. посланник Северо-американских штатов, в 1860 г. обер-прокурор С. Н. Урусов, в 1861 г. наследник цесаревич Николай Александрович, в 1868 г. великий князь Алексей Александрович, в 1869 г. он же с наследником Престола Александром Александровичем и цесаревною Марией Феодоровной, в 1885 г. обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев. В 1892 г. отпразднован 50-летний юбилей Академии, а в 1896 г. — такой же юбилей ученой и учебной деятельности ее бывшего ректора прот. А. П. Владимирского. В 1897 г. в стенах Академии собрался III всероссийский миссионерский съезд и совершено прощание Академии с вышедшим в отставку старейшим ее профессором и историком П. В. Знаменским.

VI). *Заслуги казанской Академии.* Младшая из всех русских Духовных Академий, едва насчитывающая 65 лет своей жизни, казанская Академия может считать за собою целый ряд заслуг в области научной, педагогической, церковной, общественной. Они отмечены были уже на полувековом ее юбилее как в речах и адресах от разных ученых, учебных и других учреждений, как и в исторической записке.

В научном отношении казанская Академия наиболее пользы принесла развитию истории, преимущественно русской. Всем известны имена трудившихся в этой области Щапова, Лилова, Добротворского и особенно Знаменского, работавшего над ней более 35 лет и создавшего как бы школу учеников, из которых двое сейчас занимают академические кафедры. В частности, казанская Академия характеризует специальный интерес ее к истории русского раскола, с которой связаны имена тех же Щапова и Добротворского и Н. И. Ивановского, и которая дала материал для весьма многих ученых трудов. Обусловлен был этот интерес в значительной мере принадлежащей Академии Соловецкою рукописною библиотекой, которая дала также материал для разработки и других научных дисциплин, обязанных казанской Академии, — истории русской литературы и церковному праву. Для первой особенно много потрудился Порфирьев, для второго — Павлов и Бердников. Наконец, казанской Академии обязаны своим развитием история русской миссии и миссионерская полемика. Тут навсегда останутся памятными имена Саблукова, Ильминского, Малова. Из богословских пауков казанская Академия дала еще некоторое своеобразное развитие патрологии († Д. В. Гусев). В области названных дисциплин

наиболее лиц работало, наиболее появилось исследований и наиболее статей и сочинений напечатано на страницах академических органов. Подтверждается это и характером и содержанием документов, изданных казанской Академией, — творений св. отцов, начиная с св. Ирины Лионского и кончая толкованиями на Новый Завет блаж. Феофилакта, произведений первых русских писателей, Стоглава, сочинений И. Посошкова и писем русских миссионеров XIX ст. Главными работниками на научном поле и работниками *ex officio* были, разумеется, профессора. Казанская Академия, уже с первых лет своего существования замещавшая многие кафедры своими питомцами, теперь обходится почти исключительно ими; в настоящее время не казанцы — только ректор еп. Алексей (из московской Академии) и проф. Ивановский (из с.-петербургской). Мало того, питомцы казанской Академии бывали начальниками и профессорами и в других Академиях; таковы архим. Антоний Вадковский, назначенный в 1885 г. в инспекторы и потом ректоры петербургской Академии, архим. Борис Плотников, дважды бывший ректором той же Академии, архим. Кирилл Лопатин, инспекторствовавший в московской Академии, А. А. Дмитриевский, избранный в 1885 г. в киевскую Академию, И. И. Соколов — в петербургскую (1908 г.) и архим. Михаил Семенов, назначенный (1902) туда же на кафедру канонического права [но в 1906 г. принужденный удалиться и вообще „прославившийся“ очень печально, а в октябре 1907 года этот православный архимандрит, столь попустительно протезируемый и покровительствуемый сверх меры и закона нашими церковными властями, перешел в раскол и определением Св. Синода 5-го ноября 1907 г. за это „отпадение в старообрядчество, лишен священного сана и монашества и исключен из духовного звания»: см. „Церк. Ведомости“ № 45 за 10 ноября 1907 г. стр. 899...]. Попадали и попадают казанцы на кафедры и в светские высшие учебные заведения. Таковы профессора богословия в казанском Университете — протоиереи Владимирский, Зефирин, Миловидов, Смирнов, в томском Великов; церковной истории: Добротворский и Курганов (Казань), Красносельцев; (Одесса); канонического права: Павлов (Казань, Одесса и Москва), Бердников и Соколов (Казань), Алмазов (Одесса), Прокошев (Томск), Темниковский (Ярославль, Демидовский лицей и теперь Харьков). Питомцы казанской Академии читали в Университетах не только богословские науки, но и светские: русскую гражданскую историю (Щапов — Казань, Аристов — Казань, Варшава и Нежин), философию (Владимирский, Снегирев и Гуляев), уголовное: право (Миролюбов), хотя последние два приват-доцента прошли по окончании Академии и университетский курс. Диссертации докторов и магистров казанской Академии представляют уже солидный вклад в русскую, литературу. Кандидаты — хотя далеко не все они напечатали свои работы, но тоже внесли немалую долю участия в оживление ее. Кроме того, что кандидатские сочинения иногда служат пособием для работ последующих выпусков и даже для профессоров, некоторые из них печатались цельностью и по частям, а затем авторы их работали на местах службы, преимущественно в области русской истории, и доводили подчас свой литературный талант до весьма крупной цифры. Из таких провинциальных работников могут быть названы Загоскин (Иркутск), Можаровский (Н.-Новгород), Никольский (Воронеж), Нурминский и Верецагин (Вятка), Михайловский (Томск), А. Л. Крылов. Ливанов, Сырцов и мн. другие.

Не меньшую роль сыграла казанская Академия и в учебном отношении. Ее профессора были прежде всего педагогами, подготовлявшими учителей в Духовные Семинарии и Училища и заботившимися о пополнении литературы учебников. Курсы истории литературы Порфирьева, по русской церковной истории Знаменского и по истории раскола Ивановского принадлежать к числу наиболее долговечных семинарских руководств. Не менее популярны „Руководство к изучению латинской просодии“ прот. Кувшинского и служащие для низших школ „Руководство к священной истории“ и „Начальное наставление в Законе Божиим“ прот. Н. Попова,

выдержавшие множество изданий. Но главная заслуга — это приготовление сотен правоспособных учителей для дух. школ восточной России, более чем другие края нуждавшейся и нуждающейся в них. Огромное большинство питомцев казанской Академии занимало и занимает места преподавателей в Духовных Семинариях, училищах, мужских и женских, а в последнее время и в церковно-приходских школах разных рангов. В настоящее время, с фактическим упразднением духовно-учебных округов, питомцев казанской Академии можно встретить во всех губерниях Европейской и Азиатской России. В последние же годы казанская Академия щедро делится своими кандидатами с казанским учебным округом, которому недостает учителей в женские гимназии. Нечего и говорить о том, что законоучительство в средних учебных заведениях казанского и других восточных округов вручалось и вручается академистам преимущественно пред семинаристами. Особенно много казанских академистов ушло в законоучители при ректоре Антонии. Непременным условием законоучительства служит священство. Не мало студентов казанской Академии принимало и принимает священный сан. И из иных курсов таких был значительный процент. Многие из них оставались до конца жизни приходскими священниками, иные — законоучителями только, иные были ректорами духовных школ. Некоторые путем монашества доходили и до высших иерархических степеней. Казанская Академия особенно гордится митрополитами петербургскими Палладием (Раевым, † 1898 г.) и Антонием (Вадковским), архиепископом иркутским Вениамином Блогонравовым 1892 г.), Никанором Каменским, архиепископом варшавским, Нестором Метаниевым, смоленским († 1889 г.), Мелетием Якимовым — якутским и рязанским († 1900 г.; последний не доучился в Академии), Гурием Буртасовским — симбирским († 1907 г.), Григорием Полетаевым, еп. омским. Некоторые из этих владык заявили о себе на миссионерском поприще (Иннокентий, Мелетий, Гурий, Мефодий Герасимов, Николай Адоратский, Хрисанф Щегковский) и поддержали репутацию своей *almae matris*. Казанская Академия осуществила, хотя (не по своей вине) и не в полной мере, поставленную ей цель — сделаться рассадницею миссионеров и средоточием миссионерских сил и средств. Этой задачи она служит чрез миссионерское отделение, миссионерские курсы, крещено — татарскую школу, связи с которой у нее идут с 60-х годов, чрез издание „Миссионерского противомусульманского сборника» и участие в переводческой деятельности, в которой академическим профессорам, начиная с Ильминского, всегда принадлежала выдающаяся роль. История русской миссии, в частности Алтайской, никогда не забудет, какое значение имел для нее „Апостол России» Ильминский, давший новую постановку переводческому делу и создавший множество новых переводов на многих языках и наречиях Востока России. С его именем связана и новая система школьного образования, пользовавшаяся огромным успехом и в 1870 г. санкционированная министерством нар. просвещения. И если в самое последнее время она стала колебаться, то по побуждениям далеко не педагогическим. Казанская Академия выставила борцов и против еврейства. Кроме здравствующего миссионера и полемиста прот. Малова, известен умерший в 1887 г. в Полтаве архим. Варсонофий (Кузнецкий, из евреев), обративший ко Христу до 1000 своих бывших единоверцев.

Для миссионерского значения казанской Академии характерно и то, что здесь история и обличение раскола развиваются не теоретически только, чисто научно, а и практически. Представитель этой кафедры, Ивановский, один из всех академических профессоров этого предмета, широко развернул полемику против раскола, ведя противораскольнические беседы не только в Казани и казанской епархии, но и далеко за пределами их, в Нижнем-Новгороде, в Петербурге. Имеет значение для обрисовки миссионерско-полемического характера казанской Академии и то, что в 90-х годах, в период наибольшей популярности в русском обществе гр. Л. Толстого и его антихристианских идей, из Казани именно раздался громкий против них голос,

призвавший не одного из колеблющихся ко Христу и к церкви.

Проводниками в общество христианских и церковных идей были и состоят многие профессора казанской Академии — путем как печатных статей, так и публичных лекций на религиозно-нравственные темы, которые получили начало в 1868 г. и с перерывами ведутся до последнего времени. Устраивались они как в самой Академии, так и в других помещениях — во Владимирской читальне, в Городской думе, в Бирже, в обществе приказчиков. Такое же значение имеют и проповеди, беседы, чтения, ведущиеся студентами Академии и привлекающие сотни слушателей. Носителями христианских идеалов и церковных традиций служили и служат, наконец, питомцы казанской Академии и по выходе из духовного звания в светское. Хотя такой выход издавна стеснялся подпискою при выходе из Академии (а с 1864 г. при поступлении в нее) служить на духовно-учебных должностях и требованием с уходящих из духовного ведомства денег, издержанных на их содержание в Академии, — беглецы всегда имели возможность уклониться от этого долга. Особенно много ушло из Академии и из духовного ведомства в 60-х годах и в последнее десятилетие, когда некоторые кандидаты Академии стали переходить в Университет. Всего же чаще они уходили и уходят прямо на службу и преимущественно в Министерство нар. просвещения, где некоторые дослуживались до должности директоров учительских семинарий, институтов, народных школ той или другой губернии. Не мало служило и служит их и по другим ведомствам: в Министерстве внутренних дел, финансов, синодальном ведомстве (С. В. Керский), иностранных дел (А. Ст. Троянский, консул в Янине, Ливорно, член международной комиссии над турецкими финансами, и И. Ст. Ястребов, консул в Скутари, Призрене и Солуни).

К. Харлампович

Кахикст Георг имеет особое значение в истории науки „Нравственного богословия“. Последнее до XVI-го столетия преподавалось и на Западе Европы совместно с „Догматическим богословием“. Обе области были перемешаны и сколько-нибудь отчетливо не обособлялись, что крайне вредно отзывалось и на той, и на другой научных богословских отраслях, — тем более, что они по своему существу отличны одна от другой, хотя и не лишены взаимной связи. Нравственное, в особенности, богословие вело безличное существование. Нравственные вопросы, — в виду того, что Нравственное богословие было только составною частью Догматического, — раскрывались лишь попутно и потому без желательной обстоятельности в их раскрытии не было надлежащей систематичности; тормозилось и дело выяснения самих догматических вопросов и т. д. Серьезную попытку обособить эти две научных отрасли впервые сделали — реформатский богослов *Ламберт Данэй* и лютеранский богослов *Георг Каликст*. Данэй — автор сочинения „Ethices Christianae libri III“ (1577). До его времени имелись только философские (языческие) моральные системы, как самостоятельные, обособленные явления, а, благодаря ему, видим и христианскую. „Как в собственном смысле этическая наука, — говорит Кюбель (в *Christliche Ethik I*, München 1896, 8. 39), — и, при том с сознанием различия от философской этики, христианская этика выступает на сцену у Данэя“ (см. мою статью: „Забытый юбилей: 300-летняя годовщина смерти Ламберта Дано, отца науки христианской этики, как особой в ряду других“ в „Христ. Чтен.“ 1896 г., сент. — окт., стр. 272—278). То, что сделал на реформатской почве Данэй (или Дано), на лютеранской осуществил (до некоторой степени) Георг Каликст, но уже после эпохи Данэя. Он — автор сочинения; „*Epitomes theologiae moralis*“... (Helmst. 1634), известного именно с отмеченной стороны — и только. Само же по себе сочинение представляет „труд неполный, только фрагмент, мало систематичный, не остающийся верным своему богословскому характеру, предлагающий смешение богословской и философской морали“ (см. мою книгу: „Нравственное Богословие в России в течение 19-го столетия“, Спб. 1901, стр. 22). Как бы невысоко ни ценили мы труд Георга Каликста с его научной стороны, — тем не менее заслуга этого богослова для Нравственного богословия сомнениям не подлежит. Отныне и на лютеранской почве данная научная богословская отрасль стала разрабатываться самостоятельно к пользе не только для нее, но и для Догматического богословия. Каждая из этих наук, отныне развиваясь самостоятельно, благодаря этому вскоре же сделала быстрые шаги вперед, о чем красноречиво свидетельствует их история; для Нравственного специально богословия см. в особенности труды: *D. Chr. Ernst Luthard'ta*, *Geschichte der christlichen Ethik*, II *Geschichte der christlichen Ethik seit der Reformation*, Lpzg 1893; *f Dr. O. Gass'a*, *Geschichte der christlichen Ethik*, II, 1: *Sechszelntes und siebzehntes Jahrhundert*; *Die vorherrschend kirchliche Ethik* (Berlin 1886); II, 2: *Achtzehntes und neunzehntes Jahrhundert*; *Die philosophische und Die theologische Ethik* (Berl. 1887); *Dr. Theobald Ziegler'a*. *Geschichte der christlichen Ethik* (2 Aufl. Strassburg 1892). А так как Нравственное богословие в России развивалось под влиянием систем западноевропейских, то отсюда ясно, что успешный рост последних был не безразличен и для русских богословов (см. подробности в цитов. моей книге „Нрав. Богословие в России“...).

Проф. А. Бронзов

f

[Собственно *Callistus*, т. е. прекраснейший, по позднему произношению *Calistus*, и *Calixtus* впервые встречается лишь в XI в.: *Bunsen*, *Hippolytus* по-англ., I, 131 прим.].

С этой целью и теперь у католиков устраиваются так наз. „Кальвэры“, напр., в известном Лурде (на юге Франции), но есть они даже и в России: см. ниже — „Кальвария (виленская)“. *Н. Г.*

Идея этого сочинения та, что историческое христианство есть извращение истинного христианства.

„Драгонады» начались во Франции в 1680 году по мысли военного министра Лувуа. Состояли они в том, что королевские драгуны и др. солдаты размещались по домам протестантов. Хотя король Людовик XIV запретил производить при этом насилия, однако ближайшие начальники поручали солдатам причинять тем, у кого они будут расквартированы, всевозможнейшие неприятности, чтобы побудит их к отречению от реформатства. Солдаты, не исполнявшие этого поручения, подвергались побоям.

Камышом и тростником часто называют и ситовник (*Scirpus lacustris* Linn.) из семейства осоковых или ситниковых (Cyperaceae). См. *Маевский*, Флора средней России, стр. 480—481; *Страсбургер*, Учебник ботаники (2-ф изд., Москва 1904), стр. 526.

[Что до „блаженных“, то у православных это титуло прилагается собственно лишь к некоторым (католическим) святым западной церкви, чтимым издревле, но в частности теоретических воззрений не непререкаемых: таковы известные Августин и Иероним. Из «восточных» мужей именуется блаженным только Феодорит, епископ кирский, но почему и в каком точно смысле? — это не ясно по историческим данным и второе не может быть решено иначе, как догадкой, что тут просто компромисс непримиренных авторитетных суждений об этом великом церковном деятеле V века. *Н. Г.*

Об апокрифах см. † проф. *И. Я. Порфирьева*. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях (Казань 1872), О новозаветных лицах и событиях (Спб. 1890); проф. прот. *А. В. Смирнова*, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (Каз. 1899) и др. (см. *Апокрифы* в Энц. I, 927—936).

Подробные цитаты, подтверждающие нашу мысль, приведены в нашем „Общем введении», 59—74.

См. подробные сему доказательства и разбор иных мнений в нашем “Общем введении», 82—133, *Keil*, Einleitung. 497—505.

Подробно многочисленный примеры по сему вопросу из еврейской литературы приводится в сочинениях: *Fürst*, Kanon d. Alt. Testaments nach Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch, Lpg 1808; *Vogué*, Histoire de la Bible, Par. 1881, 1—91. Однако, у Prof. *J. Rondel Harris*, Fragments of Philo Judaeus, Cambridge 1886, p. 104 можно находить цитат из книги Иисуса, сына Сирахова, приводимый в качестве λόγιον (см. у Proff. *H. L. Strack* в „Theol. Literaturblatt 1899, 24, Sp. 275 и в Realencyclopadie 1X 3, 750; *E. Srhürer*, Geschichte desjudischen Volkes II 5, S. 310,18, а равно ср. у нас в книге „Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу» т. II, стр. 163, 330). Но разумеется, это обстоятельство еще не служит к несомненному подтверждению мысли *Moriz Friedlander*'а (Griechische Philosophie im Alten Testament: eine Einleitung in die Psalmen — und Weisheitsliteratur, Berlin 1904, S. 183), яко бы Филон не только знал эти писания, а даже прямо считал их каноническими. *Н. Г.*

См. у *Herzog*, *Realencyklopädie*, IX 3, 752: Здесь указывается и новая литература о „22-книжном каноне Флавия».

Cp. *Dittmar*, *Vetus Testamentum in Novo*, Götting. 1899.

Сперанский, Очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета: „Христ. Чит.» 1881 г., №№ 11—12.

Однако, касательно положения неканонических книг в Библии наряду с богодухновенными писаниями см. и наши замечания иного характера, напр., в «Христ. Чтении 1901 г. № 10, стр. 622—624 и ср. в книге «Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу» т. II, стр. 436; вопрос о них требует специального рассмотрения и церковно-авторитетного решения. — *Н. Г.*

Евсевий отличает от книг спорных книги „нелепые и нечестивые» (τὰ ἄτολα καὶ δυσσεβῆ), о которых ни один церковный писатель не упоминает. Это — Евангелие Петра, Фомы, Матфея и других; Деяния Андрея, Иоанна и иных Апостолов (3, 25:6—7).

[Этот латинский перечень был издан Моммсенем по рукописи X века № 12.266 одной библиотеки (Philippsi'a) в английском городке Cheltenham, почему у английских писателей называется еще Cheltenham catalogue, см. о нем у *Th. Zahn*, *Gesch. d. neutest. Kanons*, II, 1, 5. 113—156, а также см. у *Ero. Preuschen'a*, *Analecta*, p. 138—140. — *Н. Н. Г.*).

Такое количество правил принято в сборниках правил, начиная с Синтагмы в XIV титулов. У Иоанна же Схоластика усвоится этому собору только шесть правил. Седьмое правило, — полагают, — есть ни что иное, как извлечение из послания константинопольской церкви к Мартирию, епископу антиохийскому, писанного спустя 80 лет после настоящего собора. *Bevereg. t. II, p. 100—101, Annes.*

60-е правило образовалось из схолии к 59 правилу, перечисляющей книги В. и Н. Завета.

Прежде различали еще редакцию Доксопатра. Но исследования † проф. А. С. Павлова доказали неосновательность такого мнения. Единственная рукопись, содержащая в себе Синописис с именем Доксопатра, находится в Ватиканской библиотеке. Сравнение Синописиса этой рукописи, по описанию Монфокона, с Синописисом Аристина по одному из самых древних экземпляров его, находящемуся в московской Синодальной библиотеке № 237, показывает, что тот и другой сходны между собою во всех отношениях, а вся разница только в именах авторов. Отсюда естественно следует заключение, что в Ватиканской рукописи имя Доксопатра поставлено случайно. *Павлов, Заметка о греческих рукописях (Одесса 1874), стр. 20—28.*

Этот же взгляд церкви православной выражен в епископском обещании, произносимом пред хиротонию, в котором епископ обязывается пред церковию, под страхом лишения сана, хранить ненарушимо все каноны и уставы церковные, а также в святительском поучении новопоставленному иерею, где ему заповедуется следовать церковным правилам.

[См. о сем предмете солидное исследование *В. Н. Бенешевича*, Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 88г. К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви. Спб. 1905. – *Н. Н. Г.*].

О нем ср. у *М. Добронравова*, «Опыт исправления церковно-славянского текста в великом каноне» в журнале „Вера и Разум» за 1907 год. — *Ж. Н. Г.*

Разумеется существовавшее с 1824 г. в виде особого учреждения, Отделение духовных дел греко-российского исповедания. Существовавшее в то время в ведении обер-прокурора другое подобное же Отделение духовных дел греко-унитского исповедания не упоминается здесь вероятно потому, что в докладе ближайшим образом выясняется, в каком положении находилось заведывание делами собственно православного исповедания.

Довольно значительная разница отдельных цифр в этом штате сравнительно с цифрами штата 1839 г., превышающими первые, объясняется тем, что тогда расчет делался на ассигнации, а теперь на серебро.

Резкие суждения Караджича об Афанасии Стойковиче см. в письмах Вука Караджича к Лукиану Мушицкому от 9 марта и 16 апреля 1820 г. из Вены: — „Гласник» Сербского Ученого Дружества, т. 75.

Вук Караджич писал Фесслю в Грац 8 мая 1829 г., что Император Николай I назначил ему ежегодную пенсию во сто дукатов с 4 июня 1826 г. „во уважение засвидетельствования Мин. Нар. Просв. о пользе, приносимой сербской словесности»: см. „Archiv f. sl. Phil.» Ягича, т. 22 (за 1900 г.), стр. 633—634.

Провинциальные церкви делились на *tituli monores* и *tituli majores*; пресвитеры последних иногда позволяли титуловать себя кардиналами, очевидно, в подражание пресвитерам «титулов» «кардинальских» города Рима (*tituli cardinales*). Окончательное строгое запрещение для клириков провинциальных церквей украшать себя титулом кардинала последовало в булле папы Пия V от 1567 г. Кроме того, имеющий дело с историческими документами должен не упускать из вида другой случай несобственного употребления имени «кардинал», которое прилагалось иногда к епископам, временно причисленным к известному *cardo* по причине разорения или уничтожения их собственных диоцезов. В посланиях папы Григория великого еще упоминается 12 кардиналов-иподиаконов, которые, может быть, имели какие-либо полномочия от папы в известных провинциях.

В различные времена количество кардиналов не было одинаковым. Достаточно указать, что Констанцкий собор остановился на цифре 24, как достаточно определяющей число кардиналов; окончательное распоряжение сделано было в 1586 г. папою Сикстом V, который по аналогии с 70 старейшинами израильскими ([Числ. 2:17](#)) нашел всего более приличною в данном случае цифру 70. В число 70 кардиналов входят 6 подгородних епископов, 50 пресвитеров и 14 диаконов; но священная коллегия редко имела это количество своих членов. Установился такой порядок, что папа не публикует всех имен избранных им кандидатов на вакантные кардинальские места, а хранит их до поры до времени в своем уме (собственно, „в груди“, *in petto*).

Такой именно характер увещания носит послание к нашему Кариону Каменевича-Рвовского, о котором см. А. А. Титова, Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахрамееву, вып. II, (Москва 1892), стр. 239 (№ 451, л. 171) и которое напечатано там же в приложон. на стр. 40—52 под интересным заглавием: „Книга, глаголемая Божий град..., от смиренного иеродиакона Тимофея московского к *падшему* брату нашему, иеродиакону же, Кариону... в лето 7189, марта 18“.

Так полагает *С. Н. Брайловский* (Один из пестрых XVII ст., стр. 64), но его рецензент *С. Ф. Долгов* не согласен с ним („Отчет о 37-ом присуждении наград гр. Уварова», Спб. 1897, в „Записках Императорской Академии Наук по историко-филологическому отделению“, т. II, № 1, стр. 240—241).

С. И. Бранловский в своем сочинении (Один из пестрых XVII столетия, стр. 89) утверждает, что Карион Истомин 17 января 1697 г. был избран архимандритом Симонова монастыря, признавая Кариона Истомина за одно лицо с Карионом Заблонским. Но о необходимости отличать Кариона Истомина от других одноименных ему монахов, живших в то же время, см. ниже статьи: „Карион Заблонский, архимандрит Симонова монастыря“ и „Карион, архимандрит калужского Лаврентиева монастыря“.

О книгах, напечатанных во время службы Кариона Истомина на печатном дворе, см. *Брайловский*, стр. 39—59.

В одной из проповедей Карион убеждает не читать книг „еретических“ — люторских, кальвинских и римских (Сборн. Чуд. мон. № 99/301, л. 2—9) и не водить знакомства с „проклятыми еретиками по Кокуем» (№ 98/300, об. л. 76): а в Кукуе, цемецкой слободе, по свидетельству Гордона, часто пировал Петр I (*Браилов.*, стр. 249, прим. 2).

Полный перечень сочинений Кариона в хронологическом порядке см. у *Брайловского*, стр. XXXI-XXXVII [но в б-ке Чудова монастыря имеются еще неизвестные в библиографии сочинения Кариона Истомина].

Цифра, заключенная в скобах, показывает неправильный (вследствие недосмотра) счет листов в самой рукописи.

В последних двух отделах, а также в решении вопроса о времени пресуществления Св. Даров (в третьем отделе) сказывается католическое влияние. Это место из Карионова катехизиса о пресуществлении приведено у *Брайловского*, стр. 223; оно почти буквально заимствовано из „Хлеба Животного“ Сильвестра Медведева (см. *ibid.*, стр. 226). Вообще, сходство между отрывками катехизиса Кариона и „Хлебом Животным“ Сильвестра Медведева настолько близко, что может возникнуть вопрос, не являются ли отрывки катехизиса Кариона просто выписками из тетрадей Сильвестра Медведева, уничтоженных после его осуждения? (Рецензия на сочинение С. Брайловского у С. Долгова в „Отчете о 37-ом присуждении наград гр. Уварова», Спб. 1897, в „Записках Импер. Ак. Н. по Ист.-фил. Отдел.», т. II, № 1, отр. 249).

Собственно букварь написан в 1692 г.; но подлинник не сохранился, а дошла копия 1693 г. (Хранится в Библ. Моск. Гл. Архива Мин. Иностр. Дел, № 248/249).

Одно из этих изданий 1694 г. воспроизведено в конце прошлого века под следующим заглавием: *Д. Ровинский*. Букварь, изготовленный монахом Карионом Истоминым, для обучения царевича Алексея Петровича, в 1692 г. Гравирован Леонтием Буниным. Спб., 1891. Ц. 10 р. [Но есть издание 1692 года: 40 листов Букваря и 3 листа предисловия, гравировал *Леонтий Бунин* в Москве в 1692 году с своих рисунков. Большая редкость!].

С. Брайловский еще приписывает Кариону Истомину „Малую грамматику“ в Импер. Эрмит. № 89), снабженную авторскою подписью „иеромонах Карион Заулонский“ (или Заболонский; последнее слово написано неразборчиво), — считая, что Карион Истомин и Карион Заулонский одно лицо (Один из пестрых XVII стол., стр. 4, 300 и др.). *С. Долгов* же, различая этих двух Карионов (Отчет о 37-м присуждении наград гр. Уварова, стр. 236—237), конечно, сомневается в принадлежности Малой грамматики Кариону Истомину (*ibid.*, стр. 253).

В Сборн. Чуд. мон. № 291, л. 41—42 помещен еще взятый Карионом Истоминым с белорусской рукописи и исправленный им перевод сочинения блаж. Августина „о видении Бога“; но в сочинениях блаж. Августина нет соответствующего переведенному Карионом Истоминым.

См. также «Годичный акт в московской Духовной Академии 1-го октября 1889 г.», Москва 1889, стр. 13, прим. 10, где приведена «сказка» того Кариона, который учился в Киеве философии.

[В Комплутенской Библии значится здесь (не Кария, а) «Карида, а это, по Стефану Византийскому, был город во Фригии].

Подробнее о „епископах» в языческом мире см. *Bruers, Die Verfassung d. Kirche von ersten Jahrhunderten d. apostolisch Wirksamkeit an bis zum Jahre 175* (католич. произведение), Mainz 1904, 8. 360. 363.

Правда, в указанном месте «Учения 12-ти» наряду с епископом упоминается и диакон, но последующая история своим течением отторгла диаконат от епископата.

Ad. Harnack Die Quellen der apostolisch. Kirchenordn., S. 10.

Нам известно не мало поразительных примеров совершенной необразованности епископов (см. проф. *Ал. П. Лебедев*, *Духовенство древней церкви*, стр. 280). Правда, эти примеры относятся к III веку, но тем печальнее. конечно, было положение епископата в указанном отношении ранее, во II веке.

Интересно, что по известию историков даже в IV в. римские епископы не имели обычая проповедовать в церкви. *Cassiodori Historia tripart.*, lib. IX, cap. 38—39.

Сирийская дидаскалия очень определенно теперь указывает, в чем должно было выражаться «учительство» епископа в III в. *H. Achelis, Die Syrische Didascalia, Lpzg 1904, S. 15—17.*

„Они (пророки) — первосвященники наши». *Учение 12-ти XIII, 3.*

Gradus sacerdotii — cathedra doctoris (Ориген). Это и другие свидетельства указаны у *Harnack'a*, *Die Lehre der zwölf Apost.*, S. 155.

О кафедре пророка говорить *Ерм, Заповеди» XI, 1.*

Подробнее см. у проф. *Ал. П. Лебедева*, *Духовенство древней церкви*, 402—403.

В Пастырских посланиях почему-то нет речи и места для харизматических учителей, что в настоящем случае было бы для нас очень важно.

Св. Епифания «О ересях»: Ересь 75, гл. 4 (в русском переводе творений его, т. V). Правда, Епифаний — писатель IV века, не не стал бы он сочинять небылиц.

Canones ecclesiastico уже ясно помещают диакона ниже пресвитера. *Harnack*, *Die Quellen u. s. o.*, 8. 57.

Bruders, Die Verfassung der Kirche, S. 380. 382. 384.

Проф. Ал. П. Лебедев, Духовенство древней церкви, стр. 61—65.

См., впрочем, у проф. *Ал. П. Лебедева*, *Духовенство древней церкви*, стр. 158—170.

См. об этом у М. Г. в «Руководстве для сельских пастырей» 1907 г., № 88 (за 23-е сентября) стр. 73—82. и у проф. А. А. *Бронзова*. Декадентский бред в „Страннике“ 1907 г., № 10, стр. 366—386. — *Н. Н. Г.*

Мы держимся другого взгляда, что Иуда сподобился только вкусить Тела, но не приобщался искупительной Крови: см. «Христ. Чтение» 1897 г., № 5, стр. 812—813. — *Н. Н. Г.*

О старой см. „Энци». VII, 791—820.

Недостатки эти, состоявшие гл. обр. в дробности специализации, признавались и заявлялись, — как иерархами русскими, так и Академиями. Казанская сделала это дважды — при ревизии ее архиеп. Макарием в 1874 г. и по поводу запроса о желательных изменениях в уставе 1869 г. — в 1880 году.

С 1903 г. им же положено начало образованию второй стипендии, капитал для которой возрос до 736 р. 47 к.

Справедливо видят причину этого в том, что и по уставу 1881 г. является неопределенным положение питомцев миссионерского отделения и фактически высшее начальство далеко не всегда пользуется их специальными познаниями и призванием.

В связи с этим нужно отметить, что многие студенты в 1901/2 уч. году посещали в учительском институте пробные уроки старших воспитанников и вечерние разборы их.

В 1882 г. по ходатайству соловецкого архимандрита 31 рукопись возвращена в монастырь.