О ЦЕРКОВНОЙ ДИСЦИПЛИНѢ.

В. Кипарисова

Экстраординарнаго профессора Московской Духовной Академіи.

Сергіевъ Посадъ
Моск. губ.

2-я ТИПОГРАФІЯ А. И. СНЕГИРЕВОЙ.
1897.

Отдѣльные трактаты настоящаго изслѣдованія, до появленія ихъ въ одной книгѣ, печатаемы были въ журналѣ Богословскій Вѣстникъ 1896—1897 годовъ—въ совершенно тождественномъ видѣ, и въ Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцевъ—1884—1886 гг.—въ видѣ иномъ, болѣе соотвѣтствовавшемъ плану сочиненія, который авторомъ первоначально былъ принятъ.

35/
38

Печатать дозволяется. Іюля 12 дня 1897 года.
Ректоръ Академіи *Архимандритъ Лаврентій.*

СОДЕРЖАНІЕ.

		Стр.
I.	Ученіе вѣры и дисциплина въ ихъ взаимоотношеніяхъ	1— 93.
II.	Существо дисциплины и ея свойства	94—133.
III.	Вопросъ объ измѣняемости дисциплины . . .	134—222.
IV.	Мѣры и средства церковной дисциплины . . .	223—250.
V.	Отлученіе, его причины и истинный характеръ .	251—299.
VI.	Каноническія послѣдствія отлученія какъ церковно-дисциплинарнаго средства	300—346.

I. Ученіе вѣры и дисциплина въ ихъ взаимоотношеніяхъ.

Въ богословской наукѣ раздѣльно разсматриваются двѣ области: область вѣры и область дисциплины. „Ученіе вѣры“—съ одной стороны, а съ другой—предметы дисциплины, „установленія дисциплинарныя“: термины эти нерѣдко почти противополагаются одни другимъ, и во всякомъ случаѣ не отожествляются. И въ самомъ дѣлѣ — *вѣра* есть актъ внутренній, во внѣ показуемый только чрезъ исповѣданіе, подобно тому какъ состояніе мысли и чувства показуемо лишь чрезъ слово и дѣйствіе; *„ученіе* вѣры“, или ученіе о томъ, что воспринимается вѣрою, точно также составляетъ предметъ внутренней жизни и состоянія человѣка (твердость убѣжденія въ истинности ученія вѣры, или наоборотъ колебаніе въ вѣрѣ, ревность къ ученію вѣры, или равнодушіе къ этому ученію, правота или заблужденіе въ содержимой вѣрѣ и т. д.). Дисциплина же имѣетъ своимъ предметомъ область *дѣйствованій* христіанина, обусловливаются ли они требованіями христіанскаго нравственнаго закона, или вытекаютъ только изъ требованій церковнаго благоустройства. По этому не только старинное школьное богословіе запада (а вслѣдъ за нимъ и наше русское, въ эпоху его зависимости отъ западныхъ системъ), но и западная оффиціальная терминологія обозначали эти двѣ области—одну, какъ область того, quae credenda sunt, другую какъ область того, quae agedna sunt. Но такъ какъ носительница *содержанія вѣры*, иначе ученія вѣры, есть мысль человѣческая; то вслѣдствіе этого *область вѣры* справедливо будетъ назвать и *областью мысли*: ибо ученіе вѣры, будучи усвояемо сердцемъ, даруется христіанину въ тоже время и какъ „ученіе для уразумѣнія“, иначе—какъ ученіе для по-

знанія [1]). Въ самомъ священномъ Писаніи можно различать то, чему Писаніе научаетъ христіанина „касательно вѣры", и чему „касательно благочинія церковнаго и правилъ жизни" (Филаретъ) [2]). Эта раздѣльность ученія вѣры и дисциплины равно сохраняется и при поступательномъ, конечно въ извѣстномъ относительномъ смыслѣ, развитіи того и другаго начала въ исторической жизни церкви, развитіи, при которомъ ступени обоихъ порядковъ идутъ, такъ сказать, не совпадая одна съ другою, но лишь паралельно сопровождая одна другую [3]).—Возникаетъ ближайшій вопросъ: это раз-

---

[1]) „*Познаніе* истиннаго Бога и правая вѣра въ Него" есть первое условіе благоугожденія Богу (Прав. Катех.). Соотношеніе между познаніемъ, слѣдовательно, мыслительной дѣятельностью какъ первымъ моментомъ, и вѣрою, какъ моментомъ дальнѣйшимъ, условливаемымъ познаніемъ, и у древнихъ богослововъ представляется въ томъ же самомъ видѣ, какъ это можно понимать изъ указанной формулы Прав. Катихизиса. Вѣра — отъ слуха, по Апостолу. „*Слыша* божественныя Писанія, *вѣруемъ* ученію Св. Духа", говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ. „Не знающій истины не можетъ истинно вѣровать, ибо знаніе по природѣ предшествуетъ вѣрѣ". Блаженъ. Θеодоритъ, говоря о словахъ апостола Рим. X, 14—15, замѣчаетъ: „невозможно, чтобы увѣровалъ тотъ, кто не воспріялъ ученія". Вѣра имѣетъ нужду въ познаніи, какъ и познаніе въ вѣрѣ, и ни первая безъ втораго, ни обратно, не можетъ существовать (онъ же). Отсюда: *γνῶσις τῶν δογμάτων* и вѣра во Христа поставляется въ соотношеніе „съ познаніемъ евангелія" (Клим. Алек.) и „знаніе есть твердое и основательное показаніе того, что усвоено чрезъ вѣру" (онъ же).

[2]) Слово о преданіяхъ, Слова, изд. 1848, II, 55.

[3]) Митр. Макарій, Слова, 1891, 453—6, разсуждаетъ: „въ цѣлости и неизмѣнности соблюдаетъ православная церковь божественное ученіе(вѣры), но когда возникали искаженія въ вѣрѣ, пастыри церкви опредѣляли и излагали спорные догматы съ большею точностью и раздѣльностью, нежели какъ они были предлагаемы до того времени. Равнымъ образомъ, во всей цѣлости и неизмѣнности сохраняетъ православная церковь и богоучрежденныя священнодѣйствія. Но, по власти, отъ Бога данной, она никогда не сомнѣвалась болѣе и болѣе раскрывать и устроять это богослуженіе... Неизмѣнно сохраняетъ православная Церковь и данное ей отъ Бога устройство и управленіе. Но кому неизвѣстно, что предстоятели церкви составляли, на основаніи коренныхъ правилъ, новые каноны для руководства вѣрующихъ, что и доселѣ власть православной Церкви продолжаетъ давать новыя постановленія, примѣняя древніе законы къ новымъ потребностямъ?" Слѣдовательно Макарій различаетъ въ жизни церкви три начала: вѣра, богослуженіе и управленіе. Но очевидно, что два вторыя начала могутъ быть объединены въ одно — по общему признаку, имъ свойственному, именно: имъ принадлежатъ, какъ ихъ необходимое состав-

цѣленіе вѣры и дисциплины есть ли только произведеніе богословія, и при томъ богословія созданнаго подъ вліяніемъ какихъ либо вѣроисповѣдныхъ особенностей, или же это фактъ самыхъ основоположеній христіанской церковно-исторической жизни, независимый отъ результатовъ развитія богословскихъ умозрѣній и изслѣдованій?—Для рѣшенія этого вопроса, имѣющаго, какъ увидимъ въ послѣдствіи, далеко не одинъ чисто умозрительный интересъ, мы должны прежде всего обратиться къ историкодогматическимъ памятникамъ древности. Это будетъ—путь, прохожденіе котораго важно въ цѣляхъ настоящаго изслѣдованія.

Намъ нѣтъ надобности касаться вопроса о томъ, что́ есть вѣра какъ актъ внутренній. Относительно же *ученія вѣры* въ памятникахъ древности мы прежде всего встрѣчаемся съ фактомъ запрещенія „произносити или писати или слагати *иную вѣру*, кромѣ опредѣленныя отъ святыхъ отецъ въ Никеѣ-градѣ, со Святымъ Духомъ собравшихся“. (Вселен. Собор. IV, 7). Здѣсь подъ именемъ вѣры разумѣется конечно *символъ вѣры*, иначе сказать—всеобщеобязательная формормула, „опредѣленіе того какъ должно вѣровать“ (*ὅρος τῆς πίστεως; μάθημα, πῶς δεῖ πιστεύειν*). Смыслъ же этого запрещенія однако лишь тотъ, что въ церкви отвергнута возможность вѣроизложенія *иного*, т. е. противоположнаго, содержанія, — вѣроизложенія которое отрицаетъ то, что здѣсь утверждается и наоборотъ,—но никакъ не отвергнута потребность и возможность вѣроизложенія *въ дополненіе* къ данному или принятому церковію. „Чтобы не только утвердить вѣрующихъ въ православіи, но и предохранить отъ всякаго совращенія, Святая Церковь давала и даетъ имъ по временамъ, кромѣ постоянныхъ краткихъ образцовъ вѣры, составленныхъ соборами, и обстоятельнѣйшія изложенія вѣры, направляя эти послѣднія противъ ересей и расколовъ, и потому раскрывая нѣкоторыя истины съ новыхъ сторонъ, съ какихъ онѣ не были раскрываемы прежде“ [4])! Но и въ вопросахъ вѣры должно различать сторону богооткровенную, въ собственномъ смыслѣ и единственно догматическую, и сторону церковно-богословскую, составляющую предметъ и

ное начало, извѣстныя внѣшнія дѣйствія; вѣра же можетъ быть и сокровенной.

[4]) Макарій, ibid.

результатъ изысканій богослововъ въ области предметовъ Божественнаго откровенія. Въ этомъ отношеніи митрополитъ Платонъ разсуждалъ такимъ образомъ: „всякій христіанинъ долженъ вѣровать всему тому, что̀ намъ въ Словѣ Божіемъ открыто, и особливымъ нѣкоторымъ образомъ—всему тому, что намъ въ Евангеліи сообщено, потому что всего Священнаго Писанія намѣреніе и конецъ есть истинная вѣра въ Бога и Спасителя Нашего І. Христа, — а такая вѣра открывается въ Евангеліи". Руководствомъ въ познаніи и усвоеніи вѣрующими истинъ богооткровенныхъ служитъ Символъ вѣры. Это однако, по мысли Платона, не значитъ того, что все, что *не содержится* въ Символѣ, то не составляетъ ученія заслуживающаго вниманія христіанина и могущаго называться христіанскимъ: символъ есть только формула *необходимаго* для христіанина ученія, необходимаго, конечно, для спасенія. Но существуютъ еще предметы, ученіе о которыхъ для спасенія, какъ и вѣдѣніе этого ученія, не необходимо: совокупность этихъ предметовъ и образуетъ собою предметъ собственно богословія, которое есть произведеніе поощряемой, но не всегда авторизуемой церковью,— какъ это, наоборотъ, должно сказать о формулѣ ученія, заключеннаго въ символѣ,—дѣятельности богословствующихъ умовъ. Кромѣ того, въ вопросахъ собственно вѣры, по мысли того же нашего богослова, не должно быть упускаемо изъ виду различіе предметовъ по такому началу. Именно: „ученіе христіанскаго не могутъ всѣ догматы за равные почесться, но иные изъ догматовъ ученія (суть) и самые высшіе, и самые нужные, какъ разсужденіе о Св. Троицѣ, воплощеніе, оправданіе, призваніе языкъ и надежда о будущихъ, а иные суть и нисшіе и менѣе нужные, какъ напримѣръ, гдѣ будетъ адъ"? Высокіе и самонаинужные догматы составляютъ, по мысли Платона, необходимо всякому нужный образецъ (формулу) ученія, которое и заключено въ символѣ, а *совокупность* необходимыхъ ко спасенію догматовъ и догматовъ не необходимыхъ образуетъ то самое „богословіе, коему пространно и подробно учатъ въ школахъ" [5]), но которое не составляетъ необходимую сторону

---

[5]) Платона, Катех., соч. ч. VII. 40—41. Онъ же еще замѣчаетъ: „не всѣмъ людямъ надобно (т. е. надобно для спасенія), чтобы были богосло-

существованія самой церкви, ибо церковь не есть учрежденіе для знанія, а для вѣры и спасенія, и въ ней законно можетъ существовать какъ и достигать надлежащихъ цѣлей и тотъ, кто мало знаетъ, не ясно исповѣдуетъ, но право вѣруетъ и право живетъ. Мысль о необходимости различенія догматовъ съ этой точки зрѣнія поддерживалось и другими нашими богословами прошлаго столѣтія, равно и нынѣшняго. Въ извѣстной книгѣ „о должностяхъ пресвитеровъ“ читаемъ: „вѣра состоитъ во многихъ членахъ, изъ которыхъ одни суть главнѣйшіе, и такъ нужны ко спасенію, что *безъ знанія оныхъ спастися невозможно*. А другіе не столь нужно знать, особливо людямъ простымъ, яко относящіеся къ подробнѣйшему изъясненію первыхъ“. Примѣры тѣхъ и другихъ почти тождественны съ примѣрами, указанными у Платона [6]). Къ нашему вопросу не относится также разысканіе предѣловъ, въ которыхъ допустимо это стремленіе „къ подробнѣйшему изъясненію предметовъ вѣры“. Но во всякомъ случаѣ предѣлы эти справедливо намѣчены такъ: „само Божественное Откровеніе объ иныхъ предметахъ нашей вѣры сообщаетъ намъ большее познаніе, о другихъ меньшее — сообразно съ потребностію сего познанія для *спасенія* человѣческаго. Такъ же и Церковь и св. Отцы въ изложеніи вѣры не о всѣхъ догматахъ говорятъ одинаково пространно, но пространнѣе о тѣхъ, которые того требуютъ. Таково же должно быть и отношеніе богослова къ догматамъ вѣры“ [7]). Стремленіе же все одинаково выразумѣть есть излишество, существомъ вѣры для спасенія не требуемое. Отсюда и въ самомъ богословствованіи можно создать „лишніе вопросы“, по выраженію древняго богослова (св. Григорія). Это различіе *вѣры отъ*

вами“. Митрополитъ Филаретъ, какъ будто бы имѣя въ виду между прочимъ эту мысль Платона, говорилъ: „Церковь немногихъ удостоила имени богослововъ, однакожъ никому въ христіанствѣ не позволено быть вовсе не ученымъ и оставаться невѣждою“, разумѣется въ отношеніи предметовъ вѣры. Слов. I, 263. Слѣд. въ извѣстномъ смыслѣ надобно, чтобы всѣ христіане были и богословами: лучшее доказательство необходимости просвѣщенія, безъ котораго, что бы ни говорили, не возможно богословствованіе.

[6]) Книги § 17.

[7]) Филаретъ, Собран. отзывовъ и мнѣній, V. I. 353.

богословія, сверхъ того, обусловливаетъ возникновеніе такъ назыв. личныхъ мнѣній, вслѣдствіе чего, при разрѣшеніи вопровъ ученія вѣры должно быть обращаемо вниманіе и на то, имѣетъ ли извѣстная мысль дѣйствительно догматическое значеніе, или по своему происхожденію она есть лишь благочестивое умозрѣніе частнаго лица. По этому, въ свою очередь, по выраженію митрополита Филарета, „каждая богословская мысль должна быть принимаема только въ свойственной ей мѣрѣ силы", иначе сказать не должно быть принимаемо какъ нѣчто равнозначущее—строго вѣроисповѣдное положеніе и одно только домышленіе богословствующаго ума [8]).—Но то не многое, что до сихъ поръ было сказано, составляетъ собою однакоже главныя положенія, которыхъ ни въ какомъ случаѣ не должно упускать изъ виду при вопросѣ объ ученіи вѣры въ его отношеніяхъ къ общецерковной жизни и къ жизни индивидуальной, — и напомнивъ эти положенія, обратимся къ области историческихъ памятниковъ, заключающихъ въ себѣ данныя къ уясненію ближайшаго нашего вопроса, то есть, вопроса о томъ, составляетъ ли раздѣльность вѣры и дисциплины только произведеніе богословскихъ системъ, или же эта раздѣльность существуетъ не по человѣческимъ домышленіямъ и надобностямъ [9]).

---

[8]) О значеніи личнаго мнѣнія митроп. Филаретъ между прочимъ замѣчаетъ: „какая нужда воевать противъ мнѣній невраждебныхъ никакому догмату?" Письм. къ Алексію, № 26. По нашему мнѣнію, эти нѣсколько словъ знаменитаго богослова составляютъ собою наилучшимъ образомъ выраженное право на существованіе, кромѣ вѣры, еще и богословской науки, если она не враждуетъ *противъ догматовъ*.

[9]) При дальнѣйшемъ ходѣ рѣчи о различіи ученія вѣры и дисциплины мы не упускаемъ изъ виду, хотя нарочито сего и не касаемся, слѣдующаго обстоятельства: говоря, что область дисциплины составляется тѣмъ, quae agenda sunt, мы подразумѣваемъ, что, строго говоря, и въ самой этой послѣдней области есть двѣ стороны, существенно разнствующіяся: область церковной дисциплины въ тѣсномъ смыслѣ и область нравственной дисциплины, или дисциплины жизни христіанской въ обширномъ смыслѣ. Разность же между обѣими областями въ томъ, что дѣйствія одного и того же порядка имѣютъ не одинаковое значеніе для христіанина. Именно, между тѣмъ какъ акты церковной дисциплины спасительны для христіанина лишь какъ вспомогательное средство, содѣйствующее нравственной жизни въ собственномъ смыслѣ, и потому они цѣнны только какъ средство, и, въ особыхъ случаяхъ, какъ свидѣтельство подчиненія

Было бы трудно, конечно, исчерпать всѣ памятники богословской литературы, а также письменности канонической (оффиціальной), и указать здѣсь всѣ разнообразные случаи, въ которыхъ ясно разграничиваются эти двѣ области: вѣры и дисциплины. Поэтому мы попытаемся указать лишь наиболѣе характерныя свидѣтельства того, какъ въ древней церкви и въ древнемъ богословствованіи эти двѣ области понимались именно въ отношеніи *къ вопросу объ ихъ раздѣльности*. Естественно, что здѣсь прежде всего приходится обратиться къ родинѣ самого термина „дисциплины"—къ латинской церкви.

Раннѣйшій изъ латинскихъ памятниковъ, гдѣ встрѣчается употребленіе слова: disciplina и притомъ уже съ эпитетомъ: церковная (ecclesiastica), есть памятникъ, извѣстный подъ именемъ Мураторіева фрагмента. Фрагментъ этотъ, по своему происхожденію, признается почти современнымъ извѣстному „пастырю" Ермы, то есть, относится ко времени не позднѣе первой половины втораго столѣтія. Но судить о томъ, какое должно будетъ дать опредѣленіе понятію съ этимъ словомъ въ то время соединявшемуся, на основаніи отрывка будетъ трудно. Точно также, сколько ни желательно было

Церкви, причемъ значимость одного и того же акта можетъ измѣняться (напримѣръ, манихейскій постъ по презрѣнію творенія Божія и постъ какъ средство обузданія чувственности): дѣйствія нравственныя въ собственномъ смыслѣ, при какихъ бы условіяхъ они ни совершались (разумѣется, согласно съ требованіями дѣйствительно христіанской этики) составляютъ собою всегда положительное средство оправданія предъ Богомъ. Даруваніе насыщенія алчущему, напримѣръ, никогда не составитъ собою только условно хорошаго дѣйствія. Посему совершенно естественно, что въ самомъ ученіи христіанскомъ отъ догматовъ различается ученіе этическое. Ужъ изъ Оригена видно, что богословское умозрѣніе раздѣляло собственно догматику отъ догматической этики. Онъ полемизируетъ противъ Цельса, „укорявшаго нашу дисциплину нравственную" (ἠθικὸς τρόπος, disciplina morum) и „называвшаго наше ученіе (δόγμα, doctrina) безумнымъ" (Contr. Celsum, I, 4. 7). Златоустъ разсуждалъ: „видите ли полноту и совершенство молитвы (литургійной за оглашенныхъ), объемлющей и *догматы вѣры*, и *правила для жизни* человѣка? Ибо когда говоримъ о Евангеліи, объ одеждѣ нетлѣнія, о банѣ пакибытія: симъ воспоминаемъ о догмамахъ. Когда же говоримъ о Божественномъ разумѣ, цѣломудренномъ помыслѣ, и о прочемъ, о чемъ мы выше сказали, то симъ указываемъ *на жизнь*" и проч. (см. Толков. на 2 посл. къ Коринѳ. р. перев., 1843, стр. 57). Ср. митр. Филарета: „два вида спасительнаго ученія: догматы и заповѣди".

бы знать точный смыслъ употребленія этого термина въ словѣ Божіемъ, но отъ этого приходится отказаться, не упуская, конечно, изъ вниманія и того обстоятельства, что то или другое употребленіе было бы всетаки свидѣтельствомъ не оригинала Писанія, а свидѣтельствомъ пониманія позднѣйшаго переводчика: разумѣемъ Іеронимову Вульгату. По замѣчанію одного библіолога, можно наблюдать, что Іеронимова Вульгата одно и тоже слово еврейское Ветхаго Завѣта передаетъ различно, то словомъ: disciplina, то словомъ: doctrina, тогда какъ послѣднее въ языкѣ собственно латинскаго богословія, какъ сейчасъ увидимъ, употребляется почти синонимично съ вѣрою (fides) въ смыслѣ ученія вѣры. Такъ въ кн. Притчей по Вульгатѣ (гл. I. 2) disciplina отвѣчаетъ греческому *παιδία* и русскому: наставленіе. Но въ стихѣ седьмомъ той же главы выраженіе тождественное съ выраженіемъ стиха второго передается уже черезъ слово: doctrina (поэтому и русскій переводъ для передачи этого слова здѣсь употребляетъ тоже самое слово: „наставленіе“, которое употребляетъ и въ стихѣ второмъ). Въ стихѣ 29 disciplina отвѣчаетъ греческому *σοφία*. Въ главѣ VIII, 10 встрѣчается сочетаніе обоихъ выраженій doctrina и disciplina въ такомъ видѣ: accipite *disciplinam* meam; *doctrinam* magis, quam aurum eligete. (Русск. переводъ: пріимите *ученіе* мое; лучше *знаніе*, нежели золото) [10]). Но это, очевидно, не указываетъ еще на то, что̀ именно соединялось съ выраженіемъ дисциплина, какъ съ терминомъ *богословскаго языка*. Первый латинскій писатель, а онъ же есть и создатель, по крайней мѣрѣ латинскаго, богословскаго языка,— у котораго слово дисциплина употребляется устойчиво и

[10]) О словѣ: доктрина, которое теперь и въ богословіи не употребляется уже иначе, какъ въ примѣненіи къ ученію теоретическому, замѣтимъ, что въ Новомъ Завѣтѣ по Вульгатѣ оно служитъ для передачи греческаго *διδαχή*. Такъ Іоанн. VII, 16: „Мое ученіе“, греческое — *ἡ ἐμὴ διδαχή*, по Вульгатѣ: „mea doctrina. Сравн. также Евр. XIII, 9 „ученія чуждыя“ греч. *διδαχαὶ ξέναι*, doctrinae peregrinae. Тоже и у многихъ греческихъ церковныхъ писателей: doctrina отвѣчаетъ выраженію *διδαχή*, напримѣръ въ латинской версіи Ученія Двѣнадцати Апостоловъ, у Іустина мученика, Ѳеофила и другихъ. Примѣры—у *Свицера*, Thesaurus ecclesiasticus, *v. διδαχή*,— хотя, нужно прибавить, собственно у греческихъ отцовъ для соотвѣтствія латинскому doctrina употребляется и не одно это выраженіе, а также и *διδασκαλία*, *δίδαγμα* и др. См. тамъ же.

систематически, какъ неподлежащій недоразумѣніямъ терминъ, и почти не замѣняется въ однородныхъ случаяхъ терминами другими — есть Тертулліанъ. Относящіяся сюда сужденія Тертулліана и терминологія его представляются въ слѣдующихъ примѣрахъ, обращая вниманіе на которые мы должны замѣтить, что терминъ дисциплины у Тертулліана встрѣчается такъ часто, какъ едвали у кого изъ другихъ латинскихъ писателей, что конечно и понятно, если принять во вниманіе содержаніе его твореній. Говоря о еретикахъ въ знаменитомъ de praescriptionibus, Тертулліанъ отмѣчаетъ фактъ той близости, съ какою еретики обращаются съ языческими магами, астрологами, философами, и дѣлаетъ такое приложеніе изъ этого факта: уже, говоритъ онъ, „по поведенію еретиковъ можно судить о качествѣ ихъ вѣры, такъ какъ дисциплина *(вообще)* бываетъ показателемъ доктрины“ (doctrina index disciplinae est), т.-е. ученія теоретическаго. „Если еретики учатъ, что не должно бояться Бога: то для нихъ все становится позволительнымъ и все для нихъ разрѣшено. Ибо когда люди перестаютъ бояться Бога, какъ не тогда, когда у нихъ является увѣренность, что Онъ—не существуетъ? Нѣтъ Бога—значитъ нѣтъ истины; а нѣтъ истины, конечно, не нужна становится и дисциплина“ (ubi veritas nulla est, merito et talis disciplina est) [11]). Изъ приведенныхъ словъ видно, что

---

[11]) Доктрина, наоборотъ, у Тертулліана всегда употребляется для обозначенія вѣры (fides), въ смыслѣ ученія вѣры. Такъ, напримѣръ, ibid. cap. 20, онъ говоритъ, что апостолы „проповѣдывали народамъ одно и тоже ученіе (doctrinam) одной и той же вѣры (fidei)“. Здѣсь же употребляетъ выраженіе: „насажденіе вѣры и сѣмена ученія (doctrinae)“. Въ слѣдующей главѣ Тертулліанъ говоритъ: „всякое ученіе (doctrina), которое согласно съ ученіемъ апостольскихъ церквей, какъ разсадниковъ и первоисточниковъ вѣры (matribus et originalibus fidei) должно быть принимаемо за истину, всякое же другое ученіе (doctrina) должно быть принимаемо за ложное и остается показать: наше ученіе, (doctrina), правило коего мы представили, согласно ли съ преданіемъ апостольскимъ?“ и проч. Или въ томъ же сочиненіи Тертулліанъ доказываетъ, что апостольскими церквами должны быть признаваемы не только церкви основанныя апостолами, но даже и тѣ, которыя теперь основываются: и эти послѣднія, если онѣ пребываютъ въ одной и той же вѣрѣ (in eadem fide) не менѣе апостоличны по сродству доктрины съ апостольскою (pro consanguinitate doctrinae, cap. 23.). Тамъ же, наконецъ, терминомъ doctrina онъ обозначаетъ *ученіе*

подъ терминомъ *вѣры* Тертулліанъ разумѣетъ *ученіе вѣры*, и слѣдовательно въ этомъ смыслѣ приравниваетъ къ термину вѣры терминъ доктрины, какъ выражающій теоретическое ученіе о предметахъ христіанской вѣры. Понятіе же дисциплины у него совпадаетъ съ понятіемъ того, что называется *поведеніемъ*. Послѣднее съ особенною ясностію раскрывается въ его дальнѣйшихъ словахъ, въ которыхъ онъ пытается показать, каково соотношеніе между доктриной и дисциплиной. По мысли Тертулліана тамъ, гдѣ не учатъ (какъ учили Маркіониты): „Бога не должно бояться“, иначе—гдѣ есть ученіе о страхѣ Божіемъ: „тамъ мы встрѣчаемъ неуклонную исполнительность, бдительную заботу (о жизни), просвѣщенный выборъ *(что, кажется, противополагается еретической тенденціи безразличія), заслуженный почетъ (выше Тертулліанъ характеризуетъ безпорядокъ еретическихъ обществъ въ отношеніи къ іерархіи—de administratione verbi)*, благоговѣйное подчиненіе, скромность, церковное единеніе“, вотъ къ чему въ отношеніи къ дисциплинѣ ведетъ доктрина истинная! И наоборотъ доктрина ложная ведетъ къ ложной дисциплинѣ, какъ и разрушеніе доктрины ведетъ къ разрушенію дисциплины. Такъ въ трактатѣ о воскресеніи плоти Тертулліанъ говоритъ: „никто столько не живетъ по плоти, сколько тѣ, которые отрицаютъ воскресеніе плоти. Ибо отрицающіе наказаніе *(въ будущей жизни, наказаніе же подразумѣваетъ какъ свое условіе — воскресеніе плоти)* отвергаютъ и необходимость дисциплины жизни въ плоти“ (negantes poenam despiciunt et disciplinam) [12]). То соотношеніе, въ какое Тертулліанъ ставитъ вѣру и дисциплину въ особенности, явствуетъ изъ второй главы его сочиненія de monogamia. Установленіе единобрачія — разсуждаетъ Тертулліанъ, иначе запрещеніе второго брака — психики (извѣстно, что такимъ именемъ онъ называетъ всѣхъ немонтанистовъ) считаютъ ересью на томъ основаніи, что такая дисциплина есть будто бы *новость*, а новость—потому, что—есть нѣчто не указанное въ Откровеніи. Тертулліанъ же доказываетъ, что но-

---

ап. Павла и такой же терминъ прилагаетъ даже къ еретическимъ ученіямъ (genera doctrinarum adulterinarum).

[12]) De praescript. Cap. 43, Migne, Patrol. lat. II, p. 58.

вость здѣсь сама по себѣ не служитъ еще признакомъ еретичества, ибо этотъ вопросъ есть вопросъ не вѣры, но дисциплины. Для усовершенія нравственной жизни и дисциплины необходимы новыя откровенія Параклета (монтанистическая теорія), какъ они и дѣйствительно существуютъ. Но если существуютъ и нужны новыя откровенія для такой цѣли; то дѣйствованіе Параклета въ области дисциплины можетъ сопровождаться и законными нововведеніями, тогда какъ вѣра — соглашается и Тертулліанъ — дѣйствительно не терпитъ новшествъ, и въ ея область дѣйствіями Параклета таковыхъ не вносится [13]). „Психики, говоритъ Тертулліанъ [14]), усиливаются отвергнуть Параклета (т.-е. необходимость откровеній въ монтанистическомъ смыслѣ) болѣе всего потому, что считаютъ его установителемъ новой дисциплины (disciplinae novae institutor) [15]), для нихъ наиболѣе тяжелой. Но сначала посмотримъ: установилъ ли этимъ Параклетъ что-либо такое, что могло бы сочесться или новымъ по сравненію съ каѳолическимъ преданіемъ, или отяготительнымъ — по сравненію съ легкимъ игомъ Господа". И авторъ разсматриваетъ дисциплину моногаміи съ обѣихъ этихъ точекъ зрѣнія (вопросъ объ отяготительности моногаміи, впрочемъ, уже въ слѣдующей третьей главѣ), приходя въ результатѣ къ тому выводу, что моногамія не есть нѣчто абсолютно неизвѣстное въ церкви Божіей, какъ и не есть нѣчто составляющее иго для истинныхъ христіанъ. Но пусть будетъ, что моногамія есть дѣйствительная новость. „Психики упрекаютъ (монтанистовъ) *въ новости* (т.-е. въ дисциплинарныхъ нововведеніяхъ). Но вѣдь Господь,— говоритъ Тертулліанъ,—словами Своими у Іоанна XVI, 12 достаточно ясно предуказуетъ, что Духъ Утѣшитель будетъ установлять и то, что можетъ быть сочтено и новымъ, какъ никогда ранѣе не узаконенное, и въ какой-либо мѣрѣ можетъ быть сочтено и отяготительнымъ", а посему самому не обязательнымъ. Тертулліанъ предвидитъ, что на это могутъ сказать, что по такой аргументаціи, къ какой онъ обращается, Параклету можетъ быть приписано нѣчто но-

---

13) De resurrection. carnis, c. 2, ibid. 208.
14) *Поповъ*—Тертулліанъ, Кіевъ, 1881, стр. 108—10.
15) De monogam. C. 2, Migne, t. II, 931—2.

вое въ смыслѣ христіанству несвойственнаго, а равно и нѣчто отяготительное, и приписано даже въ томъ случаѣ, если то будетъ исходить отъ духа противленія, а не отъ Параклета! Никакъ, отвѣчаетъ Тертулліанъ. „Духъ противленія обнаруживаетъ себя непостоянствомъ въ ученіи, повреждая ранѣе всего *правило вѣры* (regula fidei), а чрезъ это повреждая и *порядокъ дисциплины*“ (ordo disciplinae), поелику, по мнѣнію Тертулліана, всегда за поврежденіемъ важнѣйшаго слѣдуетъ и поврежденіе менѣе важнаго, какъ и здѣсь—поврежденію дисциплины „предшествуетъ поврежденіе *вѣры, которая выше дисциплины* (fides prior est disciplina)“. Поэтому-то, продолжаетъ Тертулліанъ, „и еретикомъ человѣкъ сначала становится въ отношеніи *къ ученію о Богѣ* (*т.-е. догмы* въ собственномъ смыслѣ), а потомъ уже оказывается таковымъ же и относительно установленій (de instituto)“. „Параклетъ же, имѣющій научить многому изъ того, что Господь возвѣстилъ ему, согласно съ сказаннымъ, во-первыхъ, будетъ свидѣтельствовать о Самомъ Христѣ, а потомъ уже, имѣя доказательство своей истинности въ этомъ главномъ признакѣ (т. е. въ свидѣтельствѣ о Христѣ), *откроетъ и многое изъ того, что касается дисциплины* (quae sunt disciplinarum). Но однако это будетъ дисциплина не иного Христа, а Того, Который обѣщалъ послать Своего Духа“ [16]). Какъ увидимъ впослѣдствіи, мнѣніе о томъ, что вся церковная дисциплина создается и существуетъ на основѣ непосредственнаго руководства свыше, не раздѣлялось общецерковнымъ сознаніемъ: было признано, что въ области дисциплины церкви въ извѣстной мѣрѣ предоставлена и естественная свободная дѣятельность, независимая отъ непосредственнаго озаренія отъ Духа, что, въ свою очередь, имѣетъ своимъ слѣдствіемъ отрицаніе абсолютной неизмѣнности дисциплины, тогда какъ правило вѣры, по выраженію самого же Тертулліана, есть immobilis et irreformabilis. Должно впрочемъ прибавить, что и самъ Тертулліанъ въ другомъ мѣстѣ, хотя и нарушая требованіе послѣдовательности, признавалъ въ дѣлѣ обра-

---

[16]) *Kellner*, Tertull. Schriften, Köln, 1882, переводитъ здѣсь слово дисциплина словомъ: ученіе—Lehre,—вслѣдствіе, кажется, особой пунктуаціи текста имъ принятаго, по сравненію, напримѣръ, съ текстомъ Миня.

зованія дисциплины участіе натуральныхъ человѣческихъ силъ, и допускалъ *исправленіе* ея, слѣдовательно допускалъ и существованіе дисциплины внѣ откровеній Параклета. „Правило вѣры“—разсуждалъ Тертулліанъ—„дѣйствительно одно, и только оно одно и есть immobilis et irreformabilis, то есть (scilicet)“—поясняетъ Тертулліанъ—„правило вѣровать (credendi) въ единаго Бога всемогущаго, Творца міра“ и прочее. „Это пребываетъ неизмѣннымъ *закономъ вѣры;* но *прочее, что касается дисциплины* и поведенія (disciplinae et conversationis) допускаетъ новость исправленія, при содѣйствіи конечно (scilicet) и руководствованіи благодати Божіей“ [17]). Въ томъ же самомъ отношеніи, то есть въ отношеніи къ признанію особности началъ бытія вѣры и дисциплины въ церкви, очень ясно Тертулліанъ высказался и по поводу ученія маркіонитовъ. Маркіонитское ученіе о несогласіи между закономъ и Евангеліемъ (discordia evangelii cum lege) основывалось на томъ что будто бы иной есть Творецъ Завѣта Ветхаго и иной Евангелія (alius Deus evangelii, alius Deus legis, Lib. I, 19), иначе — иной есть Богъ іудейскій и Богъ христіанскій. Если бы апостолъ Павелъ,—утверждали маркіониты [18]),—проповѣдывалъ не объ иномъ Богѣ, а о томъ же Богѣ Завѣта Ветхаго: то почему же онъ, Павелъ, проповѣдывалъ отмѣненіе закона даннаго въ этомъ Завѣтѣ? По мысли маркіонитовъ этого не могло бы быть при тождествѣ Творца обоихъ завѣтовъ и въ томъ случаѣ, если бы Павелъ признавалъ это тождество. Но по мысли Тертулліана заблужденіе маркіонитовъ отъ того и происходитъ, что они не различаютъ *вѣры* Завѣта Ветхаго отъ *закона* этого завѣта, и апостолъ Павелъ, проповѣдуя о томъ, что ветхая мимоидоша, разумѣлъ законъ, а не вѣру,

---

17) Въ слѣдующей главѣ Тертулліанъ спрашиваетъ своихъ противниковъ: если моногамія не запрещена апостолами, то „почему тотъ же Духъ, *пребывающій* (съ Церковью) *для того, чтобы приводить дисциплину* ко всякой истинѣ (ad deducendam disciplinam in *omnem veritatem*: послѣднее, очевидно, у Тертулліана есть произвольное примѣненіе текста!) съ теченіемъ времени не могъ бы наложить большей узды и на похоть плоти“? То есть, почему, если и не узаконена моногамія въ Писаніи, ее не могла бы установить и сама Церковь, которую руководитъ тотъ же Духъ даже въ ея дѣятельности дисциплинарной.

18) De virgin. veland. c. 1.

и при томъ не потому, что законъ происходилъ отъ иного Бога, а потому, что онъ и по существу своему не предназначенъ былъ для абсолютнаго храненія, какъ имѣющій значеніе лишь средства для вѣры. „Вѣра въ Творца и въ Христа Его всегда неизмѣнно существовала (stabat), но образъ поведенія и дисциплины (conversatio et disciplina) были измѣняемы“. Этого, по Тертулліану, и не понималъ Маркіонъ, отрицая тождество вѣры Ветхаго Завѣта и Новаго на томъ только основаніи, что дисциплина древняя замѣнена дисциплиною новою, между тѣмъ какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ должно раздѣлять дисциплину и вѣру [19]). Эту ветхозавѣтную дисциплину Тертулліанъ называетъ или disciplina legis или disciplina legatis, а ту, такъ сказать, естественную идею, которая лежала въ основѣ этой древней дисциплины, характеризуетъ такимъ образомъ: „Богъ (въ Ветхомъ Завѣтѣ), опредѣляя самыя отношенія людей во внѣшней жизни и образъ поведенія въ домахъ ихъ и внѣ домовъ, снисшелъ даже до того, что далъ заповѣдь касательно чистоты сосудовъ“. Для чего? Это для того, чтобы „при существованіи во всемъ такой узаконенной дисциплины *(очевидно, — въ смыслѣ твердаго порядка жизни,* istis legatibus disciptinis occurrentibus ubique), человѣкъ ни на одинъ моментъ не былъ внѣ надзора Божія“ [20]). *Вѣра*, такимъ образомъ, и Ветхаго и Новаго Завѣта одна и таже; но дисциплина есть и „собственно христіанская“, отъ ветхозавѣтной отличная: disciplina propria christianorum, каковою собственно христіанскою дисциплиною Тертулліанъ называетъ, между прочимъ, и моногамію. Параллельно съ такимъ пониманіемъ значенія ветхозавѣтной дисциплины, подъ дисциплиною церкви новозавѣтной Тертулліанъ разумѣетъ все то, что отличаетъ существованіе христіанъ отъ нехристіанъ — въ совокупности всего быта и поведенія (conversatio), а не въ одной только религіозной доктринѣ. Повидимому, во время Тертулліана изъ отмѣненія Ветхозавѣт-

---

[19]) По мнѣнію Маркіона, только Апост. Павелъ правильно уразумѣлъ новую религію, а Маркіонъ въ своихъ воззрѣніяхъ слѣдуетъ только Павлу. Но Павелъ, будто бы, отвергнулъ всякое значеніе Ветхаго Завѣта въ смыслѣ приготовленія къ христіанству.

[20]) Advers. Marcion. I, c. 21. Migne, lat. II, 270.

ной дисциплины иные выводили заключеніе, что свобода во Христѣ не согласна съ ограниченіями, вносимыми установленіемъ дисциплины; иначе будто бы будетъ продолжать существованіе тотъ же Ветхозавѣтный законъ, отвергнутый уже Завѣтомъ Новымъ. Тертулліанъ на это соображеніе отвѣчалъ: законъ и пророки, конечно, до Іоанна, по слову Господа (Мѳ. XI, 13). Такъ. Но если на этомъ основаніи мы отвергли бы преступность блуда, признаннаго таковымъ и въ Законѣ Ветхомъ: то по истиннѣ раззорили бы тотъ законъ, который Христосъ пришелъ не раззорить, но исполнить. „Ибо отвергнуты, — говоритъ Тертулліанъ, — тягости закона до Іоанна, *иго дѣлъ закона, но не дисциплина* (operum juga reiecta sunt, non disciplinarum); и свобода во Христѣ (на которую ссылались) не причинила ущерба цѣломудрію“. И потому „пребываетъ совершенно неизмѣннымъ законъ благочестія, святости, человѣчности (humanitatis), истины, чистоты, состраданія, благожелательности, стыдливости“. Все подобное—ничуть не отмѣнено, и оно-то и составляетъ *дисциплину,* нужную для христіанина столько же, сколько она была нужна и для человѣка подзаконнаго; оно-то и составляетъ то различіе, которое, кромѣ вѣры, образуется между христіаниномъ и не-христіаниномъ. Въ 19 гл. de praescription. Тертулліанъ разсуждаетъ о принципахъ спора съ еретиками. Спорить съ еретиками, по его мысли, на основаніи писанія невозможно, ибо они то не принимаютъ всѣхъ писаній, то принимая, произвольно обращаются съ ними. Здѣсь побѣда или невозможна, или сомнительна. Поэтому „порядокъ вещей требуетъ, чтобы сначала было установлено то, кому принадлежитъ *самая вѣра* (ipsa fides)? Кому писанія? Кѣмъ, чрезъ кого, когда и кому предана была та *дисциплина,* по которой существуютъ христіане (disciplina, qua fiunt christiani)? Ибо, когда будетъ ясно, что истина свойственна *дисциплинѣ и вѣрѣ* (discipt. et fides) христіанъ; это ясно будетъ показывать и то, что намъ *(а не еретикамъ)* принадлежитъ подлинное писаніе и правильное изъясненіе его; здѣсь же будутъ и всѣ подлинно христіанскія преданія“ [21]). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ

---

[21]) Ibid. c. 19. Говоря также о Ветхозавѣтномъ Законѣ обрядовомъ (adv. Judeos, c. 2, Migne, II, 600) Тертулліанъ называетъ его дисципли-

Тертулліанъ явно дисциплину ставитъ не только параллельно вѣрѣ; но дѣлаетъ къ этому параллелизму нѣкоторыя аналогіи. Такъ онъ говоритъ: „единъ Богъ, едина вѣра, едина и дисциплина“ (una et disciplina)—въ развитіе той мысли, что какъ вѣрѣ несвойственна противорѣчивость, такъ этого не должно быть и въ дисциплинѣ: дисциплина должна быть согласована въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ, только тогда она бываетъ едина! [22]).

Можно сказать, такимъ образомъ, что у Тертулліана вопросы всей вообще практической жизни въ христіанствѣ носятъ терминъ дисциплины, будутъ ли эти вопросы относиться къ индивидуальной или общественной жизни, къ жизни чисто нравственной, или къ жизни соприкосновенной съ областью церковно-правовой. Отсюда происходитъ разнообразіе предметовъ и отношеній, къ которымъ Тертулліанъ прилагаетъ этотъ терминъ, такъ равно и разнообразіе сочетаній, въ которыя терминъ входитъ. Онъ говоритъ объ ordo disciplinae на вечеряхъ любви и о томъ, что—omnem disciplinam victus (cibus) aut occidit, aux vulnerat. Существуютъ по Тертулліану vanae seculi disciplinae, т. е. суетныя приличія міра, въ противоположность христіанской дисциплинѣ; существуетъ divina disciplina: „порокъ отвлекаетъ людей отъ божественной дисциплины“, т. е. отъ правилъ христіанской морали. Встрѣчается не только дисциплина какъ синонимъ conversationis, но и сочетаніе: disciplina et conversatio — для обозначенія всевозможныхъ общеній внѣшней жизни [23]). Есть у Тертулліана не только „дисциплина мо-

---

ною: „что удивительнаго, если умножаетъ дисциплину (т. е. количество узаконеній) Тотъ, Кто установилъ ее?“.

[22]) Переводчики (*Kellner*, II, 18; ср. также *Buchon*, Paris, 1838, и русскій переводчикъ СПБ. 1849) склонны передавать слово: *disciplina* (qua fiunt) чрезъ *доктрина*, *ученіе*, и слѣдовательно склонны считать, что терминъ дисциплины Тертулліанъ употребляетъ какъ *синонимъ* къ доктриною, вѣрою, ученіемъ вѣры. Но тогда будетъ неясно, какой же смыслъ имѣло выраженіе Тертулліана: veritas *et* disciplinae, *et* fidei christinae, т. е. смыслъ сочетанія обоихъ этихъ словъ, и при томъ сочетанія раздѣлительнаго, не говоря уже о томъ, что дисциплинѣ, очевидно, отвѣчаетъ указаніе на „истину преданій“.

[23]) Тертулліанъ свои доказательства непозволительности второбрачія основываетъ на томъ, между прочимъ, соображеніи, что если второбрачіе запрещено для священника, то это уже eo ipso заключаетъ въ себѣ за-

погаміи", „дисциплина покрывала", но и „дисциплина молитвы" (disciplina orandi) и дисциплина священства" [24]): вообще есть дисциплина, какъ въ маломъ, такъ и въ великомъ. Перечисляя рядъ чисто литургическихъ актовъ и обычаевъ, какъ-то: молитва за усопшихъ, непреклоненіе колѣнъ въ день воскресный, празднованіе дней мучениковъ, Тертулліанъ называетъ все это дисциплиной, и при этомъ замѣчаетъ: „если на эти и иныя подобнаго рода дисциплины (harum et aliarum ejusmodi disciplinarum), потребуешь закона, даннаго въ Писаніи; то не найдешь тамъ никакого на это закона" [25]). Но при этомъ разнообразіи въ употребленіи термина у Тертулліана всегда явственно слѣдующее: если res fidei есть то, quae creditur, откуда и его понятія о regula fidei, т. е. о символѣ, какъ о такой нормѣ, qua creditur (de prescript. 13): то свойствомъ дисциплины является observatio, иначе—дисциплина есть то, quae conservantur, или какъ въ иныхъ мѣстахъ Тертулліанъ употребляетъ, quae conservanda sunt. Disciplina velaminis, напримѣръ, по Тертулліану, не составляетъ съ какой-либо стороны вопроса вѣры, а составляетъ вопросъ соблюденія или несоблюденія,—соблюденія, въ которомъ и должно быть изслѣдуемо ratio observationis, а это послѣднее ratio въ свою очередь можетъ составлять предметъ только предположенія или несомнѣннаго знанія,—какъ и наоборотъ здѣсь можетъ быть и ratio отверженія. Поэтому, назвавъ „дисциплинами" указанные предметы, нѣсколько ниже тѣ же самые предметы Тертулліанъ называетъ „христіанскими соблюденіями" (christianae observat iones).—Такимъ образомъ, Тертулліанъ, можно сказать, почти создалъ терминъ дисциплины и употребленіе

прещеніе второбрачія и мірянину, на отсутствіе каковаго запрещенія въ Писаніи, повидимому, указывали, не оспаривая существованія запрещенія для священника. Ибо, по Тертулліану, не можетъ быть двухъ разныхъ дисциплинъ въ отношеніи къ одному и тому же предмету, такъ какъ въ той или другой дисциплинѣ выражается оцѣнка предмета, которая, если претендуетъ на правильность, всегда должна быть одинакова, или сама себѣ равна.

[24]) De jejuniis, c. 6. ad uxorem, I, 5. de testim. anim. 2.

[25]) По Тертулліану различается: jus sacerdotis и disciplina sacerdotis. „Если ты имѣешь право священства, нужно, чтобы ты имѣлъ еще и дисциплину священства". Нарушеніемъ дисциплины священства онъ и считаетъ второбрачіе въ священствѣ.

этого термина въ тертуллiановскомъ смыслѣ составило потомъ достояніе богословской науки всѣхъ временъ. Но этотъ смыслъ во всякомъ случаѣ будетъ тотъ, что область дисциплины христiанской и область доктрины—не совпадаютъ одна съ другою [26]), и этимъ мы пока удовольствуемся.

Съ такимъ же понятіемъ о дисциплинѣ мы встрѣчаемся и у другого древняго богослова, для котораго терминъ дисциплины былъ также природнымъ: разумѣемъ св. Кипріана. По за-

---

[26]) De coron. milit. c. 4, Migne, II, 80.

[27]) Что именемъ *доктрины* Тертулліанъ никогда не обозначалъ область дисциплины, это несомнѣнно. Но есть нѣсколько случаевъ, гдѣ подъ именемъ дисциплины у него разумѣется повидимому и доктринальная сторона. Такъ въ praescript. C. 6. Тертулліанъ разсуждаетъ: „намъ не только не позволительно вводить что-либо по своему произволу, но непозволительно принимать и то, что произвольно вводится другими. И сами апостолы лишь вѣрно возвѣщали народамъ принятое ими отъ Христа *ученіе* (disciplinam)“, и Тертулліанъ ссылается на слова Апостола о запрещеніи принимать иное благовѣствованіе. Точно также выраженіе его, ibid. c. 35: nostra disciplina, очевидно, лучше можетъ быть передано: наше *ученіе*, такъ какъ слова эти служатъ началомъ разсужденій о томъ, что именно должно служить признакомъ *истинности ученія* церкви и ложности ученія еретическаго. „Если,—говоритъ Тертулліанъ,— еретики отрицаютъ истинность нашего ученія (nostrae disciplinae), они должны доказать это такъ же, какъ и мы доказали относительно ихъ ученія, и пусть они также покажутъ, гдѣ должно искать *истины*, такъ какъ у нихъ ея нѣтъ“; по Тертулліану же критеріемъ истинности ученія должно признавать преемственность его отъ апостоловъ (ibid. c. 36). Но относительно этихъ случаевъ, указующихъ какъ будто на нѣкоторую сбивчивость въ богословской терминологіи этого писателя. замѣтимъ: а) весьма ясно, что если мы подставили слово: doctrina вмѣсто disciplina, то смыслъ приведенныхъ мѣстъ ничуть не измѣняется; б). Въ аналогическихъ мѣстахъ, даже въ началѣ той же главы de praescript. 6, для обозначенія понятія *ученія* Тертулліанъ употребляетъ терминъ *доктрины*. Онъ говоритъ, что апостолъ въ посланіи къ Титу учитъ: избѣгать развращенныхъ *ученій* (adulterinae doctrinae), называя эти ученія ересью. „Ересь же,—говоритъ Тертулліанъ,—значитъ выборъ, къ которому кто-либо прибѣгаетъ при установленіи (этихъ развращенныхъ ученій) или при слѣдованіи имъ“. А далѣе онъ сейчасъ и говоритъ то самое, что нами приведено о запрещеніи вводить что-либо по выбору или произволу, но только вмѣсто термина: доктрина употребляетъ уже: дисциплина, хотя рѣчь идетъ объ одномъ и томъ же предметѣ: о томъ, какъ должно обращаться съ ученіемъ. Аналогическія мѣста, гдѣ для обозначенія понятія: ученія апостольскаго употребляется терминъ доктрины, а не дисциплины, указаны нами выше: это de praescript. c. 20. 23.— Отсюда является предположеніе: эта подстановка вмѣсто одного термина другого не есть ли простая ошибка кодексовъ?

мѣчанію комментаторовъ терминъ дисциплины въ писаніяхъ Кипріана также чрезвычайно употребителенъ [28]), какъ это мы должны были замѣтить о Тертулліанѣ. Но если у Тертулліана выраженіе дисциплина часто сопровождается опредѣленіемъ *христіанская;* то у Кипріана почти постоянно дисциплина именуется *церковною,* disciplina ecclesiastica, чрезъ что еще явственнѣе, чѣмъ у Тертулліана, указывается характерное свойство вопросовъ дисциплины:—это то, что они относятся преимущественно *къ церкви* какъ къ обществу видимому, къ устроенію ея, ко внѣшней сторонѣ ея жизни, вообще—къ области видимости въ религіи, ибо церковь, конечно, есть прежде всего видимое общество вѣрующихъ, и такимъ образомъ употребительное выраженіе новой богословской науки у Кипріана имѣетъ свой прототипъ не только по одной идеѣ, какъ это у Тертулліана, но и по буквальному сочетанію выражающихъ идею словъ. Указанія на образъ воззрѣній Кипріана по изслѣдуемому вопросу встрѣчаются прежде всего въ его письмѣ къ Антоніану о падшихъ. Способъ или образъ своихъ дѣйствій въ отношеніи къ падшимъ Кипріанъ называетъ дисциплиною и свидѣтельствуетъ, что въ своихъ дѣйствіяхъ онъ не отступаетъ отъ первоначальной дисциплины (discipl. prior). За тѣмъ—перемѣну образа жизни порочнаго, но раскаявшаго сына (что онъ береть собственно какъ сравненіе) онъ называетъ „обращеніемъ къ дисциплинѣ“; и слѣдовательно понятію дисциплины Кипріанъ противополагаетъ состояніе не дисциплинированности въ смыслѣ нравственной распущенности. Сейчасъ указанный примѣръ употребленія этого термина (въ примѣненіи къ раскаянію) указываетъ на однородность съ воззрѣніями Тертулліана (ср. Тертулліана disciplina modestiae et verecundiae). Какъ нѣчто уже иное, чѣмъ дисциплина, у Кипріана трактуется вѣра (fides, доктрина же, какъ въ извѣстномъ смыслѣ, тождественный съ вѣрою терминъ, у Кипріана сравнительно съ Тертулліаномъ употребляется мало). По ученію Кипріана въ отношеніи къ дисциплинѣ „каждый епископъ можетъ располагать своими дѣйствіями, имѣя дать отчетъ Богу въ томъ, почему онъ такъ дѣйствуетъ“. Совсѣмъ иначе въ отношеніи къ вѣрѣ: здѣсь отъ епископа

---

[28]) Opp. edit. Pamelii, 1616, p. 233.

требуется сохраненіе неповрежденности вѣры (in fide integritas), а не распоряженіе вѣрою, какъ это по теоріи Кипріана епископъ, говоря, конечно, относительно, имѣлъ право въ отношеніи къ дисциплинѣ. Отношеніе между дисциплиною и вѣрою по Кипріану: сообразность первой съ послѣднею, что подразумѣвалось и Тертулліаномъ (сравн. выше его: una fides una et disciptina [29]). Во многихъ случаяхъ Кипріанъ говоритъ о дисциплинѣ не какъ объ одномъ какомъ-нибудь родѣ постановленій, но какъ о всей совокупности уставовъ Церкви. Такъ Кипріанъ, по его выраженію, желаетъ дать Квирину „нѣкоторыя главы, относящіеся къ религіозной дисциплинѣ нашего исповѣданія“ (ad retigiosam sectae nostrae disciptinam pertinentia) (сравн. Тертулліана: discipl. religionis),—дабы ему *можно жить* не contra disciptinam, а сообразно съ дисциплиною [30]). Вмѣшательство такъ называемыхъ исповѣдниковъ въ вопросъ объ отношеніи къ падшимъ, Киприннъ считаетъ нарушеніемъ *дисциплины;* и потому выражаетъ желаніе, чтобы всякій исповѣдникъ соображалъ свои дѣйствія съ требованіями дисциплины, обязующей къ скромности sit in acto suo cum disciplina modestus) [31]). Или еще примѣръ: іудеи съ теченіемъ временъ утратили благоволеніе Божіе: это именно тогда, когда стали пренебрегать божественными заповѣдями (divina praecepta), и въ этомъ состояніи Кипріанъ называетъ ихъ — indisciplinati, слово трудно передаваемое безъ помощи того же слова дисциплина [32]), но слово употреблявшееся уже и Тертуліаномъ и впослѣдствіи блаж. Августиномъ. И христіанамъ „должно соблюдать дисциплину Божію (заключенную) въ церковныхъ постановленіяхъ“ [33]). Примѣры тѣхъ предметовъ, кои подлежатъ и должны подлежать въ церкви дисциплинированію (sint cum disciplina) Кипріанъ, какъ и Тертулліанъ, даетъ намъ какъ изъ области общественно-христіанскаго и даже изъ области частнаго быта. Такъ о молитвѣ: „у молящихся рѣчь и мо-

---

[29]) Opp. edit. Migne, III. 764. 787. 789. 793.

[30]) Opp. edit. Pamelii p. 368. 385, гдѣ дается совѣтъ: „удаляться тѣхъ, кои живутъ противъ дисциплины“.

[31]) ibid. p. 259, рус. пер. ч. II. 187.

[32]) ibid. p. 289.

[33]) ibid. 385.

леніе да будетъ“ — не какъ кому вздумается, но cum disciplina, соединена съ „памятованіемъ о скромности и дисциплинѣ“, т. е. какъ справедливо здѣсь переводятъ: съ благочиніемъ [34]). И такъ какъ во времена Кипріана литургическія формы, конечно, получили уже большую опредѣленность и устойчивость, чѣмъ во времена Тертулліана, то тертулліановское выраженіе: disciplina orandi у Кипріана явно уже замѣняется выраженіе traditio orandi, въ основѣ каковаго преданія полагается образъ моленія Самого Господа, которое есть „законъ молитвы“ (lex orandi) и слѣдовательно, законъ христіанской молитвенной дисциплины. Въ область вопросовъ дисциплины Кипріанъ вводитъ вопросъ о томъ, можно ли „иначе молиться, чѣмъ самъ Господь научилъ“, при чемъ въ свою очередь естественно возникалъ вопросъ и о томъ, въ чемъ должно полагать уклоненіе отъ закона молитвы, такъ какъ, вѣдь, по замѣчанію Кипріана, „Господь есть слушатель не звуковъ молитвы, но сердецъ“. Съ своей стороны Кипріанъ утверждаетъ, что „говорить иную молитву словами непозволенными“ есть признакъ церковнаго сепаратизма, разрушающаго дисциплину, и потому осуждаемаго имъ. Вопросъ въ послѣдней его частности, какъ онъ понимается Кипріаномъ, не можетъ быть разсмотрѣнъ теперь, ибо вопросъ этотъ иначе можно формулировать такъ: о предѣлахъ, которые христіанинъ, въ свободѣ молитвеннаго слововыраженія, обязуется не нарушать,—а въ этомъ и сущность всего весьма сложнаго вопроса молитвенной дисциплины. Тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что когда Кипріанъ выражаетъ желаніе — въ образѣ моленія Господа отыскать обязательный законъ молитвы, иначе дисциплину молитвы, какую имѣетъ установить или должна бы установить церковь для своихъ членовъ; то тѣмъ самымъ онъ дастъ указаніе на важный принципъ церковной дисциплины, впослѣдствіи имѣвшій широкое примѣненіе [35]). Какъ

---

[34]) ibid. 264; русск. перев. II, 194.

[35]) „Изъ закона молитвы да уразумѣетъ всякій, какова должна быть молитва“, ibid. p. 269, p. пер. 206. И если посмотрѣть на то, какіе законы, или какъ, примѣнительно къ современному богословскому языку, должно бы выразиться, дисциплинарныя требованія дѣйствительно отсюда выводитъ Кипріанъ; то нельзя будетъ не согласиться, что всѣ эти „законы“ были именно тѣми требованіями по отношенію къ молитвѣ, какія впослѣд-

на примѣръ примѣненія и употребленія Кипріаномъ понятія дисциплины въ области литургической можно указать на его выраженіе по поводу того, что „въ нѣкоторыхъ мѣстахъ вошло въ обыкновеніе приносить въ чашѣ Господней воду“ безъ вина. Это—говоритъ Кипріанъ—„вопреки евангельской и апостольской дисциплины (contra disciplin. evangel. eix apostol) [36]). Въ частномъ христіанскомъ быту Кипріанъ считаетъ требованіями дисциплины такіе предметы: не брить бороду, вставать на ноги, когда идетъ пресвитеръ; та или другая одежда женщинъ—также есть вопросъ дисциплины. Его разсужденія о послѣднемъ предметѣ замѣчательны въ томъ отношеніи, что изъ нихъ явствуетъ, что вопросъ *о предѣлахъ* дисциплинирующей дѣятельности церкви (limites disciplinae),— терминъ, впрочемъ пока безъ особеннаго значенія, встрѣчающійся уже у Тертулліана,—во времена Кипріана уже возникалъ по тому поводу, что церковь съ своей стороны обнаруживала стремленіе вводить въ область своего вѣдѣнія большее количество сторонъ жизни, а иные изъ числа членовъ ея, наоборотъ, стремились возможно большее количествъ сторонъ жизни считать безразличными и потому вѣдѣнію церкви неподлежащими: иначе — явился вопросъ о свободной и несвободной сферѣ во внѣшней жизни человѣка, сдѣлавшагося христіаниномъ. Это именно и обнаружилось на вопросѣ объ одеждѣ женщинъ во времена Кипріана, какъ на вопросѣ объ одеждѣ мужчинъ впослѣдствіи— во времена собора Гангрскаго. Кипріанъ въ качествѣ выразителей мнѣній церкви, а не мнѣній его личныхъ, доказываетъ, что истинно церковнымъ принципомъ дисциплины *на основаніи самого священнаго писанія*, должно

ствіи канонически установлялись церковью. Напримѣръ, чтобы „молитва не была совершаема врозь и частно (privatim et sigillatim),—наоборотъ, чтобы была совершаема въ узаконенныя времена (legitima tempora), была publica et communis, pro toto populo и пр. И чѣмъ далѣе, тѣмъ подробнѣе требованія эти дѣйствительно развивались на соборахъ, какъ это увидимъ впослѣдствіи.

[36]) Migne, t. IV. 373. Можно конечно здѣсь слово дисциплина перевести (какъ это и есть въ русскомъ изданіи Твор. II, 344) словомъ: ученіе. Но конечно ясно, что здѣсь ученіе будетъ значитъ совсѣмъ не то, что значитъ Тертулліановская doctrina, а ближе всего то именно, что у самого же Кипріана выражается понятіемъ: установленія, institutio,—какъ объ этомъ впослѣдствіи выражались даже и соборы.

быть признано: не стремленіе ограничивать область, подлежащую дисциплинированію со стороны церкви, а стремленіе распространить эту область. „Если въ Священномъ Писаніи, — разсуждаетъ Кипріянъ, — часто и повсюду предписывается дисциплина, и если соблюденіе установленнаго есть какъ бы основаніе религіи и вѣры: то чего наиболѣе прилично намъ желать, и чего держаться, какъ не того, что бы стоять твердо противъ искушеній и смущеній міра и достигнуть даровъ Божіихъ чрезъ соблюденіе божественныхъ заповѣдей". Въ отношеніи къ тому частному вопросу, о которомъ Кипріанъ ведетъ здѣсь рѣчь, т. е. къ вопросу объ одеждѣ, онъ ссылается на апостола Павла, который установлялъ же порядки и въ этой незначительной области, вслѣдствіе своей незначительности повидимому подлежащей абсолютной свободѣ. Поэтому Кипріанъ считаетъ, что даже и здѣсь христіане должны быть руководимы „церковной дисциплиной въ ея божественной строгости" (ad ecclesiaticam disciplinam religiosa observatione moderandae) [37]. Кромѣ того понятія объ отношеніи дисциплины и вѣры, о которомъ мы уже замѣчали, у Кипріана встрѣчается также мысль, что отношеніе первого ко второй есть во всякомъ случаѣ служебное, каково бываетъ отношеніе *средства* сохраненія — дисциплина — къ *предмету* сохраненія — вѣра [38].

Изъ другихъ памятниковъ латинской письменности времени Кипріана, въ качествѣ памятника, гдѣ встрѣчается болѣе или менѣе опредѣленное понятіе о дисциплинѣ въ ея отличіи отъ вѣры, можно указать письмо римскаго клира къ тому же Кипріану и по поводу того же вопроса о падшихъ. Кипріанъ именуется здѣсь поборникомъ „евангельской ди-

---

37) Migne, t. IV. 441. 444. Ср. рус. пер. II, 125. 130.

38) *Disciplina*—custos spei, retinaculum *fidei*, dux salutaris itineris.—*Doctrinae* alienae—ученія чуждыя, ibid. 258 — обозначаетъ тоже, что у Тертулліана disciplina extranea (ср. выше примѣч. относительно случаевъ замѣны у Тертулліана doctrina выраженіемъ: disciplina). — Въ письмѣ къ Цецилію, Migne, IV, 386, Кипріанъ, обличая уклоненіе въ совершеніи таинства евхаристіи такъ наз. акваріями, говоритъ, что „если точно не соблюдается то, что предписано" въ отношеніи къ образу совершенія таинства; то въ такомъ случаѣ „совершенно ниспровергается *всякая дисциплина* (omnis disciplina, р. пер. стр. 348: *весь уставъ*) религіи и истины" (р.пер.: *вѣры и истины*, очевидно употребляетъ вѣру въ смыслѣ религіи съ ея внѣшней стороны).

сциплины", но не вѣры, какъ должно было бы выразиться, если бы въ умахъ писавшихъ не было яснаго сознанія раздѣльности обѣихъ областей. По мысли писавшихъ, дисциплиною достигается „благополучіе церкви" (salus ecclesiastica)—терминъ впослѣдствіи въ канонической области имѣвшій частое употребленіе и обыкновенно поставляемый реальною цѣлію всей дисциплины, въ противоположность теоріи, усматривавшей въ дисциплинѣ только средство, такъ сказать, эстетическаго благообразія; дисциплина—кормило (gubernaculum) церкви во время бури. „Ясно, разсуждали римскіе клирики, что содѣйствовать благополучію церкви можно не иначе, какъ всегдашнимъ охраненіемъ основы самой дисциплины, какъ бы нѣкоего спасительнаго кормила во время бури". О римскихъ исповѣдникахъ клиръ свидѣтельствуетъ, что они не только сохранили свою вѣру при опасности потерять ее, что составляетъ индивидуальную заслугу; но что они вмѣстѣ съ тѣмъ „показали примѣръ строгой евангельской дисциплины, отвергнувъ незаконныя просьбы... Если бы они сего не сдѣлали; то разрушенная теперь евангельская дисциплина не легко могла бы быть возстановлена" [39]).

Какъ на примѣръ того же словоупотребленія въ отношеніи къ разсматриваемому предмету у латинскихъ писателей патристическаго періода можно указать еще на Викторина, епископа Пиктавійскаго (+304), на словоупотребленіе въ канонахъ собора Эльвирскаго 303—306 г. и на бл. Августина. Викторинъ употребляетъ этотъ терминъ, говоря о Моисеѣ, который „строгостью закона возвратилъ іудеевъ къ дисциплинѣ" (ср. мысль—Кипріана объ іудеяхъ); а соборъ Эльвирскій высказываетъ общее требованіе о томъ, чтобы въ церквахъ запада „ничего не было противъ дисциплины (contra disciplinam) [40]). Но по своей опредѣленности осо-

---

[39]) Migne, IV, 311. Рѣчь идетъ объ обнаружившемся въ другихъ мѣстахъ злоупотребленіи записками, которыя давались исповѣдниками падшимъ во время гоненія. Римскіе же исповѣдники этого не дѣлали.

[40]) *Routh.*, Reliq. Sacrae, vol. III, 237. Собора Эльвирскаго, пр. 5.— Іеронимъ, писавшій, какъ извѣстно, на латинскомъ языкѣ, замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ, что „Иринеемъ (Ліонскимъ) написано сочиненіе о дисциплинѣ". Что это за сочиненіе—остается неизвѣстнымъ, хотя между сочиненіями Иринея и имѣются отрывки, изъ коихъ видно, что онъ писалъ о современныхъ ему спорахъ о продолжительности предпасхальнаго поста, о

бенно замѣчательны разсужденія Августина. Августинъ не только различаетъ дисциплину отъ вѣры, но и „доктрину“ отъ вѣры въ тѣснѣйшемъ смыслѣ: доктрина христіанская, по Августину, обнимаетъ не одни только вопросы вѣроученія, вопросы воспринимаемые вѣрою по ихъ непостижимости, но существуетъ и doctrina morum et vitae, т. е. доктрина практическая. О значеніи самого термина дисциплины [41]) Августинъ разсуждаетъ такимъ образомъ: „слово дисциплина происходитъ отъ discere, учиться. Домъ [42]) ученія (дисциплины) есть церковь Христова. Чему же здѣсь учатъ? а также, для чего учатъ? Кто учащіеся и кто учитъ? Учатъ здѣсь тому, какъ надобно *хорошо жить* (bene vivere), чтобы придти къ жизни вѣчной; учатся—христіане; учитель—Христосъ!. И такъ, прежде всего—что значитъ: хорошо жить“ и проч.. Это есть, по Августину непосредственный смыслъ и значеніе дисциплины. „Дисциплина же церкви“, въ качествѣ спеціальнаго понятія у Августина является какъ совокупность началъ дѣятельности церкви, или какъ ея ordo agendi. Онъ говоритъ напр., что и дурные члены должны быть терпимы въ церкви, но—при томъ условіи, чтобы отъ такой терпимости не ослаблялась строгость (severitas) церковной дисциплины, твердость началъ жизни церкви,—вслѣдствіе чего, какъ выразился Августинъ, „вся христіанская дисциплина,

---

празнованіи пасхи и др. Можетъ быть- Іеронимъ одно изъ таковыхъ и называетъ сочиненіемъ о дисциплинѣ. Но во всякомъ случаѣ это свидѣтельство Іеронима характерно какъ случай, показывающій, какимъ именемъ обозначали — латинскіе писатели предметы по всей видимости однородные съ предметами иринеевыхъ отрывковъ. Ср. также словоупотребленіе собора Толедскаго 633 года, гдѣ, все что касается поста, называется disciplina abstinentiae.

41) Въ вступленіи къ сочиненію de fide et operibus, Августинъ говоритъ: „нѣкоторые думаютъ, что научать людей сначала тому, какимъ образомъ долженъ жить христіанъ, а потомъ уже и крестить, есть-будто бы порядокъ превратный: сначала, думаютъ, должно быть таинство крещенія, а потомъ уже слѣдовать ученіе о жизни и нравахъ (doctrina vitae)“. Изъ дальнѣйшихъ словъ Августина видно также, что было мнѣніе, будто и тотъ, кто не слѣдуетъ христіанской „доктринѣ жизни“ будетъ все таки спасенъ, „если только сохранитъ вѣру (retenta *fide*) христіанскую, иначе—если исповѣдуетъ истину теоретическаго ученія христіанина.

42) De disciplina, Migne, t. 40, p, 669. Августинъ объясняетъ здѣсь слова Писанія, которыя въ Латинской Библіи читаются такъ: accipite disciplinam in *domo* disciplinae.

въ особенности и воюетъ“ противъ началъ, разрушающихъ жизнь церкви, къ каковымъ онъ относитъ, напримѣръ, гордость, на почвѣ которой развивается сепаратизмъ [43]). Различеніе Августиномъ доктрины теоретической и практической—съ одной стороны, а съ другой дисциплины *церковной* въ собственномъ смыслѣ, т. е., какъ увидимъ впослѣдствіи, установленныхъ въ церкви порядковъ, вспомоществующихъ вѣрѣ и нравственности, видно также изъ его замѣчанія касательно отношеній къ дисциплинамъ несходнымъ (variae per loca) въ разныхъ мѣстностяхъ. „Относительно того, что замѣчается несходнаго въ разныхъ мѣстахъ, должно соблюдать слѣдующее спасительнѣйшее правило, именно: что́ не противъ вѣры (contra fidem) и не противъ добрыхъ нравовъ (bonos mores), а между тѣмъ имѣетъ въ себѣ что либо способствующее усовершенію жизни“—все подобное можетъ быть перенимаемо отъ одной церкви къ другой, но не такъ, какъ кому и когда вздумается: обязанность повиновенія своей мѣстной церкви никогда не должна быть нарушаема, и пересажденіе принадлежитъ лишь компетентной власти, къ которой собственно и обращенъ былъ совѣтъ Августина. По отношенію же къ частнымъ лицамъ Августинъ въ этомъ отношеніи разсуждалъ такъ: если замѣчаются разные церковные порядки по разнымъ мѣстамъ и странамъ, напримѣръ, разная продолжительность поста; то, говоритъ Августинъ, въ подобныхъ случаяхъ для истинно благоразумнаго христіанина нѣтъ лучшей *дисциплины*, какъ—поступать такъ (ut eo modo agat), какъ онъ видитъ поступающей ту церковь, среди которой онъ находится“ [44]). Ясно, что исполнимость Августинова совѣта возможна въ томъ только случаѣ, если будетъ признано, что начала дисциплины—условны, и что благоразуміе есть принципъ въ области дисциплины даже относительно высшій, чѣмъ неизмѣнность; эта же послѣдняя, наоборотъ, есть исключительно принципъ вѣры, ибо мы вѣруемъ, по выраженію св. Григорія Бого-

---

[43]) De fide, c. 3. Актомъ дисциплины Августинъ называетъ повелѣніе, данное Моисею—Числъ XX, 5. 7 и сближаетъ съ этимъ экскоммуникацію церкви новозавѣтной, „въ дисциплинѣ которой мечъ видимый долженъ былъ перестать дѣйствовать“.

[44]) Delort, institution. discipl. Eccles. p. 344.

слова, такъ какъ *надобно*, вѣровать а не такъ, какъ лучше вѣровать!

Въ памятникахъ восточно-греческой литературы, какъ научно-богословской, такъ и законодательной, самый терминъ дисциплины, какъ терминъ чуждаго языка, разумѣется, не употребляется. Но различеніе области вѣры и области дисциплины, иногда безъ яснаго употребленія условной терминологіи, есть фактъ не подлежащій сомнѣнію, и встрѣчающійся почти столь же рано, какъ мы видѣли у писателей латинскихъ.

Если, напримѣръ, одинъ изъ важныхъ памятниковъ древности—Ипполитовы каноны признать свидѣтельствомъ практики востока; то уже здѣсь, какъ бы въ заключеніе всѣхъ каноновъ, дается такое разсужденіе. „Должно остерегаться, чтобы кто нибудь не сказалъ: я уже крещенъ и тѣло Христово (таинственно) вкушалъ и—основавшись на этомъ не предался покою, а говоря: „я уже христіанинъ“, не отвратился бы отъ повелѣній Христовыхъ“ (с. 33). Это разсужденіе, по нашему мнѣнію указываетъ на существованіе въ то время отрицателей дисциплины, уповавшихъ именно на то, что будто бы какъ скоро я христіанинъ, т. е. имѣю *вѣру* и введенъ въ церковь: то *дисциплина*, или сохраненіе извѣстныхъ правилъ, становится дѣломъ совсѣмъ не важнымъ, такъ какъ вѣра все замѣняетъ:—мысль, въ основѣ которой, конечно, лежитъ идея *раздѣльности* вѣры и дисциплины и вмѣстѣ мысль о все-покрывающемъ превосходствѣ и важности первой предъ послѣдней. Относительно самыхъ терминовъ языка восточнаго, употреблявшихся для обозначенія того, что латинскіе памятники обозначали именемъ дисциплины, должно сказать слѣдующее. Какъ въ латинскомъ языкѣ терминъ дисциплины употреблялся съ разными оттѣнками въ мысли, напримѣръ, то этимъ именемъ обозначалась лишь самая *цѣль*, для которой существуетъ дисциплина, то обозначались собственно *средства* дисциплины; то обозначалась вся область дисциплины, то лишь нѣкоторыя частныя сферы, точно также это разнообразіе можно замѣтить и въ употребленіи греческомъ. Сюда прежде всего нужно будетъ отнести термины: *экономія* и *политія*. Экономіей правда обозначалась не одна дисциплина церковная, но и такъ сказать дисциплина божественная—все дѣло искупленія человѣка:

„не только вочеловѣченіе, но и все служеніе Искупителя нашего, а также все, предвѣчно установленное, распоряженіе и устроеніе, чрезъ которое Богъ возстановлялъ падшаго человѣка“ [45]). Отсюда и выраженія: экономія пришествія Сына Божія, экономія воплощенія, экономія вочеловѣченія—когда все это разсматривается какъ *дѣло* искупленія, а не только какъ части *ученія* о Божествѣ [46]). Поэтому *οἰκονομία* въ общемъ смыслѣ обозначала и всѣ тѣ установленія, которыя прямо или косвенно служили тѣмъ же цѣлямъ искупленія, напримѣръ, установленія ветхозавѣтной обрядности, вслѣдствіе чего можно сказать, что въ этомъ случаѣ экономія греческихъ писателей точно соотвѣтствовала понятію disciplina legalis Тертулліана. Св. Григорій Богословъ говоритъ что „Богъ, какъ дѣтоводитель (педагогъ) и врачъ иные отеческіе обычаи отмѣняетъ, а иные дозволяетъ, допуская иное и для нашего услажденія, ибо не легко искоренить то, что вошло въ обычай“. Такъ, „первый завѣтъ, запретивъ идоловъ, допустилъ жертвы, а второй—отмѣнивъ жертвы, не запретилъ обрѣзанія“, а потомъ—„одни уступили жертвы, другіе обрѣзаніе, и стали изъ язычниковъ іудеями, а изъ іудеевъ христіанами. То было нужно для *домостроительства* (экономіи), а сіе для совершенства“. По принципу того, что все это дѣлалось съ цѣлями педагогическими, экономія иногда называется *παιδία*. Но затѣмъ естественно, что кромѣ обширнаго значенія экономіи, какъ установленій и дѣйствій, истекающихъ изъ цѣлей искупленія—терминъ этотъ сталъ обозначать и всѣ тѣ дѣйствія, которыя служили не цѣли ближайшей, а цѣли болѣе отдаленной, т. е. экономія, стала обозначать всякое дѣйствіе, смыслъ свой имѣвшее не въ непосредственно-видимомъ, а лишь въ значеніи внутреннемъ, отчего видимость дѣйствій экономіи

---

[45]) *Свицеръ*, Liber Sacrar. observation., 1665, p. 28.

[46]) Ученіе о Богѣ называлось *Θεολόγια* и въ извѣстныхъ случаяхъ даже противополагалось экономіи. Такъ св. Григорій Богословъ называетъ „богословіемъ Троицы“ ученіе о Троицѣ. И наоборотъ—говоря о воплощеніи, замѣчаетъ: „да ограничится наше любомудрствованіе о Богѣ, ибо—предметъ моего слова составляетъ не богословіе, но Божіе домостроительство (экономія)“ (Твор. ч. III, 124, 240). На различіе между *богословіемъ* и *экономіей* указываетъ Ѳеодоритъ и Фотій. Svizer, ibid. 27.

становилась условной [47]). А такъ какъ и вся рѣшительно церковная дисциплина есть въ своемъ существѣ и цѣли учрежденіе педагогическое—какъ средство воспособляющее воспитанію и огражденію вѣры; то понятіе экономіи перешло и на дисциплину и разнообразныхъ ея сторонъ, и сдѣлалось въ извѣстной мѣрѣ понятіемъ церковнаго права, употреблявшимся въ тѣхъ случаяхъ, когда подлежало разграничить собственно дисциплину отъ вѣры.—Какъ близки одно къ другому понятія дисциплины и экономіи ясно, прежде всего, изъ слѣдующаго соотношенія. Изобличеніе согрѣшившаго брата (Мѳ. 15, 17) у Оригена называется дисциплиною, конечно, не въ подлинникѣ, а въ переводѣ: „евангельское правило установило *образъ и дисциплину* изобличенія грѣха (modus et disciplina indicandi peccati"). У св. Григорія Нисскаго тотъ же самый предметъ (русскій переводъ: „образъ дѣйствованія относительно согрѣшившихъ") выражается какъ *οἰκονομία ἐπὶ τῶν πεπλημμεληκότων* (Послан. къ Лит. 1). У Василія Великаго встрѣчается выраженіе: „экономіи ради" въ смыслѣ: благоустроенности ради, слѣдовательно—въ смыслѣ тождественномъ съ латинскимъ: disciplinae causa. Такъ Василій В. говорилъ, что „для благоустройства многихъ (*οἰκονομίας ἕνεκα πολλῶν*) отцы положили принимать крещеніе энкратитовъ" (сравн. также его выраженіе: „если это будетъ препятствовать благоустройству общему", *τῇ καθόλου οἰκονομίᾳ*, Посл. къ Амфилох.). Между правилами шестого Вселенскаго собора встрѣчается одно, цѣлію своего изданія поставляющее то, чтобы „въ иноплеменныхъ церквахъ обра-

---

[47]) Златоустъ напримѣръ говоритъ, что „одни пріобрѣтали богатство по дарованію его отъ Бога, другіе — по попущенію Его, а иные—по нѣкоторому непостижимому распоряженію" (экономія) Промысла,—по предначертанію для человѣка непонятному. Другіе примѣры: „Свойство вѣры, говоритъ Златоустъ, въ томъ преимущественно и заключается, чтобы принимать ученіе о Промыслѣ даже и не понимая *образа распоряженія* (*τρόπος τῆς οἰκονομίας*") Промысла". Еще: „таковы распоряженія (*οἰκονομίαι*) Божіи: чрезъ что получаемъ вредъ, чрезъ тоже самое получаемъ и пользу". Svizer, ibid, 31, Ср. Thesaurus, II, 459. По мысли одного изъ позднѣйшихъ греческихъ писателей Lex aeconomias въ христіанствѣ состоитъ въ томъ, что имѣвшее худое употребленіе въ культѣ языческомъ, въ христіанской церкви получало смыслъ лучшій и употребленіе таковое же, напримѣръ, древо креста у язычниковъ и у христіанъ. См. *Pitra*, Specileg. Solesm. t. I, p. 499.

щающихся священниковъ благоустроить“ въ отношеніи ихъ нравовъ (пр. 30): ясно, что здѣсь греческое *οἰκονομεῖν* будетъ точно соотвѣтствовать слову дисциплинировать. Есть также доказательства употребленія слова *οἰκονομεῖν* въ смыслѣ распоряженія, управленія, какъ выраженіе обозначающее *право дисциплины*, какъ на это еще Тертулліанъ указывалъ, переводя экономію чрезъ dispensatio [48]). Такъ второе правило II Вселенскаго собора запрещаетъ епископу совершать хиротонію и „иныя какія-либо церковныя распоряженія (*οἰκονομία*) внѣ своей области, и вообще запрещаетъ „управлять (*οἰκονομεῖν*) дѣлами области чужой“ [49]). Правило 37 II-го Вселенскаго собора утверждая за предстоятелемъ города, порабощеннаго варварамъ законность всякаго его должностнаго дѣйствія, хотя бы по причинѣ порабощенія отъ язычниковъ такой предстоятель и не вступалъ (фактически) на свой престолъ,—побужденіемъ къ сему полагаетъ то, „что вслѣдствіе нужды времени не должны быть стѣсняемы *предѣлы управленія*“, какъ передаетъ книга Правилъ слова подлинника: *ὁ τῆς οἰκονομίας ὅρος οὐ περιορισθήσεται*, но что кажется лучше передать какъ: „акты управленія“.

Политія—у свѣтскихъ писателей, какъ первоначально и у церковныхъ, была понятіемъ употреблявшимся для выраженія жизни государственной и внѣшняго гражданскаго благоустройства, а отсюда даже и простаго внѣшняго благоприличія. Златоустъ, напримѣръ, называетъ политіей общественно-государственное устройство древнихъ іудеевъ и римлянъ (Слова, р. п. III, 542). На языкѣ собственно церковномъ и богословскомъ политія сначала выражала: внѣшній образъ жизни и въ этомъ отношеніи жизнь прямо противополагалась вѣрѣ. Такъ 12-е правило Лаодикійскаго собора повелѣваетъ ставить на церковное начальство только лицъ испытанныхъ въ словѣ *вѣры* и въ *житіи* (*πολιτεία*) *сообразномъ правому слову*“. Златоустъ также говоритъ, что нѣтъ никакой пользы отъ правой вѣры при развращенной жизни (*πολιτεία*), какъ и наоборотъ—отъ превосходной жизни безъ правой вѣры; и Богъ прославляется не только правыми

---

[48]) Adv. Prax. c. 2.

[49]) И наоборотъ, греческое: *κυβερνᾶν*, управлять, Θеофилактъ объясняетъ какъ: *οἰκονομεῖν τὰ τῶν ἀδελφῶν*. Svizer, II, 827.

догматами, но и добродѣтельною жизнію и т. п. (сравн. также выраженіе Златоуста: „будемъ вѣрить законамъ Божіимъ и будемъ жить (*πολιτευσώμεθα*) сообразно съ ними"). Затѣмъ—политія обозначала также—жизнь *извѣстнаго* рода, *извѣстнаго порядка:* напримѣръ—жизнь подзаконная (*ἔννομος*), жизнь духовная *πνευματική πολιτεῖα*; *ἀσκητικὴ πολιτεία* Θеодорита значитъ аскетическій образъ жизни [50]). Но обозначала ли политія церковную дисциплину въ смыслѣ совокупности порядковъ церковныхъ? Несомнѣнно обозначала и употребленіе этого встрѣчается уже въ Апостольскихъ Постановленіяхъ. Извѣстно, что седьмая книга Постановленій озаглавливалась: *περι τῆς πολιτείας*; русскій переводъ: „объ образѣ жизни". Вмѣстѣ съ тѣмъ политія обозначала какъ совокупность порядковъ церкви, такъ естественно и *законы* касательно порядка жизни въ Церкви. Златоустъ же, напримѣръ, іудейское законодательство въ отношеніи къ внѣшней жизни называетъ: *πολιτεια τῆς παλαιᾶς νομοθεσίας*, а тоже самое въ отношеніи къ христіанской жизни называетъ „политіей церкви". Θеодоритъ и Геллеій Кизическій о правилахъ, постановленныхъ первымъ вселенскимъ соборомъ, выражаются почти одинаково такимъ образомъ: „собравшіеся на соборѣ епископы написали двадцать правилъ относительно церковной жизни (*πολιτεία*) [51]) т. е. сверхъ изданія Символа вѣры издали и правила относительно разныхъ вопро-

---

[50]) Епифаній Кипрскій говоритъ объ энкратитахъ, что они воздерживаются отъ мяса „не ради воздержанія и строгаго образа жизни", какъ русскій переводъ (ч. II, 598) передаетъ греческій текстъ по изданію Петавія (p. 400): *οὐκ ἕνεκεν ἐγκρατείας, οὔτε πολιτείας*. Какое же здѣсь отношеніе между воздержаніемъ и политіей? Апологія Аусбургскаго исповѣданія (edit. Francke, Cap. VIII, art. 14) понимаетъ это мѣсто читая его нѣсколько иначе, чѣмъ оно читается у Петавія, именно: *διὰ τὴν ἐγκρατείαν, ἢ διὰ τὴν πολιτείαν*, и передаетъ такъ: *или* ради обузданія плоти... *или* въ цѣляхъ общественнаго порядка" (aut propter politicam ordinem), т. е. Аусбургское исповѣданіе не соединяетъ, а раздѣляетъ воздержаніе и политію. Но очевидно, что чтеніе Петавія правильнѣе и вноситъ явственный смыслъ такого рода, что политія является какъ понятіе болѣе общее, составной частью котораго есть между прочимъ и воздержаніе,—и потому это чтеніе даетъ возможность понимать указанное мѣсто такимъ образомъ: „не ради воздержанія, и *вообще*—не ради дисциплины", подразумѣвая здѣсь дисциплину въ общемъ смыслѣ нравственно-благоустроеннаго образа жизни.

[51]) У Свицера, t. II, p. 515, 549.

совъ церковной дисциплины. Но теперь является вопросъ: какъ же именно понимаема была греческими богословами раздѣльность областей экономіи и политіи съ одной стороны и вѣры съ другой, и каково полагаемо было соотношеніе между ними, какъ со стороны происхожденія, такъ и со стороны ихъ значенія для конечной цѣли христіанства?

Уже одинъ изъ первыхъ христіанскихъ писателей по теоретическому богословію, Оригенъ не мало оставилъ намъ указаній на то, какъ понимаемъ былъ вопросъ въ указанной постановкѣ его. Во времена Оригена были люди, думавшіе, что теоретическое ученіе христіанства — излишне для дѣла спасенія, и слѣд. не можетъ быть вопроса *о правильности* въ ученіи вѣры. Но и наоборотъ—были люди, думавшіе, что никакое устройство церковно-общественной жизни, какъ и никакой строй жизни частной, не имѣетъ отношенія ко спасенію, и что слѣдовательно всякое устройство жизни общецерковной есть дѣло безразличное,—откуда, въ свою очередь, слѣдовало, что потребность въ какой либо дисциплинѣ церковной должна быть отвергнута. Оригенъ защищаетъ необходимость правой вѣры, какъ и необходимость существованія въ церкви дисциплины. Въ первомъ отношеніи Оригенъ замѣчаетъ, что конечно „опаснѣе погрѣшить въ догматахъ (т. е. въ теоретическомъ ученіи), нежели въ жизни. Ибо, думаетъ Оригенъ, если бы (для спасенія) было достаточно однихъ добрыхъ нравовъ (безъ познанія истинной вѣры), то тогда почему бы не спастись и философамъ языческимъ“? [52]), которые, не зная истинной вѣры, могли однако имѣть добрые нравы. Вѣра, по Оригену, основывается на *познаніи* даннаго въ Откровеніи, и Оригенъ, отрицая то, чтобы агностицизмъ былъ началомъ церковью одобряемымъ, почти доходитъ до крайности, понимая вѣрующаго какъ познавшаго, и совершенствованіе вѣры полагая въ совершенствованіи познанія, чѣмъ Оригенъ конечно слишкомъ утончаетъ границу между вѣрою и богословскою наукой [53]). Правда Оригенъ говоритъ,

---

[52]) In. Math. tract. 28, sub. fine.

[53]) Оригенъ говорилъ: „надлежитъ знать, что св. Апостолы, проповѣдуя вѣру Христову (ср. слѣд. примѣч.), тѣ предметы, которые почитали необходимыми, яснѣйшимъ образомъ открыли всѣмъ вѣрующимъ, даже и сла-

что „Богъ не восхотѣлъ, чтобы мы познали *все* въ этой жизни, и мы не должны съ безразсудной дерзостью принимать на себя познаваніе всего. И потому, дабы то самое обстоятельство, что мы желаемъ имѣть познаніе Божественнаго Писанія, не обратилась намъ во грѣхъ, мы должны наблюдать (здѣсь) ту умѣренность, которую указываетъ намъ законъ духовный чрезъ законодателя“ и проч. Оригенъ въ дѣлѣ вѣры признаетъ также значеніе и за церковнымъ авторитетомъ: „относительно вопросовъ сомнительныхъ должны быть вопрошаемы учители церковные“. Но тѣмъ не менѣе вѣра у Оригена связывается исключительно съ познаніемъ[54]), и ученіе вѣры опредѣляется какъ „слово о томъ, что касается Бога“, слово, которое „должно быть отыскиваемо въ двухъ Завѣтахъ, подобно какъ изъ нихъ же должно быть заимствуемо и всякое познаніе (scientia) вещей“. „Если же затѣмъ оставалось бы нѣчто и такое, что божественное Писаніе не рѣшаетъ; то никакое третье писаніе (кромѣ двухъ завѣтовъ) не должно быть принимаемо, какъ авторитетъ въ познаніи“: не разрѣшимое на основаніи этихъ источниковъ должно быть предоставлено Богу![55]).

бѣйшимъ въ изысканіи (предметовъ) божественной науки (scientiae). Изысканіе же самыхъ основаній (ratio) (проповѣданнаго) они предоставили тѣмъ, которые заслужили особенные дары отъ Духа Святаго, а въ особенности даръ слова, мудрости и вѣдѣнія. Но относительно иныхъ предметовъ Апостолы хотя и сказали, что они существуютъ; но какъ существуютъ, или для чего, они умолчали, и это конечно для того, чтобы впослѣдствіи прилежнѣйшіе любители истины могли имѣть для себя такое упражненіе, въ которомъ могли бы показать какъ плодъ дарованія своего, такъ и то, что они уготовали себя достойными и способными къ воспріятію мудрости“. Главныя положенія того, что „ясно преподается въ проповѣданіи апостольскомъ, по Оригену таковы: первое, что Единъ есть Богъ, сотворившій и благоустроившій все,—сотворившій все изъ ничего“ и т. д. Это и есть то, что называли regula fidei.

54) Въ сочиненіи Contr. Celsum, L, Ш. Оригенъ, говоря объ апостолахъ и евангелистахъ какъ людямъ не-книжнихъ и однако избранныхъ для проповѣди Евангелія, замѣчаетъ: „думаю, что Іисусъ для того восхотѣлъ употребить таковыхъ проповѣдниковъ (своего) *ученія* (*δόγμα*) (*въ сочиненіи о началахъ, если только переводъ Руфина правиленъ, онъ выражается: вѣры*— fides), чтобы никто не заподозрилъ въ нихъ людей свѣдующихъ въ софистическомъ искусствѣ“: здѣсь, очевидно, *догма* есть ученіе какъ теоретическое, такъ и практическое.

55) In Levit. hom. V, n. 9.

Но въ церкви существуетъ не только то, что необходимо, въ доступныхъ намъ предѣлахъ, *познать* и познавъ увѣровать, но и то, что необходимо *дѣлать:* церковь руководитъ своихъ членовъ и въ этой области, искореняя также и здѣсь принципъ безразличія или произвола. Въ примѣръ Оригеновскихъ разсужденій, о томъ что кромѣ области познанія въ христіанствѣ есть область дѣйствія, возьмемъ слѣдующее: „въ церковныхъ соблюденіяхъ (observatio), говоритъ Оригенъ, существуетъ много такого, что хотя *весьма необходимо исполнять*, однако основаніе этого не для всѣхъ бываетъ ясно. Напримѣръ, то, что при молитвѣ преклоняемъ колѣна, или что молимся обращаясь изъ всѣхъ странъ свѣта къ одной только—восточной, причину этого, думаю, не каждому легко объяснить себѣ. Равнымъ образомъ, кто безъ затрудненій можетъ объяснить основаніе того, почему евхаристія принимается или совершается по тому обряду, съ какимъ это (теперь) дѣлается? А также и основаніе того, что совершается при крещеніи, то-есть слова и дѣйствія, порядокъ вопросовъ и отвѣтовъ? [56]). Оригена, очевидно, здѣсь занимаетъ вопросъ съ той стороны, которую можно назвать и называютъ: ratio agendi. Но если это сравнить съ предшествующими его разсужденіями, то должно признать, что тамъ онъ говоритъ о ratio credendi и страется утвердить право изысканія относительно тѣхъ *вопросовъ вѣрованія*, для рѣшенія которыхъ не даетъ указаній св. Писаніе; здѣсь же онъ говоритъ объ изысканіи основаній того или другаго *принятаго въ церкви способа дѣйствія.* Основаніе обращенія въ молитвѣ на востокъ, напримѣръ, Оригенъ видѣлъ въ томъ, что: „какъ всѣ люди при наступленіи дневнаго свѣта устремляютъ взоръ свой на востокъ; такъ и всякая благочестивая душа устремляетъ духовное око къ лучамъ солнца Правды“ [57]), т. е. въ томъ, что чрезъ видимое дѣйствіе обращенія къ востоку выражается невидимая мысль, иначе — въ символѣ, который будто заключенъ въ повидимому безпричинномъ предпочтеніи востока, хотя въ трактатѣ о молитвѣ основанія

---

[56]) In Numer. homil. V, n. 1.

[57]) Contr. Celsum, Opp. edit. Erasmi, P. II, p. 941.

для обращенія на востокъ Оригенъ видитъ только въ аналогіи. „Если есть—говоритъ онъ — достаточныя основанія предпочесть востокъ“ въ извѣстное время, когда отъ него появляется свѣтъ (на зарѣ): „то почему же это не должно быть соблюдаемо и постоянно?“ слѣдовательно и во время молитвы. Но у Оригена есть замѣчательное мѣсто, сущность котораго можно свести къ тому, что изысканія въ области видимыхъ церковныхъ дѣйствій, въ концѣ концовъ, должны имѣть своею цѣлью то, чтобы—*установить образъ дѣйствій наиполезнѣйшій*, тогда какъ въ области вѣры принципъ полезности не имѣетъ мѣста, а единственно принципъ истинности вѣры. Это—мѣсто, заключающее въ себѣ разсужденіе Оригена о постѣ. Оригенъ свидѣтельствуетъ, что въ его время были „такіе, которые думали, что имъ нужно поститься постомъ іудейскимъ,—какъ то повелѣваетъ (ветхозавѣтный) законъ“; слѣдовательно возникалъ вопросъ, который позднѣйшіе греческіе писатели называли: τρόπος νηστείας, объ образѣ поста. Но по Оригену—„если кто хочетъ поститься, тотъ долженъ поститься сообразно *заповѣди Евангелія* (а не закона Моисеева),—соблюдать въ постѣ Евангельскіе законы, въ каковыхъ Спаситель повелѣваетъ: когда постишься, помажь главу твою и умой лице твое (Мѳ. VI, 17)“. Раскрывая далѣе образъ поста подзаконнаго и сравнивая его съ образомъ поста по Евангелію, Оригенъ, конечно, наталкивается на важный вопросъ: постъ Евангельскій не отрицаетъ ли основное положеніе поста позднѣйшаго: различіе рода снѣдей? „Хочешь ли—говоритъ Оригенъ—я покажу тебѣ, какимъ постомъ должно поститься? Воздерживайся отъ всякаго грѣха, не принимай пищи злобы (т. е. какъ бы: не питайся злобою), не пей вина роскоши (опьяняющей и сама въ себѣ); воздерживайся отъ злыхъ дѣлъ и худыхъ рѣчей; не желай обманчиваго хлѣба философіи; не прикасайся къ воровскому хлѣбу развращеннаго ученія. Таковъ постъ угодный Богу! Воздерживаться же отъ снѣдей, которыя создалъ Богъ для вкушенія вѣрующими съ благодареніемъ и дѣлать это подобно тѣмъ, кои распяли Бога, это не можетъ быть пріятно Богу! Фарисеи нѣкогда негодовали на Господа, за то, что ученики его не постятся. А Онъ отвѣчалъ имъ, что не могутъ поститься сыны чертога брачнаго, пока съ

ними женихъ. Слѣдовательно, тѣ пусть постятся, которые потеряли жениха, мы же, имѣя жениха съ нами, не можетъ поститься"! Выходитъ, что по закону Евангельскому постъ какъ различеніе снѣдей не долженъ существовать. Это слѣдствіе Оригенъ видѣлъ; но не такова была его мысль. Желая показать, что онъ отрицаетъ постъ исключительно въ іудейскомъ смыслѣ, безъ привнесенія въ образъ поста евангельскихъ законовъ и понятій, онъ прибавляетъ: „однако (tamen) мы говоримъ это и не для того, чтобы ослабить узду христіанскаго воздержанія: ибо мы имѣемъ четыредесятницу, имѣемъ среду и пятокъ. Для христіанина конечно, позволительно (est libertas) поститься во всякое время, но не по суевѣрію воздержанія (observantiae superstitione) [53]), а по добродѣтели (слово: virtute, можетъ быть, здѣсь значитъ и *важности*) воздержанія. Ибо иначе (т. е. съ отрицаніемъ различенія снѣдей, хотя и не по іудейскому понятію о нихъ, но ради воздержанія) какимъ образомъ у насъ сохранится чистота (цѣломудріе), если она не будетъ поддерживаться болѣе сильнымъ *средствомъ воздержанія?* Какъ христіане могутъ заниматься Писаніемъ, прилежать къ ученію, къ премудрости? Не при помощи ли воздержанія чрева? Какимъ образомъ кто-либо можетъ оскопить себя для царствія Божія, если не отнимается изобиліе пищи, если не воспользуется *услугою воздержанія?* Вотъ основанія пощенія у христіанъ (christianis jejunandi ratio)", котораго, повидимому, не должно бы быть: ибо „мы имѣемъ жениха съ нами", отнятъ же Онъ у іудеевъ.— Итакъ, постъ есть средство, ratio сохраненія его есть польза; истинно евангельская форма его будетъ та, которая наиболѣе содѣйствуетъ воздержанію, которое, въ свою очередь, есть средство для возвышенія другихъ сторонъ чисто духовной жизни. Обращаясь къ Писанію въ рѣшеніи вопроса о постѣ, Оригенъ и здѣсь находитъ, что „похвала поста" также состоитъ въ зависимости отъ того, что постъ

---

[53]) Вѣроятно мысль Оригена здѣсь такова, что подъ выраженіемъ: „суевѣріе воздержанія" онъ разумѣетъ не воздержаніе само по себѣ, а лишь то воздержаніе, съ которымъ соединяется іудейское понятіе о чистомъ и нечистомъ въ снѣдяхъ, или же то, которое совершается какъ opus operatum, безъ соотвѣтствующихъ внутреннихъ расположеній.

даетъ собою хорошее *средство* для исполненія другихъ нравственныхъ заповѣдей, и слѣдоват. есть средство къ нравственному благоустройству вообще. Это „иное основаніе для поста“—говоритъ Оригенъ, называя это основаніе религіознымъ,—„указано въ Писаніи тамъ, гдѣ сказано: блаженъ, кто постится, чтобы напитать нищаго. Постъ такого человѣка весьма угоденъ предъ Господомъ и—справедливо: ибо постящійся (для этой цѣли) подражаетъ Тому, Кто положилъ душу Свою за братьевъ Своихъ“! Вотъ еще одинъ изъ примѣровъ того, какимъ образомъ у Оригена трактуется „предметъ соблюденія“, или предметъ церковной политіи.

Изъ греческихъ писателей IV вѣка нарочитаго разсмотрѣнія въ отношеніи къ изслѣдуемому теперь вопросу требуютъ многія выраженія св. Василія Великаго.

Прежде всего мысль о раздѣльности вѣры и дисциплины очевидно лежитъ въ основѣ даннаго Василіемъ Великимъ опредѣленія того, что̀ есть расколъ и что̀ есть ересь. Расколъ, по его опредѣленію, есть раздѣленіе изъ за какого-либо вопроса церковнаго (*αἰτίαι ἐκκλησιαστικαί*); ересь же, „раздѣленіе“ въ самой вѣрѣ (*κατ' αὐτὴν τὴν πίστην*). Напримѣръ „о покаяніи (т. е. въ вопросахъ относительно покаянія, съ тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ которыхъ будетъ измѣняться отчасти ученіе о составѣ самого церковнаго общества) мыслить иначе, нежели какъ (мыслятъ) принадлежащіе къ церкви, есть расколъ“; манихейство же есть ересь потому, что „у манихеевъ есть различіе съ церковію въ самой вѣрѣ въ Бога“ (*περὶ αὐτῆς τῆς εἰς Θεὸν πίστεως*)[59]. Въ вопросахъ церковныхъ, по свидѣтельству Василія Великаго, иногда „различно думали разсуждавшіе“ въ различное время объ одномъ и томъ же предметѣ,—и онъ находитъ, что напримѣръ даже „великій Діонисій“ не примѣтилъ несообразности принимать то рѣшеніе, которому онъ слѣдовалъ (въ вопросѣ о крещеніи монтанистовъ) вслѣдствіе чего—„намъ не должно соблюдать подражанія неправильному“:—въ вѣрѣ же чего-либо подобнаго быть не могло. Въ вѣрѣ далѣе нѣтъ степеней достоинства: есть вѣра только правая и не правая. Дисциплина же, какъ

[59]) О Св. Духѣ гл. 30 (р. пер. ч. III, 285).

видно изъ разсужденій св. Василія Великаго, можетъ имѣть и относительное достоинство. Отсюда у св. Василія Вел., какъ было замѣчено, и терминъ экономіи обозначаетъ какъ церковную *дисциплину вообще*, такъ уже и дисциплину съ особеннымъ оттѣнкомъ—снисходительную, условно и относительно допускаемую, почему, въ свою очередь, терминъ экономіи можетъ быть употребляемъ (какъ и употребляется теперь, ср. выше) въ смыслѣ понятія: *снисхожденія въ интересахъ дисциплины*, терпимости ради благоустройства. Дисциплина же подлинная есть то, что Василій Вел., называетъ: *ἀκριβεία κανόνων*, параллельно съ *ἀκρηβεία δογμάτων*, то есть, совершенная сообразность съ канонами, которой не выдерживаетъ, и которую не преслѣдуетъ какъ цѣль дисциплина тогда, когда она является экономіей въ смыслѣ Василія Великаго [60]). Признаніе относительности дисциплины въ противоположность безусловности вѣры у Василія В. подтверждается и инымъ образомъ. Свидѣтельствуя, что уже до него были случаи неодинаковыхъ рѣшеній по однимъ и тѣмъ же вопросамъ и приводя примѣры

---

60) Наша книга правилъ въ переводѣ слова *οἰκονομία* у Василія Великаго не выдерживаетъ единообразія: экономія переводится: созиданіе, благосозиданіе, благоустроеніе. Въ особенности неточно будетъ послѣднее выраженіе, употребленное при переводѣ правила 47. Что касается до понятія *ἀκριβεία*; то у самого Василія Великаго встрѣчается такое выраженіе: *τῇ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἀκριβεία κανονίζειν την πολιτειάν* (ср. *ἡ κατὰ ἐυσεβείαν πολιτεία*), что можетъ быть передаваемо такъ: устроять свою жизнь сообразно требованію евангельскаго правила (Svizer, II, 34). У Златоуста встрѣчается выраженіе: „ничто такъ не приводитъ на путь истины, какъ наибольшее благоустройство жизни (*ὡς πολιτειάς ἀκριβεία*, ibid. 1, 166). Въ одномъ изъ правилъ такъ назыв. Двукратнаго собора (пр. 5) постриженіе монаха прежде трехлѣтняго испытанія называется „отступленіемъ отъ порядка“ и постриженнаго при такомъ отступленіи повелѣвается перевести въ другой монастырь, „соблюдающій строгую монашескую дисциплину“, безъ отступленій, — *φυλάττουση μαναχικὴν ἀκριβείαν* („гдѣ строго соблюдается монашескій уставъ“. См. Дѣян. Пом. Соб., рус. пер. стр. 238). Отсюда видно, что понятія, выражаемыя послѣднимъ терминомъ, мѣняются своими значеніями: *свойство* дисциплины: *ἀκριβεία* въ соблюденіи ея, то-есть точность, неукоснительность въ приложеніи, иногда обозначаетъ и *самую дисциплину*, подобно какъ благочиніе (*ἐυταξία*) обозначетъ и цѣль дисциплины, и самую дисциплину (отсюда: *μετὰ ἀκριβείας ξῆν*). *Ἀκριβεία δογμάτων* обозначаетъ: дисциплину въ области богословской мысли, въ противоположность догматическому индефферентизму.

сего (пр. 97, ср. 9), св. Василій однако не считалъ этого обстоятельства несовершенствомъ церковной жизни, а лишь историческимъ основаніемъ усовершимости дисциплины, а если и того не угодно, то свидѣтельствомъ существованія въ церкви въ извѣстной мѣрѣ свободы мнѣнія и дѣйствія. Такъ „о неимѣніи правила“ на одинъ изъ случаевъ Василій Великій свидѣтельствуетъ въ прав. 21, и причину существующаго въ церкви образа дѣйствій объяснить отказывается иначе, какъ только „принятымъ обычаемъ“. По поводу подобнаго же случая, когда не оказалось опредѣленнаго правила, онъ говоритъ, что о настоящемъ предметѣ онъ „составилъ собственное мнѣніе“ (*γνωμη*) (пр. 30), которое онъ однако не навязываетъ никому, а еще въ иномъ случаѣ, когда его собственное мнѣніе ему казалось имѣющимъ за себя больше основаній, чѣмъ мнѣніе противоположное, онъ не соглашался отступить отъ своего по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не будетъ рѣшенія всеобщеобязательнаго; но до того времени на свое собственное рѣшеніе онъ все таки смотритъ не иначе, какъ только на личное мнѣніе, къ которому пришелъ на основаніи своихъ соображеній, и это притомъ по такому еще вопросу, по которому и самъ Василій В. прежде думалъ нѣсколько иначе—именно по вопросу о перекрещиваніи раскольниковъ новаціанъ, оканяніи мыслившихъ несогласно съ церковію [61]). По мысли Василія В. есть даже такія вещи, о которыхъ и не должно усиливаться составлять какое-либо рѣшительное мнѣніе: это вещи „не разностенныя“, безразличныя въ жизни (*ἀδιάφορα*) (пр. 28). Въ одномъ случаѣ единственнымъ мотивомъ, принимаемаго имъ рѣшенія, онъ выставляетъ: „чтобы не случилось чего худшаго“ (пр. 26, ср. 46 пр., гдѣ онъ выбираетъ „лучшее“), и при этомъ указываетъ рѣшеніе только желательное: „аще возможно“. Его замѣчательныя мнѣнія о усовершимости и такъ сказать прогрессѣ церковной дисциплины мы увидимъ: (—онъ говоритъ напримѣръ въ одномъ случаѣ, что „многое при давности своего установленія“ можетъ оказаться „недостаточнымъ“); теперь же отмѣтимъ его принципъ, что *дисциплина*,

---

61) Такъ понимали 47 правило Василія В. древніе толкователи, а вслѣдъ за ними и издатель греческой Кормчей. См. *Никольскаго*, Пидаліонъ, стр. 131.

по крайней мѣрѣ съ нѣкоторыхъ сторонъ, есть предметъ и составляетъ область не одной традиціи или положительнаго закона, *но и разсужденія*, и даже спора,— откуда, какъ это мы видимъ и у другихъ писателей, и Василіемъ Великимъ допускается существованіе того, что называется ratio disciplinae, основаніе принятаго образа дѣйствій,—но, конечно, Василій Великій употреблялъ тождественное съ ratio понятіе λογος а. Онъ говорилъ напримѣръ, что „*мы не всѣ знаемъ основаніе* (τόν λόγον) того, почему церковь поучаетъ питомцевъ своихъ бывающія въ воскресный день молитвы въ стояніи совершати“, и онъ изъясняетъ это основаніе (ср. выше Оригена), какъ понимающій его (пр. 91; ср. здѣсь же: ὁ λόγος τῆς παραδόσεως, а также пр. 47, гдѣ онъ доказываетъ, что и его рѣшеніе возникшаго вопроса имѣетъ основаніе (ὁ λόγος); пр. 21, гдѣ свидѣтельствуетъ, что „не легко найти основаніе“ (λόγος οὐ ῥάδιος) и мн. др.). Иногда у Василія Великаго трактуемый вопросъ уже самъ по себѣ показываетъ, что онъ относится къ области дисциплины, а даваемое имъ на этотъ вопросъ рѣшеніе впослѣдствіи не всегда бывало принято во всеобщее руководство, и слѣдов. должно быть отнесено къ личнымъ мнѣніямъ отца (таково напр. содержаніе 42 правила о бракахъ „противъ воли обладающихъ“). Иначе было въ отношеніи къ вѣрѣ: „что свойственно вѣрѣ“?, спрашивалъ въ одномъ мѣстѣ св. Василій: „несомнѣнная увѣренность въ истинѣ богодухновенныхъ глаголовъ, которая не колеблется никакимъ помысломъ, наводитъ ли его (помыселъ) естественная необходимость, или прикрывается онъ видомъ благочестія. Что свойственно вѣрному? Расположиться къ таковой увѣренности силою сказаннаго, и—*не отваживаться что либо отринуть или прибавить!*“ (Нравств. прав. гл. 22).

Мы видѣли, что Василій Великій опредѣляетъ ересь какъ—разногласіе „относительно самой вѣры въ Бога“. Выраженіемъ же согласія въ вѣрѣ является, конечно, согласіе *въ догматѣ*. Но по вопросу относительно понятій Василія В. о догматѣ съ издавна возникали разногласія, поводъ къ которымъ подавали нѣкоторыя выраженія его, имѣющіяся въ 27 главѣ книги о Св. Духѣ (иначе—въ 91 правилѣ, образовавшемся изъ части этой главы). Въ этихъ выраженіяхъ усматриваемо было, съ перваго взгляда не безъ правдо-

подобія, такое пониманіе догмата и дисциплины, которое должно вести къ уравненію догмата и дисциплины, и слѣдовательно къ уничтоженію тѣхъ самыхъ чертъ различія между вѣрою и дисциплиною, которыя мы видѣли уже у самаго Василія В. въ другихъ случаяхъ его богословствованія, и которыя отмѣчаются нами какъ существенное свойство всего вообще древняго богословія. Вопросъ объ этихъ выраженіяхъ св. Василія имѣетъ тѣмъ большій интересъ, что эта часть 27-й главы внесена въ нашъ Православный Катехизисъ. Изслѣдуемое мѣсто, заключающее въ себѣ эти выраженія, читается: „изъ соблюденныхъ въ церкви догматовъ и проповѣданій (*δογμάτων καὶ κηρυγμάτων*) нѣкоторыя (*τάμεν*) мы имѣемъ отъ письменнаго наставленія, а нѣкоторыя (*τάδε*) пріяли отъ апостольскаго преданія по преемству въ тайнѣ. *Тѣ и другія имѣютъ одну ту же силу для благочестія,* и сему не станетъ противорѣчить никто, хотя мало свѣдующій въ установленіяхъ (*θεσμοί*) церковныхъ“ и проч. Такъ читаемъ въ Православномъ Катихизисѣ, и такъ же (за исключеніемъ нѣсколькихъ словъ, измѣненіе которыхъ имѣетъ лишь стилистическое значеніе, напримѣръ, вмѣсто: „соблюденныхъ“—сохраненныхъ, вмѣсто: „не станетъ противорѣчить“—не воспрекословитъ) въ книгѣ Правилъ, изд. 1839 года. Нѣтъ однако никакого сомнѣнія, прежде всего въ томъ, что Василій Великій и здѣсь уже различаетъ догматъ отъ „проповѣданія“, а ниже и прямо говоритъ: „иное—догматъ, и иное—проповѣданіе“. Затѣмъ ясно, что, по мысли Василія Великаго, какъ она дается текстомъ подлиннымъ, есть *догматы и проповѣданія,* отъ Св. Писанія, и есть *догматы и проповѣданія*—отъ преданія, или, какъ передаетъ русскій переводъ Твореній св. Василія Великаго (Москва, 1846 г., ч. III 331—32, а также повторяетъ изданіе 1892 г.)—изъ догматовъ и проповѣданій „иныя мы имѣемъ въ *ученіи,* изложенномъ въ *Писаніи,* а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы въ тайнѣ?[62]). Но въ такомъ изложеніи это мѣсто

---

[62]) Нельзя не сознаться, что указанные русскіе переводы, употребляя выраженія: *иныя* и *другія, нѣкоторыя* и т. д., не отвѣчаютъ желательной точности рѣчи, чему подаетъ поводъ извѣстный греческій оборотъ: *τὰ μεν* и *τὰ δε*, относящійся къ двумъ существительнымъ одинаковаго рода (*δόγμα*

у Василія Великаго, какъ сейчасъ было замѣчено, съиздавна возбуждало рядъ вопросовъ и трудностей, такъ какъ не представлялось возможнымъ — согласовать обычное пониманіе „догмата“ съ тѣмъ пониманіемъ, которое явствовало бы изъ такихъ разсужденій св. Василія [63]). Если напримѣръ принять такое положеніе, что подъ именемъ догмата должно разумѣть *членъ вѣры,* то догматъ не заключающійся въ Св. Писаніи, а только въ *Преданіи* будетъ составлять не малую трудность. Ибо въ богословіи православной русской церкви встрѣчаемъ такое опредѣленіе догматовъ: „догматы суть — созерцательныя (теоретическія, какъ теперь обыкновенно выражаются) *мысли Откровенія о Богѣ*“ [64]). Но если догматъ есть мысль Откровенія: то возможно ли раздѣлять догматы на заключенные въ Писаніи не заключенные? Въ извѣстномъ „Изложеніи разностей между восточной и западной церковью“ митрополита Филарета читаемъ: „единый, чистый и достаточный источникъ *ученія вѣры* есть Откровенное *слово Божіе*“, но при этомъ „допустить *неписанное* Слово Божіе (или неписанное Откровеніе), значитъ — по мысли Филарета — подвергать себя опасности разорить заповѣдь Божію за преданіе человѣческое“ [65]). Затѣмъ другой вопросъ, что̀ собственно значитъ

и *ῥήγμα*). Поэтому для правильнаго пониманія и правильной передачи этого мѣста въ русскомъ переводѣ сначала необходимо рѣшить: къ чему мы будемъ относить эти *τὰ μεν* и *τὰ δε*, къ догматамъ и проповѣданіямъ порознь, или къ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, а затѣмъ принятое пониманіе показать читателю при помощи такого употребленія выраженій: *иныя* и *другія* и т. п., которое уже не давало бы затемняющей смыслъ обоюдности, теперь сопровождающей русскіе переводы этого мѣста.

63) Еразмъ Роттердамскій считалъ это мѣсто неподлиннымъ, вслѣдствіе трудности согласовать всѣ положенія его съ другими положеніями отеческой догматики и отеческихъ понятій о дисциплинѣ.

64) Прав. Догм. Богословіе Филарета Гумилевскаго, изд. 1882, стр. 4, ср. Филарета, митр. Московскаго: „Богословіе догматическое есть систематическое представленіе главныхъ понятій о Богѣ“.

65) О разностяхъ §§ 1, 8. Но нельзя не признать, что догматы отъ преданія признаются и въ Прав. Исповѣданіи Петра Могилы. „Догматы суть двоякаго рода: одни преданы письменно и содержатся въ книгахъ Священнаго Писанія; другіе преданы апостолами устно... На сихъ *двоякаго рода догматахъ* основывается вѣра наша“ (стр. 4). Признается также „неписанное Слово Божіе“ и преосв. Іоанномъ Соколовымъ. См. его Опытъ курса церк. законовѣд. I, 97.

κήρυγμα при той характеристикѣ различія между κήρυγμα и δόγμα, какую даетъ этимъ понятіямъ самъ Василій Великій, въ нѣкоторомъ отношеніи явно противополагающій одно понятіе другому, если уже онъ говоритъ, что „догматы умалчиваются, проповѣданія же (русскій переводъ по изданію Твореній: „проповѣди“) обнародываются? Обращаютъ вниманіе наконецъ и на то, что во всемъ трактатѣ Василій Великій не приводитъ ни одного примѣра „догмата“, если догматъ понимать какъ *членъ вѣры*, и на оборотъ — всѣ примѣры его суть примѣры „неписанныхъ обычаевъ“, какъ и вся дальнѣйшая аргументація—за законность употребленія таковыхъ, хотя и неписанныхъ[66]). Нашъ славянскій переводъ прошлаго столѣтія тамъ, гдѣ позднѣйшіе переводы употребляютъ: „неписанные обычаи“ даже прямо передаетъ: „неписанные обряды“, тѣмъ конечно давая разумѣть, что рѣчь Василія Великаго должна быть понимаема какъ рѣчь собственно объ обрядахъ, предметѣ болѣе тѣснаго значенія, чѣмъ „обычай“. Эти разностороннія затрудненія, вызываемыя разсужденіемъ Василія Великаго, вызывали изслѣдователей—ставить вопросъ: что́ разумѣетъ Василій Великій подъ *догматомъ* и что подъ *проповѣданіемъ*, а затѣмъ необходимо

---

66) Русскій переводъ Твореній Василія В. не согласуется съ переводомъ даваемымъ въ Прав. Катихизисѣ и въ Книгѣ Правилъ, но устраняетъ одно изъ затрудненій. Переводъ Катихизиса: „тѣ и другія имѣютъ одну и ту же силу для благочестія *и сему не станетъ противорѣчить никто* (καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ“). Переводъ Твореній: „и никто не оспариваетъ *послѣднихъ*“, то-есть догматовъ лошедшихъ отъ апостольскаго преданія, но не изложенныхъ въ Писаніи. Слѣдовательно, Катехизисъ передаетъ мысль Василія В. въ этомъ мѣстѣ, какъ мысль *о безпорности* того, что имѣютъ *одинаковое значеніе* какъ писанные, такъ и неписанные догматы и проповѣданія. Переводъ же Твореній видитъ здѣсь мысль о безспорности собственно *неписанныхъ преданій*, иначе мысль о томъ, что *никто не отвергаетъ и неписанныхъ преданій*“. Нельзя не согласиться, что переводъ даваемый Твореніями болѣе согласенъ со смысломъ дальнѣйшихъ разсужденій Василія Великаго, и въ этомъ видѣ, какъ было замѣчено, онъ устраняетъ по крайней мѣрѣ одно изъ затрудненій разсматриваемаго мѣста тѣмъ, что не разрушаетъ связи съ смысломъ дальнѣйшей фразы: „никто не оспариваетъ послѣднихъ, кто хотя мало свѣдущъ въ законахъ церковныхъ“: то есть, никто не оспариваетъ не *равенства* послѣднихъ съ первыми, а просто — права на то, чтобы и послѣднія приняты были въ церковную практику,—вслѣдствіе чего, разумѣется, вмѣсто: „не оспариваетъ послѣднихъ“ лучше будетъ сказать: „не отвергаетъ послѣднихъ“.

слѣдовалъ вопросъ: какимъ образомъ могло послѣдовать уравненіе между собою обоихъ этихъ понятій, какъ „имѣющихъ одну и ту же силу для благочестія?“ Сущность дѣла, конечно, въ томъ, что̀ такое догматъ по Василію Великому; но для этого непремѣнно нужно сначала разсмотрѣть понятіе „проповѣданія“, *κήρυγμα*. Относится ли это понятіе къ области тереотическаго ученія, или употреблено для обозначенія дисциплинарныхъ опредѣленій? *Κήρυγμα* на греческомъ востокѣ употреблялось сначала въ смыслѣ наиболѣе общемъ, напримѣръ: проповѣдь Евангелія, и *κηρύσσειν* значитъ, проповѣдывать [67]). Но очень скоро *κηρύσσειν* получило и условное значеніе не проповѣди, а громкаго произношенія чего-либо для общаго свѣдѣнія. Такъ второе правило Анкирскаго собора діаконскія возглашенія за литургіей называетъ этимъ же самымъ терминомъ, какъ это же есть и въ чинѣ литургіи по Апостольскимъ Постановленіямъ [68]). Вообще, въ понятіи *κήρυγμα* потомъ выступала преимущественно та сторона, что все, обозначаемое этимъ именемъ, тѣмъ самымъ носило въ себѣ признакъ противоположный какой-либо сокровенности: все, что было „проповѣдью“, или „возглашеніемъ“, назначалось быть общеизвѣстнымъ и распространеннымъ. Поэтому можно встрѣтить упоминаніе о томъ, что „опредѣленіе *о святой вѣрѣ* провозвѣщено всей церкви“; слѣдовательно, и догма становится въ этомъ отношеніи *κήρυγμα*. Но точно также и правила (каноны), не имѣвшія отношенія къ вѣрѣ, „провозглашались“ (напр. VII Вселенск. собора: „правила, провозглашенныя соборомъ“). Въ смыслѣ послѣднемъ *κήρυγμα* дѣлалось равнозначущимъ и синонимичнымъ *παράγγελμα*, и употребляется какъ самимъ Василіемъ Великимъ, такъ и другими греческими богословами. Въ словѣ о постѣ св. Василій различаетъ два вида поста: посты частные и посты всеобщіе. Къ числу послѣднихъ онъ относитъ постъ предпасхальный, который есть *κήρυγμα καὶ παράγγελμα* (лат. пе-

---

[67]) Svizer, t. I, 550; II, 515. А въ тѣхъ случаяхъ, когда слово *экономія* употреблялось въ смыслѣ домостроительства спасенія, то употреблялось и *κήρυγμα τῆς οἰκονομίας*. Примѣры изъ Ѳеодорита, см. ibid. I, 458. Такъ какъ „проповѣдь евангелія“ означаетъ проповѣдь *ученія* евангелія: то естественно, что *κήρυγμα* сближалось иногда даже и съ *δόγμα*, doctrina.

[68]) *Probst*, Lehre und Gebet, 1873, S. 19. Апостольск. Пост. кн. VIII, 5, 12. „Діаконъ, взошедъ на возвышеніе, пусть возглашаетъ“.

реводчикъ: publicum mandatum et edictum). Изъ словъ Епифанія Кипрскаго прямо дается разумѣть, что послѣднее выраженіе совершенно равносильно тому, что обозначается: *опредѣленіе,* къ чему слѣдовательно близко и κήρυγμα. Ибо Епифаній, говоря объ установленіи поста, то употребляетъ выраженіе: опредѣленія (ὁρίζεσθαι), то—повелѣнія (παραγγέλλειν). И историкъ Сократъ о томъ же предметѣ, т. е. о постѣ, выражается такимъ образомъ: „поелику никто не могъ относительно этого указать писаннаго *повелѣнія* (παραγγελμα): то ясно, что апостолы предоставили (постъ) произволенію каждаго". Наконецъ, есть другія мѣста у самого Василія Великаго, изъ коихъ съ несомнѣнностію явствуетъ, что „проповѣдываніе" употреблялось имъ какъ *терминъ условный*, именно: не какъ „проповѣдь" и тому подобное, а какъ правило *изданное ко всеобщему свѣдѣнію.* Такъ свое 30 правило онъ называетъ въ одномъ изъ писемъ прямо κήρυγμα, или по русскому переводу—сдѣланнымъ имъ *постановленіемъ* [69]). Но во всякомъ случаѣ, принимая во вниманіе указанныя аналогіи, нельзя не признать единственно справедливымъ то пониманіе слова κήρυγμα, какое давали ему наши переводчики прошлаго столѣтія, сдѣлавъ къ этому слову такое примѣчаніе: „подъ симъ именемъ *повидимому* означались церковныя законоположенія, уставы и правила, которыя было обыкновеніе въ древней церкви *объявлять*, дабы всякому были извѣстны" (л. 42). И стало быть κήρυγμα Василія Великаго есть понятіе относящееся исключительно къ области практической, а не теоретической.

Но если κήρυγμα Василія Великаго въ разсматриваемомъ мѣстѣ обозначаетъ тоже самое, что и въ другихъ, т. е. „правило церковное", установленіе, вообще—фактъ дисциплины въ обширномъ смыслѣ, а не положеніе ученія вѣры; то что же будутъ значить „догматы" разсматриваемаго мѣста? Какъ мы сказали, поставленіе самимъ Василіемъ Великимъ какъ будто бы въ параллель и догмата и проповѣданія— съ одной стороны, а съ другой — сознаніе невозможности принимать догматы не отъ св. Писанія, (а что подъ „пись-

---

[69]) Письмо, по русск. пер. № 262, о похищеніи дѣвицы: похитителей по 30 правилу должно отлучать на три года, что онъ и напоминаетъ въ этомъ письмѣ.

меннымъ наставленіямъ“ должно разумѣть здѣсь у Василія Великаго исключительно священное писаніе, вообще писанное слово Божіе, канонъ Писанія, а не книги церковныхъ авторовъ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія [70]), все это очень давно вызывало разнообразную интерпретацію „догмата“ этого мѣста съ цѣлію привести выраженіе Василія В. въ согласіе съ тою мыслію, что ученіе вѣры имѣетъ своимъ источникомъ единственно св. Писаніе. Эта интерпретація сводилась главнымъ образомъ къ тому, что „догматъ“ здѣсь понимаемъ былъ далеко не въ смыслѣ теоретической истины. Такъ уже средневѣковый католическій канонистъ *Граціанъ* въ его извѣстныхъ Decret. pars I, distin. XI, 5, приводя это мѣсто, передаетъ его такъ: „изъ установленій церковныхъ (ecclitiasticarum *institutionum*) нѣкоторыя мы приняли какъ утверждающіяся на священномъ Писаніи, а нѣкоторыя— какъ утверждающіяся на апостольскомъ преданіи“ и проч. [71]). Очевидно Граціанъ оба понятія: *δόγμα* и *κήρυγμα* не почитаетъ чѣмъ то разнящимся по существу и обобщаетъ ихъ въ понятіи установленій, иначе сказать — прямо относитъ ихъ къ области практическаго, а не теоретическаго элемента въ церкви. И такое пониманіе далеко не исключительное или свойственное только однимъ западнымъ исповѣданіямъ [72]). Даже древніе русскіе канонисты чувствовали,

---

70) Беверегій (Codex eccles. primitivae, p. 226) спрашиваетъ: почему Василій В. обрядъ преклоненія колѣнъ относитъ къ числу *неписанныхъ* обрядовъ, когда уже существовало 20-е пр. 1-го Вселенскаго Собора, воспрещавшее въ извѣстные дни преклоненіе колѣнъ? Отвѣчаетъ: потому что о преклоненіи колѣнъ ничего не опредѣлено въ Св. Писаніи. Тоже самое— *Probst.* Lehre und Gebet in drei erst. Jahrhund. S. 12. Св. Василій В. говоритъ: о молитвѣ на востокъ какое Писаніе учитъ насъ? „Если бы,—замѣчаетъ Пробстъ,—Св. Василій *подъ Писаніемъ* разумѣлъ книги христіанскихъ писателей, то онъ не могъ бы спрашивать объ этомъ, зная Климента и Оригена“. Но въ томъ и дѣло, что книги богослововъ церкви считались преданіемъ, а не писаніемъ въ собственномъ смыслѣ.

71) Migne, Patrol. lat. t. 187, pp. 58—9.

72) Протестантскій канонистъ прошлаго столѣтія Бёмеръ, въ трактатѣ de consuetudine (Jus eccles. protest. t. I) § 4, изслѣдуемое мѣсто переводитъ такъ: „изъ установленій церковныхъ нѣкоторыя (ecclesiasticarum institutionum quasdam) мы приняли отъ Писанія, а нѣкоторыя отъ апостольскаго преданія чрезъ преемство въ служеніи (in ministerio)“. Слѣдовательно, оба понятія Бемеръ соединяетъ въ одно, и мѣсто это, по его мнѣнію, свидѣтельствуетъ только о томъ, что въ церкви христіанской *право*

(а можетъ быть имѣли подъ руками и положительныя основанія въ неизвѣстныхъ намъ теперь чтеніяхъ этого мѣста Василія В.), что „догматъ“ разсматриваемаго мѣста не можетъ быть принятъ въ смыслѣ члена вѣры. Поэтому одна изъ древне-русскихъ Кормчихъ даетъ такой переводъ: „изъ сохраненныхъ въ церкви повелѣній и проповѣданій, ова убо отъ неписаннаго ученія имамъ, ова же отъ преданія апостолъ“ и проч. (Кормчая Троице-Сергіевой Лавры, № 206, листъ 182). Слѣдовательно, догматъ былъ и у насъ въ древности переводимъ чрезъ „повелѣніе“. Точно также и въ новой русской литературѣ примѣры перевода подобнаго указанному можно встрѣчать [73]). Но въ особенности замѣчательно разъясненіе того, какой смыслъ имѣетъ „догматъ“ изслѣдуемаго мѣста, данное преосвящ. Филаретомъ Гумилевскимъ [74]). „Чтобы не понять ученія Василія В. о преданіи—не такъ, какъ понималъ онъ самъ, не надобно забывать—говоритъ Филаретъ—сихъ словъ Василія В.: вводить что нибудь относительно вѣры изъ *ненаписаннаго* есть явное отступленіе отъ вѣры“. И св. Василій В. тѣмъ, что говоритъ въ этомъ мѣстѣ о „догматахъ неписанныхъ“ въ дѣйствительности ничуть не вводитъ въ область вѣры принципъ неписанности, иначе—не говоритъ, чтобы въ самомъ дѣлѣ были „догматы“, какъ *члены вѣры*, первоисточникомъ своимъ не имѣющіе св. Писанія. По мысли Филарета, когда св.

(jus), но не догматъ, раздѣлялось на писанное и неписанное. — Пониманіе всего вообще этого мѣста новѣйшими русскими канонистами, конечно, было бы весьма важно имѣть въ виду. Но къ сожалѣнію для этого не имѣется матеріала. По отношенію же къ родоначальнику русской канонической науки нельзя не отмѣтить слѣдующаго. Преосв. Іоаннъ Соколовъ въ одномъ случаѣ передаетъ Василія В. такимъ образомъ: „изъ сохраненныхъ въ церкви *установленій*, нѣкоторыя мы имѣемъ“ и проч. какъ въ Книгѣ Правилъ (Церковн. Законовѣдѣн. I, 60). Но въ другомъ случаѣ (ibid. 58) подъ именемъ 91 правила Василія В. разсматриваемое мѣсто Іоаннъ предлагаетъ въ такомъ видѣ, что обычное начало этого мѣста отброшено и замѣнено нѣсколькими фразами изъ 29 главы той же книги о Св. Духѣ (а по Книгѣ Правилъ, правила 92), отчего образуется то, что по изложенію автора вопросъ о различіи догмата и проповѣданія, конечно, и немо жетъ возникать.

[73]) Арх. Воронежскій Игнатій (о Таинствахъ, СПБ., 1849, стр. 30) переводитъ: „изъ сохраненныхъ въ церкви *постановленій и проповданій*, нѣкоторыя мы имѣемъ отъ письменнаго ученія“ и проч.

[74]) Историческое ученіе объ отцахъ, § 138, примѣч. 39.

Василій говоритъ о догматахъ, что о нихъ молчатъ, а о проповѣданіяхъ говорятъ открыто: „то тѣмъ даетъ разумѣть, что подъ *догматомъ преданія*, (т. е. неписаннымъ) у него разумѣются не особые предметы вѣры, не основанные на словѣ Божіемъ, а тѣ *пояснительныя (въ отношеніи къ ученію вѣры) дѣйствія и мысли*, которыя скрываемы были отъ оглашенныхъ и язычниковъ“. Исчисляя предметы преданія, св. Василій, по мысли Филарета, уже „тѣмъ самымъ объясняетъ и значеніе того, что у него названо догматами“. Какимъ образомъ объясняетъ? Тѣмъ, что въ этомъ перечисленіи (обстоятельство, какъ было замѣчено, всегда обращавшее на себя особое вниманіе комментаторовъ), у Василія В. какъ разъ и не оказывается указаній на дѣйствительные предметы ученія вѣры, догматы въ обычномъ смыслѣ слова: перечисленіе состоитъ изъ указаній только на нѣкоторыя *дѣйствія*. Эти то особаго значенія дѣйствія, выражавшія идеи внутренняго, не предъ всѣми обнаруживаемаго ученія христіанскаго, стало быть и составляетъ собою то, что здѣсь Василій Великій обозначилъ терминомъ „догматовъ“. (Подъ именемъ не предъ всѣми обнаруживаемаго ученія, конечно, не должно разумѣть того, чтобы церковь въ ученіи вѣры что-либо скрывала отъ своихъ совершенныхъ, т. е. увѣровавшихъ вполнѣ, членовъ, а лишь то, что церковь ради устраненія возможности смущенія, соблазна и т. п. предъ ищущими христіанства не спѣшила раскрывать внутренняго сокровеннаго значенія многихъ дѣйствій литургическихъ, что было даже и въ томъ соображеніи, что относительно таковыхъ ищущихъ не всегда могла быть увѣренность, сдѣлаются ли они совершенными христіанами, или ограничатся одной попыткой войти въ ограду церкви. Наоборотъ, основныя положенія вѣры не скрывались и отъ внѣшнихъ, сколько бы эти положенія ни казались человѣку неудобопріемлемы [75]). Вотъ сущность предлагаемаго Филаретомъ объясненія того,

---

[75]) Такъ св. Кириллъ Іерусалимскій, обращаясь къ просвѣщаемымъ, говоритъ: „если будетъ у тебя допытываться оглашенный: „что говорили учащіе? Ничего не пересказывай стоящему внѣ... Когда потомъ извѣдаешь высоту преподаваемаго, тогда узнаешь, что оглашенные недостойны слышать это“. Слово предъогласит. § 12. Это и есть то ученіе, которое,—по выраженію Св. Василія,—„отцы наши сохранили въ недоступномъ любопытству молчаніи“.

что здѣсь у Василія В. значитъ догматъ. Объясненіе это, очевидно, состоитъ въ томъ, что по мысли Филарета Василій В. словомъ: *δόγματα* обозначалъ здѣсь не *догматы* въ смыслѣ теперь принятомъ (ср. выше), но и неисключительно *обряды*, какъ это давно также и многіе думали, какого бы происхожденія и значенія эти обряды ни были, но — *лишь тѣ обряды и дѣйствія*, которые выражаютъ догматическій смыслъ, связаны съ самой вѣрой, обусловливаются требованіями исключительно внутренней жизни христіанъ, и потому не предъ всѣми безъ всякаго ограниченія открываемы и тѣмъ менѣе всѣмъ понятны. Таковые обряды, дѣйствительно и безспорно, должны быть раздѣлены на два рода: данные въ самомъ Писаніи и принятые по преданію, какъ это и указано св. Василіемъ В. При такомъ объясненіи нѣтъ надобности уничтожать самостоятельное значеніе выраженія: *κηρύγματα* (какъ то дѣлалъ еще Граціанъ), сглаживая и догматы и проповѣданія въ одномъ, какъ казалось, болѣе общемъ, понятіи „установленій церковныхъ“, или наоборотъ, усиливаясь, для выраженія раздѣльности между обоими терминами, *κηρύγματα* пріурочить исключительно къ обряду, *δόγματα*—къ ученію вѣры. Догма, по мысли Филарета, такимъ образумъ, *значитъ и обрядъ*,—но въ смыслѣ того, что этимъ терминомъ могутъ быть обозначены только нѣкоторыя особенныя, существенныя въ церкви, дѣйствія; *значитъ и ученіе*, но въ смыслѣ ученія, выражаемаго въ дѣйствіи обрядовомъ. Крещеніе, напримѣръ, есть съ одной стороны выраженіе ученія о возрожденіи, а съ другой, конечно, есть совокупность извѣстныхъ дѣйствій, и хотя оно совершается всегда только опредѣленнымъ образомъ, слѣдоват. и самому порядку, и способу совершенія дѣйствій придается извѣстная важность, но дѣйствія крещенія (видимая сторона таинства) имѣютъ не какое-либо практически служебное значеніе сами по себѣ, а значеніе исключительное, лежащее внѣ естественныхъ слѣдствій тѣхъ дѣйствій, совершеніе которыхъ составляетъ крещеніе.—Наоборотъ „проповѣданія“ касаются уже исключительно порядка жизни внѣшнецерковной, порядка ни отъ кого не скрываемаго, въ основѣ своей не имѣющаго ничего таинственнаго, и преслѣдующаго лишь интересы дисциплины и благоустройства, свойственнаго всякому обществу. Отъ кого, напримѣръ, была на-

добность скрывать и какой иной смыслъ, кромѣ дисциплинарнаго, могло имѣть то положеніе, что у христіанъ похитители дѣвицъ наказываются отлученіемъ (ср. выше) [76]). И такое пониманіе вопроса, какое предлагаетъ Филаретъ, имѣетъ аналогію въ другихъ извѣстныхъ фактахъ. Такъ и въ древности *δόγμα* иногда употребляло не исключительно въ смыслѣ члена вѣры, а и въ смыслѣ близкомъ къ „повелѣніямъ“. Правило 6 II Вселенскаго собора *δεδογμένα*, какъ производное отъ *δόγμα* употребляетъ въ смыслѣ того, что опредѣлено по каноническому суду (книга Правилъ: „постановленное рѣшеніе“), а не въ смыслѣ вѣроопредѣленія. Позднѣе прямое сопоставленіе догмата и проповѣданія, сопоставленіе могущее освѣщать мысль св. Василія, встрѣчается у патріарха Александрійскаго Евлогія (ум. 607) въ передачѣ патріарха Фотія. Пересказывая содержаніе одного изъ словъ Евлогія, Фотій говоритъ: „въ этомъ словѣ (Евлогій) говоритъ, что изъ предлагаемыхъ въ церкви служителями слова ученій одни суть *догматы*, другія *проповѣданія* (греческіе термины—тѣ-же, что и у Василія Великаго). А различіе между ними такое: догматы возвѣщаются прикровенно и съ осторожностію (*μετ' ἐπικρίψεως καὶ σοφίας*), а часто намѣренно окружаются неясностію для того, чтобы святое не выставлять предъ непосвященными и бисеръ не метать предъ свиніями. Проповѣданія же возвѣщаются безъ какой-либо прикровенности, и въ особенности *тѣ, которыя имѣютъ смыслъ заповѣдей* и служатъ къ охраненію страха Божія. И изъ догматовъ есть еще нѣкоторые таинственнѣйшіе, которые только тѣмъ бываютъ таинственно преданы, которые отъ слова жизни получили духовную опытность къ тому, чтобы предложить оныя вѣрующимъ“ [77]). Ясно, что „проповѣданія“ здѣсь понимаются не въ смыслѣ истинъ теоретическихъ, а въ смыслѣ истинъ преимущественно практическихъ, равно какъ и высказанное здѣсь пониманіе догмата какъ теоретическаго положенія не противорѣчитъ понятію о догматѣ какъ таинственномъ дѣйствіи,

---

[76]) Наоборотъ: Лаодикійское 5-е правило говоритъ: „рукоположеніе не должно происходить въ присутствіи слушающихъ“.

[77]) Photii, Biblioteca, cod. 230, ex recens. Beckeri, 1824, p. 267.

выражающемъ теоретическую идею, въ извѣстныхъ случаяхъ „охраняемую молчаніемъ“, по выраженію св. Василія.

На различеніи вѣры и дисциплины основывается классификація ересей и у св. Епифанія Кипрскаго, а также часто основаны и самыя его характеристики ересей и расколовъ. Вотъ какъ онъ характеризуетъ Авдія и Авдіанъ и какъ разсуждаетъ объ этомъ расколѣ „Авдіане есть расколъ, а не ересь. Они имѣютъ у себя не только дисциплину (*διαγωγή*) и образъ жизни благоустроенные, *но и вѣру* во всемъ содержатъ такъ, какъ (содержитъ ее) каѳолическая церковь. Но имѣютъ также и нѣчто особенное (*καὶ ἰδιωτικὸντί*) и любопрительное“. Авдій самъ славился чистотою жизни и вѣры (*βίος καὶ πίστις*). Но если онъ видѣлъ кого-либо въ роскоши и изнѣженности или видѣлъ искажающимъ что-либо въ церковномъ проповѣданіи и дисциплинѣ церкви (*κήρυγμα καὶ θεσμός*) [78]), то, не снося этого, не сдерживался въ словѣ. А это было непріятно людямъ, имѣющимъ жизнь не благоустроенную“. Въ концѣ концевъ, какъ извѣстно, Авдій отдѣлился отъ церкви, однако, прибавляетъ св. Епифаній—отдѣлился, „неимѣя у себя какого-либо измѣненія въ вѣрѣ, а (напротивъ) правильнѣйшимъ образомъ вѣруя и самъ и приверженцы его“. Вслѣдъ за этими словами Епифаній прибавляетъ еще, что „достойно удивленія, какъ твердо Авдіане сохраняютъ православнѣйшее ученіе, какъ равно заслуживаетъ уваженія и все прочее въ ихъ жизни“ [79]). Авдіане въ вопросѣ о времени празднованія Пасхи ссылались на Апостольскія Постановленія. Объ этомъ памятникѣ св. Епифаній замѣчаетъ (называя его нѣсколько иначе, чѣмъ теперь принято: именно *διατάξεις* (вмѣсто *διαταγαί*) *Ἀποστόλων*): „въ немъ заключается весь *каноническій порядокъ*, и нѣтъ никакого искаженія въ отношеніи *къ вѣрѣ*, какъ равно и въ отношеніи къ церковному управленію и канонамъ и къ исповѣданію [80]). Такъ же почти Епифаній выражается о мелетіанахъ. „Партія (*τάγμα*) Мелетіанъ—отъ Мелетія быв-

78) Это также показываетъ, что *Κήρυγμα* было терминомъ болѣе близкимъ *къ закону*, нежели *къ ученію* вѣры.

79) Opp. edit Petavii, 1682, pp. 308. 311. 12 ср. русск. пер. Твор. ч. IV. 235. 239. 41.

80) Въ послѣднемъ случаѣ—опять *πίστις*, которое обыкновенно, наприм. *Баронiй*, Annales, II, p. 17, и переводятъ чрезъ исповѣданіе.

шаго епископомъ каѳолической церкви и (человѣкомъ) правой вѣры; *ибо вѣра его ни въ чемъ* не уклонялась отъ каѳолической церкви. Онъ произвелъ расколъ, ничего однако не измѣнивъ въ вѣрѣ“ [81]). Напротивъ, объ Оригенѣ Епифаній разсуждаетъ такимъ образомъ: что̀ въ бесѣдахъ у него сказано, то, по Епифанію, большею частію сказано прекрасно; „въ томъ же, что̀ онъ училъ относительно догматовъ и относительно вѣры, и (вообще) относительно предметовъ высшаго созерцанія (*μείζονος θεορίας*); то объ этомъ нужно сказать, что самое несообразное изъ когда-либо сказаннаго всѣми кто и прежде и послѣ него жилъ, находится именно у него“ [82]). Прямое противоположеніе вѣры и церковно-устроенія у Епифанія встрѣчается въ такомъ видѣ. Заключая свой трактатъ о вѣрѣ, Епифаній говоритъ: „и такъ, до сихъ поръ мы говорили о томъ, что *относительно вѣры* содержитъ единая каѳолическая церковь—что̀ учитъ объ Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ, воплощеніи и объ иныхъ *членахъ вѣры* (*περὶ ἄλλων μέρων τῆς πίστεως*). Теперь же мнѣ необходимо предложить еще немного *объ установленіяхъ ея* (*περὶ θεσμῶν*)“; а когда было исполнено послѣднее предположеніе, Епифаній замѣтилъ; „таковъ образъ св. церкви, вмѣстѣ съ ея *вѣрою* вышеизложенною, и таковы *установленія* въ ней наблюдаемыя“ [83]). Въ разсужденіяхъ объ этихъ установленіяхъ Епифаній трактуетъ какъ о порядкѣ управленія церковію, такъ и о порядкахъ богослужебныхъ, такъ и о вопросахъ касающихся образа индивидуальной жизни, по скольку вопросъ этотъ имѣетъ отношеніе къ церковной дисциплинѣ,—причемъ ясно становится, что одинъ и тотъ же терминъ употребляется имъ какъ въ примѣненіи къ понятію образа жизни въ обычномъ смыслѣ этого выраженія, такъ и въ примѣненіи къ понятію объ образѣ жизни, когда вопросъ о немъ является вопросомъ церков-

---

[81]) Edit. Ptave. p. 716—17 Ср. русск. пер. ibid. 91. Переводить такъ и предпочитать обычному переводу: „онъ не былъ измѣнникомъ вѣры“ есть основаніе по аналогіи съ гл. III, гдѣ Епифаній повторяетъ: „Мелетій заботился относительно дѣлъ церкви и вѣры, ибо ничего не имѣлъ такого, что̀ онъ извратилъ бы“. Petav. p. 719: „ничему не училъ отъ церкви отдѣльному, или ей чуждому“.

[82]) ibid., 529; ср. русск. пер. III, 87.

[83]) ibid., 1103. 1107; русск. пер. V, 356. 358.

ной дисциплины: этотъ общій, употребляемый Епифаніемъ, терминъ есть *политія*. Такъ Епифаній говоритъ, что изъ монаховъ „нѣкоторые носятъ длинные волосы, конечно, ради особаго рода жизни (*πολιτεία*), но это у нихъ дѣлается по собственному соображенію, такъ какъ—ни евангеліе этого не повелѣваетъ, ни апостолы этого не наблюдали, ибо Ап. Павелъ отвергъ такую особенность во внѣшности (*σχίμα*)". И потомъ продолжаетъ: „соблюдаются въ той же самой Вселенской церкви и иные похвальные образы жизни (*πολιτείαι*), (это по Епифанію выражается: въ воздержаніи различныхъ степеней и отъ различныхъ, самихъ въ себѣ безразличныхъ, предметовъ). Въ смыслѣ совокупности всей дисциплины Епифаній употребляетъ терминъ политіи въ томъ случаѣ, когда говоритъ объ іудействѣ, что до Моисея „нельзя сказать, каковъ былъ образъ жизни сыновъ израилевыхъ (*πολιτεία*)—развѣ только то, что они пребывали въ богочтеніи и соблюдали обрѣзаніе". Но въ другомъ случаѣ понятіе образа жизни и дисциплины у Епифанія явственно различаются по терминологіи, и въ тоже время какъ то, такъ и другое отличаются отъ вѣры. „Не мало людей, говоритъ Епифаній—которые удивляются жизни Евстаѳія, равно какъ и дисциплинѣ его (*βίος καὶ πολιτεία*). О, если бы и въ вѣрѣ онъ право мыслилъ" [84]). Совокупность ученія о какомъ-либо предметѣ вѣры Епифаній называетъ: *σύστασις τῆς πίστεως*, т. е. составъ *ученія* вѣры, а иногда „ученіе (*διδασκαλία*), истинной вѣры" [85]), причемъ послѣдній терминъ (*διδασκαλια*) и отдѣльно взятый подразумѣваетъ не какое либо иное ученіе, а ученіе вѣры. Поэтому „проповѣданіе ученія" (*κήρυγμα διδασκαλίας*) у него равнозначуще: ученія истиннаго и спасительнаго.—Внѣшнее выраженіе свое дисциплина, по Епифанію, имѣетъ не только въ какомъ-либо „установленіи церковномъ" (*θεσμὸς*), но также и въ „опредѣленіи" (*ὅρος*) и въ правилѣ (*κάνων*): иначе сказать—установленія, опредѣленія и правила—все это выражаетъ собою идею и фактъ существованія дисциплины въ церкви христіанской. Вслѣдствіе этого, по мысли Епифанія, дисциплинѣ противоположенъ собственно сепаратизмъ, но не ересь, такъ какъ послѣдняя есть заблужде-

---

[84]) Edit. Petav. pp. 906, рус. пер. V, 36.
[85]) Petav. p. 914. 228. 114.

ніе теоретическое, относящееся къ области ученія вѣры. Потому же, въ свою очередь, отмѣчая сепатистическія стремленія людей, предпринимавшихъ свое спасеніе внѣ всесторонняго общенія съ церковію, факты, выражавшіе сепаратизмъ въ образѣ жизни (*πολιτεία*) Епифаній называетъ дѣйствіями „вопреки установленій (*παρὰ θεσμοὺς*) Церкви“, но не „вопреки вѣрѣ“, и оцѣнка таковыхъ дѣйствій сводится имъ къ тому, что подобныя дѣйствія „не служатъ къ похвалѣ“, но не служатъ и причиною вѣчной погибели. Такъ потому же поводу, говоря объ обычаяхъ житія монашескаго, Епифаній замѣчаетъ, что „иные отъ собственнаго ума установляя для себя дисциплину и законы въ отношеніи къ жизни“ (*περὶ τῆς πολιτείας ἄσκησις καὶ θεσμοί*), носятъ длинные волосы, а иные вопреки канонамъ (*παρὰ τοὺς κανόνας*) собираютъ у себя молитвенныя собранія,—какъ и наоборотъ—у иныхъ каждый самъ по себѣ молится и, наконецъ, иные надѣваютъ даже цѣпи на шею: въ послѣднемъ Епифаній не видитъ ничего дурного. Но дѣло въ томъ, что это—„вопреки постановленію церкви, есть юношество по своему измышленію, не ко благу и совершенству, юношество очень тиранствующее (*τυραννικώτερον*)“ [86]), т. е. слѣдствіемъ несоблюденія дисциплины общественной, по Епифанію, бываетъ не свобода, а еще большее порабощеніе собственному произволу.

Области вѣры и дисциплины явственно были различаемы и въ оффиціальной дѣятельности соборовъ церкви, что выражалось, разумѣется, и въ оффиціальной терминологіи. Самая ранняя формула тѣхъ задачъ, какія возлагались на соборы, была выражена такъ: „собираясь въ одно мѣсто изслѣдуйте, что̀ прилично и полезно братіямъ.“ (Посланіе Варнавы, гл. 4). Позднѣе 37-е апостольское правило задачи соборовъ опредѣляетъ такъ: „да разсуждаютъ (епископы) между собою о догматахъ благочестія“ (*τὰ δόγματα*

---

[86]) Petav. p. 1094—5. Изъ одного мѣста (ibid. 735) повидимому можно заключить, что канонами Епифаній называетъ дисциплинарныя опредѣленія болѣе общаго характера, именно то, что можно назвать общимъ закономъ. Ὅρος же есть опредѣленіе относящееся къ какому нибудь частному случаю,—иначе, рѣшеніе частнаго вопроса. Такъ онъ выражается, что на I Всел. соборѣ изданы были каноны церковные, „а вмѣстѣ съ тѣмъ отцы опредѣлили (*ὅρισαν*) и относительно празднованія Пасхи“ – совершать единообразно это празднованіе.

τῆς εὐσεβίας) и „да разрѣшаютъ случающіяся церковныя прекословія“. Что такое церковныя прекословія, разрѣшеніе которыхъ правило возлагаетъ на соборы? Вальсамонъ понимаетъ это какъ „разрѣшеніе сомнѣній“, но какихъ— догматическихъ или дисциплинарныхъ? Нельзя не замѣтить прежде всего, что въ первые вѣка дисциплинарные вопросы лишь въ исключительныхъ случаяхъ восходили на соборное разсмотрѣніе, такъ какъ водвореніе совершенно единообразнаго дисциплинарнаго строя не считалось потребностію вселенской церкви,—какъ это замѣтно стало впослѣдствіи, и издавались собственно не каноны, какъ нормы всеобщія,— а совершенно относительныя и мѣстныя рѣшенія дисциплинарныхъ вопросовъ, что̀ съ канонами не одно и тоже. Этотъ характеръ соборныхъ рѣшеній происходилъ отъ того, что, съ одной стороны, основныя черты устройства и управленія церкви считались внѣ всякихъ прекословій какъ данныя уже въ самомъ Писаніи, и могли возникать только вопросы подробностей, (какъ напримѣръ, вопросъ *о числѣ* діаконовъ въ каждомъ городѣ, возникшій на неокесарійскомъ соборѣ),—а съ другой—потому, что по церковнымъ воззрѣніямъ первыхъ вѣковъ и каждый отдѣльный епископъ мыслился какъ полный и самостоятельный распорядитель всего, что относилось до подробностей въ церковномъ устройствѣ и церковномъ управленіи, конечно это— въ предѣлахъ нерушимости основныхъ положеній и при условіи неприкосновенности вѣры. Вслѣдствіе этого—опредѣленія соборовъ въ первые вѣка (и даже трудно сказать— до какого времени далѣе) имѣли силу только въ тѣхъ мѣстностяхъ, епископы которыхъ посылались на соборъ; для церквей же, епископы которыхъ не участвовали на извѣстныхъ соборахъ, соборныя опредѣленія этихъ соборовъ не считались обязательными: такъ опредѣляетъ права епископовъ безпристрастный изслѣдователь [87]). Вслѣдствіе этого-же неудивительно будетъ, что указанное апостольское правило, выдѣляя „догматы благочестія“, какъ предметы соборной дѣятельности, не говоритъ, подобно тому какъ это было позднѣе, до очевидности раздѣльно и о дисциплинѣ, а по

---

[87]) Преосв. Сильвестръ, Ученіе о Церкви въ первые три вв. Кіевъ, 1872, стр. 188. 317.

всей видимости эту сторону церковной жизни включаетъ въ категорію случающихся прекословій,—такъ какъ такой прекословный характеръ дисциплинарные вопросы и имѣли, когда восходили до соборнаго разсмотрѣнія, — напримѣръ споръ о пасхѣ, о крещеніи еретиковъ, какъ почти и всѣ вообще Апостольскія Правила носятъ въ себѣ слѣды того, что они или отвергаютъ дисциплинарныя нововведенія (напримѣръ, епископъ да не изгонитъ жены своей), или приводятъ къ единообразному рѣшенію то, что до сего времени не было единообразно рѣшаемо [88]). Но во всякомъ случаѣ 37 Апостольскоое правило служитъ яснымъ доказательствомъ, что предметы соборной дѣятельности различались на двѣ категоріи: „догматы благочестія“, о которыхъ епископы „разсуждаютъ“ другъ съ другомъ, и „церковныя прекословія“, которыя они „разрѣшаютъ“ иначе сказать,— вѣра и дисциплина. Къ числу не очень ясныхъ свидѣтельствъ о предметѣ дѣятельности древнихъ соборовъ, относится свидѣтельство Тертулліана, что „въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Греціи собираются изъ всѣхъ церквей соборы, на которыхъ сообща разсматриваются важнѣйшіе вопросы“ (altiora' de Jejun. c. 13). Но едва ли должно думать, чтобы это свидѣтельство представляло собою что либо особенное по сравненію съ свидѣтельствомъ указаннаго апостольскаго правила, т. е. чтобы подъ этими важнѣйшими вопросами Тертулліанъ подразумѣвалъ исключительно „догматы благочестія“, или же наоборотъ исключительно вопросы дисциплины. Если же за тѣмъ признать примѣнимымъ къ до-Никейскому періоду то безспорное различіе между соборами,

---

[88]) Позднѣе задача соборовъ въ отношеніи къ дисциплинѣ опредѣляема была такимъ образомъ: „разсматривать вновь возникающіе вопросы, какъ еще неясные и совершенно непонятные“, если они не рѣшены уже въ Священномъ Писаніи. Дѣян. Пом. Соб. русск. пер., стр. 112. Но возникавшія прекословія въ вопросахъ дисциплины на соборахъ хотя обыкновенно и были разрѣшаемы, но тѣмъ не менѣе не всегда рѣшаемы такимъ образомъ, чтобы давалось такъ сказать *единственное* только рѣшеніе, какъ это естественно бывало въ рѣшеніяхъ вопросовъ догматическихъ; наоборотъ и сами соборы принимать или не принимать ихъ рѣшеніе иногда предоставляли усмотрѣнію каждой Церкви. Такъ одно изъ Карѳагенскихъ правилъ, сдѣлавъ постановленіе о воздержаніи клириковъ отъ собственныхъ женъ, однакоже заключило это правило такимъ прибавленіемъ: „впрочемъ слѣдуетъ соблюдать обычай каждой церкви“ ibid. 162.

что одни изъ нихъ были соборами исключительными, другіе—соборами регулярными, какими являются соборы ежегодные, по апостольскому правилу: то вмѣстѣ съ этимъ должно будетъ признать и то, что регулярные соборы въ качествѣ органа собственнаго *управленія*, а не *законодательства* болѣе имѣли дѣло съ вопросами церковной дисциплины, нежели съ вопросами вѣры. Фирмиліанъ въ письмѣ къ Кипріану, на разныхъ аналогіяхъ утверждая мысль о важности церковнаго управленія на началахъ соборности (напримѣръ: „за тѣмъ-то и пророковъ такъ много, чтобы божественная мудрость была распредѣлена на многихъ"), о предметахъ соборной дѣятельности говоритъ: „по той же причинѣ и у насъ признано необходимымъ собираться ежегодно старѣйшинамъ и начальникамъ вмѣстѣ, для распоряженій по дѣламъ ввѣреннымъ нашему попеченію, для рѣшенія важнѣйшихъ изъ нихъ общимъ совѣтомъ" и т. д. [89]). Если же наконецъ приходится признать тѣмъ не менѣе (по причинѣ относительной скудости памятниковъ соборной дѣятельности), что такую отчетливость въ различеніи вѣры и дисциплины, какая видна въ соборахъ послѣдующаго времени, не всегда можно бываетъ *усмотрѣть* и указать въ доникейское время; то это отчасти и потому, что доникейская терминологія нѣсколько отлична отъ терминологіи послѣдующей. Такъ, самое употребительное въ области вопросовъ дисциплины слово: канонъ, въ послѣдующее время какъ бы самымъ фактомъ своего употребленія въ томъ или другомъ случаѣ обыкновенно указывавшее на область дисциплины, въ первые три вѣка употреблялись не съ тѣмъ исключительномъ значеніемъ съ какимъ стало употребляться позднѣе. „Канонъ" первоначально употреблялся для того, чтобы обозначить *правило вѣры*, и лишь рѣдко какъ образецъ и принятый *способъ дѣйствія* въ извѣстныхъ случаяхъ, но все таки и здѣсь, въ послѣднемъ случаѣ, не какъ *правило* или *законъ*, изданный соотвѣтствующею властію. Такъ приводимый св. Василіемъ В. отрывокъ изъ Діонисія Римскаго († 259) указываетъ на то, что „типъ и канонъ" (τύπος καὶ κανών) Діонисій употреблялъ въ смыслѣ

---

[89]) Mansi, t. I, p. 911, ср. русскій перев. Твореній Кипріана, ч. I, стр. 326.

примѣра предшественниковъ, усвоеннаго преемниками по служенію [90]). Но примѣръ, конечно, не правило и не законъ. Тоже, что̀ послѣ Никейскаго собора почти исключительно было называемо канонами, въ раннѣйшее время было называемо: ὅρος, definitiones. Такъ извѣстный Ипполитъ, когда о Римскомъ папѣ Зефиринѣ выражался какъ о „несвѣдущемъ въ церковныхъ опредѣленіяхъ“, ὅροι; то конечно разумѣлъ не невѣдѣніе папы въ догматахъ и вѣроученіи, а именно въ томъ, что впослѣдствіи называлось канонами.—Теперь дальнѣйшій вопросъ должно составлять то, какъ соборы послѣ никейскаго времени разграничивали области вѣры и дисциплины?

Когда соборы давали рѣшеніе вопросовъ вѣроученія, то соборныя опредѣленія значились терминомъ: ἔκθεσις πίστεως. Отъ вѣроопредѣленія уже совершенно различались: κανόνες и ὅροι τῆς συνόδου“. Термины: „Каноны и опредѣленія“ на соборахъ всегда почти получали приложеніе къ дисциплинѣ, а если и встрѣчаются случаи того, что и для вѣроизложеній употреблялся терминъ „опредѣленія“: то эти случаи отступленій имѣютъ особый смыслъ, который, какъ представляется думать, заключается въ слѣдующемъ. Догматы о двухъ естествахъ, о двухъ воляхъ, объ иконопочитаніи въ актахъ вселенскихъ соборовъ въ подлинномъ текстѣ названы „опредѣленіями“ (ὅροι): разумѣемъ акты соборные, хотя въ нашей Книгѣ Правилъ этотъ терминъ замѣненъ терминомъ догмата [91]). Но спрашивается: развѣ ученіе о двухъ воляхъ не есть предметъ или членъ вѣры? Конечно, предметъ и членъ вѣры; по опредѣленіемъ это ученіе можетъ быть названо потому, что оно (ученіе) дано церковью въ разрѣшеніе дальнѣйшихъ вопросовъ, возникающихъ на почвѣ изложенія вѣры, даннаго въ символѣ, въ которомъ вопросы эти *не были еще рѣшены* и вслѣдствіе этого подвержены были разногласію. Аутентичное и всеобщеобязательное рѣшеніе и было дано въ этомъ „опредѣленіи“ касательно возникшаго вопроса. И стало быть „опредѣленіемъ“ догматъ о двухъ воляхъ можетъ быть названъ не потому,

---

[90]) *Routh*, Rel. sacrae. IV, 202; ср. твор. Василія В. р. п. ч. III, 343.

[91]) См. Дѣян. Всел. Соб. по русск. пер. т. VI, 472 — 2; VII, 592 и Кн. правилъ.

чтобы *по содержанію* своему онъ не относился къ вопросу о вѣрѣ, иначе—не по существу содержанія, а по обстоятельствамъ, сопутствовавшимъ внесенію этого догмата въ сумму всеобщеобязательнаго церковнаго ученія. Что же касается до ученія объ иконопочитаніи; то это ученіе еще естественнѣе было назвать опредѣленіемъ потому, что по содержанію своему, оно касается вопроса литургическаго, а не умозрительнаго. Но такъ какъ по степени обязательности ученіе объ иконопочитаніи имѣетъ свойство члена вѣры, т. е. обязательность въ извѣстномъ смыслѣ безусловную; то опредѣленіе VII вселенскаго собора можно назвать какъ-бы *догматическимъ канономъ* безъ опасенія соединить два несовмѣстимыхъ понятія: то есть, понимая подъ „догматическимъ канономъ“ такой канонъ, которому никогда, ни при какихъ условіяхъ не можетъ быть противуканона, или рѣшенія иного, кромѣ даннаго,—что наоборотъ и бывало въ исторіи рѣшеній и опредѣленій чисто-дисциплинарныхъ. Примѣры такихъ догматическихъ каноновъ въ исторіи древней церкви можно указать и ранѣе VII вселенскаго собора. Такъ, очевидно, 49 апостольское правило хотя опредѣляетъ *способъ крещенія,* но даетъ канонъ равносильный, по своей обязательности, члену вѣры: крещеніе „не по Господню учрежденію“ въ смыслѣ крещенія не во имя Троицы, а во имя трехъ безконечныхъ и проч. никогда не могло быть принято и не будетъ принято [92]). Что только исключительныя условія, при которыхъ составлялись вѣроопредѣленія послѣ времени изданія никеоцареградскаго символа, измѣнили терминологію такъ сказать основную, это видно изъ сопоставленія слѣдующихъ данныхъ. „Вѣруемъ“, „сія вѣра апостольская“; „мы содержимъ и исповѣдуемъ вѣру такъ, какъ приняли ее: вотъ сія вѣра“: въ такихъ словахъ *первый* вселенскій соборъ выражается о своемъ вѣроизложеніи,

---

92) Что въ церкви не только можетъ, но и должно быть то, что мы называемъ догматическими канонами, причемъ такіе Каноны нѣтъ надобности именовать и догматами, эта мысль встрѣчается въ нашей богословской литературѣ подъ видомъ того положенія, что „церковь можетъ утвердить за извѣстными, хотя бы и частными правилами церковной дисциплины *авторитетъ неизмѣнности на послѣдующія времена*“. Смот. прот. *Иванцова-Платонова:* О Римскомъ богослуженіи, въ Душепол. Чтен. 1868, II, 234.

извѣстномъ подъ именемъ символа вѣры. *Второй* Вселенскій соборъ, посылая свои правила императору Ѳеодосію, свою дѣятельность опредѣляетъ такъ: „сначала мы возобновили согласіе между собою; потомъ изрекли краткія опредѣленія, въ которыхъ утвердили *вѣру отцевъ*“. Это главное въ дѣятельности собора. Но „кромѣ того постановили точныя *правила о благоустройствѣ церквей*“, или, какъ выражался относительно благоустройства *третій* Вселенскій соборъ, правила, относительно того, „что̀ полезно и необходимо для согласія и общенія, и благоустройства“ [93]). Въ актахъ третьяго же Вселенскаго собора видимъ, что правила въ собственномъ смыслѣ (каноны) соборъ озаглавливаетъ какъ то, „что̀ постановлено было на соборѣ“, и постановленное соборъ формулируетъ въ правила для того, чтобы „тѣ, которые не были на соборѣ, не оставались въ невѣдѣніи о постановленномъ“ [94]). *Четвертый* Вселенскій соборъ символъ I и II соборовъ называетъ „вѣрою“ и себя объявляетъ состоявшимся „преимущественно“ ради утвержденія вѣры, чтобы „*ученіе о предметахъ вѣры было правильное*“. Поэтому, дѣлая свое „опредѣленіе“, — чѣмъ,

---

[93]) Дѣян. Всел. Соб. русск. пер. т. I, стр. 263 — 4, 192—3; II, 23—24. Въ извѣстномъ посланіи Евсевія (Дѣян. I. 193) Кесарійскаго о томъ, что было на первомъ Вселенскомъ соборѣ, читаемъ: „изложеніе (вѣры) было выслушано; императоръ исповѣдалъ, что онъ самъ такъ же мыслитъ и потому велѣлъ подписать содержащіеся въ изложеніи догматы. Изложеніе же вѣры слѣдующее: вѣруемъ и проч.— Относительно выраженія II Всел. собора: „изрекли опредѣленія“ нужно имѣть въ виду содержаніе перваго канона этого собора: „вѣра отцовъ, собравшихся въ Никеѣ, да не отмѣняется“, то-есть, имѣется въ виду неприкосновенность вѣроизложенія, въ смыслѣ неприкосновенности редакціи никейскаго символа. Въ посланіи къ Римской церкви II Всел. соборъ извѣщаетъ ее: „на соборѣ мы изложили наше исповѣданіе вѣры... Что же касается до *частныхъ правилъ церковной жизни*, то вы знаете,—у насъ въ силѣ древній законъ (*θεσμός*)—чтобы въ каждой церкви совершаемы были рукоположенія епархіальными епископами“ и проч. *Ѳеодор.* Церковн. истор. V, 5. Ср. Дѣян. Всел. соб. I, стр. 287 (переводы—неодинаковы).—Второе правило того же собора все церковное управленіе помѣстныхъ церквей и вообще всѣ дѣйствія, имѣющія отношеніе къ этой сторонѣ, называетъ *Экономіей* (напримѣръ: „да не приходятъ епископы за предѣлы своего діоцеза *ἐπὶ χειροτονίᾳ ἢ τισι ἄλλαις οἰκονομίαις ἐκκλησιαστικαῖς*)“, и управлять церковью значитъ: *οἰκονομεῖν*, напр. согласно обычаю отцовъ и т. п.

[94]) Дѣян. т. II. 16.

какъ мы сказали, вносилась особенность въ терминологію,— относительно догматическаго вопроса, этотъ соборъ однако предпосылаетъ опредѣленію такое разсужденіе: послѣдующе божественнымъ отцемъ, вси единогласно поучаемъ *исповѣдывати* (ὁμολογεῖν) Единаго и тогожде Сына и проч. „яко же Самъ Господь научи насъ“: т. е. вѣра, строго говоря, *исповѣдуется,* а не опредѣляется. *Шестой* Вселенскій соборъ въ отношеніи къ разсматриваемому вопросу даетъ слѣдующее: изложеніе ученія о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ предваряется чтеніемъ „изложенія вѣры“—символа Никеоцареградскаго. „Конечно—разсуждалъ соборъ послѣ этого чтенія — *для познанія вѣры* достаточно и сего символа Божественной благодати“. Но какъ появилась ересь одной воли и одного дѣйствія; то соборъ занялся этими заблужденіями и—„согласно *опредѣлля исповѣдуетъ,* что Господь нашъ Іисусъ Христосъ“ и проч. И въ заключеніе: „послѣ того, какъ все сіе установлено, опредѣляемъ, что никому не позволяется проповѣдывать *другую вѣру* или иначе учить“ [95]). Но иначе уже соборъ выражается о своихъ дисциплинарныхъ опредѣленіяхъ, называя ихъ правилами. „Такъ какъ, разсуждалъ соборъ, предшествовавшіе два святые и вселенскіе соборы, *разъяснивъ* отечески *таинства вѣры,* вовсе не оставили священныхъ *правилъ,* чрезъ которые бы народы отстали отъ худого и порочнаго поведенія и обратились бы къ лучшей и чистой жизни, поэтому— собравшись, мы написали священныя правила“, или „опредѣленія“, что̀ соборъ считаетъ за одно и тоже [96]). Наконецъ *седьмой* Вселенскій соборъ опредѣляетъ свою дѣятельность такимъ образомъ. „Господь Богъ отовсюду собралъ насъ, представителей священства, да утвердится общимъ опредѣле-

---

[95]) Дѣян. Вселен. соб. т. VI, 471—2, а такъ же дѣяніе восемнадцатое и конецъ семнадцатаго. Можетъ быть, характернѣе догматическая дѣятельность VI Вселенскаго Собора выражается въ слѣдующихъ словахъ самого Собора, какъ бы резюмирующихъ всю его дѣятельность: „Соборъ съ достодолжнымъ тщаніемъ изслѣдовалъ вопросъ о вѣрѣ, и уничтожилъ какимъ то образомъ возникшее разногласіе относительно православія, а въ настоящее время *(было послѣднее засѣданіе)* произнесъ точное опредѣленіе, утверждающееся на Свящ. Писаніи и согласное съ ученіемъ отцовъ, въ утвержденіе правыхъ догматовъ благочестія“ (ibid. 465).

[96]) Ibid. 576—7.

піемъ божественное преданіе каѳолической церкви. Итакъ, мы изслѣдовали и разсмотрѣли дѣло весьма тщательно и, слѣдуя истинѣ, — сохраняемъ въ церкви все, что есть лучшаго. „И такъ, мы вѣруемъ“ и проч. слѣдуетъ изложеніе никеоцереградскаго символа; „мы гнушаемся Арія и его единомышленниковъ“. Затѣмъ, соборъ выражаетъ принятіе имъ догматическихъ опредѣленій соборовъ: ефесскаго и халкидонскаго, пятаго и шестаго и продолжаетъ: „кратко сказать: мы неприкосновенно сохраняемъ всѣ церковныя преданія (παράδοσις), утвержденныя письменно или неписьменно“, —а „одно изъ нихъ и заповѣдуетъ дѣлать живописныя иконныя изображенія, такъ какъ это согласно съ исторіей евангельской проповѣди и служитъ на *пользу* намъ“ [97]). А потому—„кто отвергаетъ всякое писанное и неписанное преданіе—анаѳема“. Съ перваго взгляда, представляется, что въ приведенныхъ разсужденіяхъ соборъ, какъ будто бы наоборотъ — все уравниваетъ въ дѣятельности церкви — догматы и преданія относительно практической жизни, а стало быть — доктрину и дисциплину въ церкви христіанской. Но это, вѣроятно, несовершенство редактированія соборныхъ дѣяній, которыя сами по себѣ могутъ служить лишь историческимъ и научно-богословскимъ основаніемъ того или другаго положенія, но не во всякой буквѣ и не во всякомъ словооборотѣ имѣютъ абсолютно-обязательное значеніе подобно какъ вѣроопредѣленіе или правило [98]). Тезисомъ же соборнаго опредѣле-

---

[97]) Дѣян. т. VII. 590—92. 628. Ср. Книгу Правилъ.

[98]) Отъ опредѣленій соборныхъ, догматическихъ и каноническихъ, необходимо отдѣлять соборныя *дѣянія*, ибо неразличеніе опредѣленій и дѣяній можетъ быть поводомъ къ тому, что чисто историческій элементъ на соборахъ будетъ принятъ за руководственный, или обязательный, чего конечно, не должно быть,—какъ и дѣйствительно не вводится въ церковную практику многое изъ того, что могло бы имѣть примѣры въ дѣяніяхъ того или другаго собора. Въ примѣръ этой необходимости можно указать на такъ называемый Карѳагенскій соборъ по нашей Книгѣ Правилъ. Вопросъ о *количествѣ правилъ* этого собора стоитъ въ прямой связи съ вопросомъ о различіи между правилами въ собственномъ смыслѣ и соборными дѣяніями, и это—съ такою ясностію, что Карѳагенскія правила привели издателя Греческой Кормчей — Пидаліона къ слѣдующему замѣчанію: „правила эти не суть на самомъ дѣлѣ правила и опредѣленія (ὅροι), а по большей части собесѣдованія отцовъ, съ вопросами и отвѣтами: просто сказать *дѣянія*, которыя могли быть правилами, но не суть правила въ ихъ перво-

нія здѣсь служитъ—не общая мысль: должно сохранять всѣ церковныя преданія, а—частная должно сохранять *преданіе иконопочитанія*, какъ одно изъ числа такихъ преданій, которыя имѣютъ основаніе для своего существованія и по испытаніи этого основанія „со всякимъ тщаніемъ и основательностію“ „согласно древнему законоположенію отцевъ нашихъ“ [99]). Мысль Вселенскаго собора въ этомъ отношеніи еще явственнѣе выступаетъ въ первомъ канонѣ собора: здѣсь „подъ именемъ начертаній каноническихъ порядковъ“ (*αἱ τῶν κανονικῶν τάξεων ὑποτύπωσεις*) соборъ хочетъ указать тѣ начала дисциплины, которыя должны служить руководствомъ для „пріявшихъ священническое достоинство“. Подобно тому, какъ дѣлая опредѣленіе объ иконопочитаніи, соборъ во главѣ опредѣленія свидѣтельствовалъ о своемъ единеніи съ отцами въ вѣрѣ: такъ здѣсь, при начертаніи порядковъ, онь свидѣтельствуетъ также и о единеніи съ отцами въ отношеніи ко всему, что касается дисциплины: „съ любовію принимаемъ божественные каноны, и постановленія, даваемыя этими канонами (*διαταγαὶ αὐτῶν*), а также распоряженія (*διατάγματα*) соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ“. Замѣчательно опредѣленіе цѣли или основаній бытія послѣднихъ, т. е. соборовъ помѣстныхъ, по разумѣнію VII Вселенскаго собора: они „помѣстно собирались *для изданія таковыхъ распоряженій*“. Высказавъ такія начала, Вселенскій Соборъ и самъ продолжаетъ непрерывную регулирующую дѣятельность церкви—изданіемъ своихъ правилъ,

---

начальномъ видѣ“. Поэтому издатели поступили съ карѳагенскими правилами такъ: „отбросили надписанія (о томъ, что и проч., какъ это и въ нашей Книгѣ Правилъ), а разговоры и вопросоотвѣты передѣлали *въ опредѣленія и правила*“.—(См. *Никольскаго*, Пидаліонъ, М. 1888, стр. 69). Этотъ элементъ „дѣяній“ не отдѣленъ отъ элемента каноническаго въ собственномъ смыслѣ въ правилахъ Карѳагенскаго Собора и по нашей Книгѣ Правилъ, и оттого здѣсь подъ именемъ правилъ существуетъ опредѣленіе объ осужденіи епископа Экитія (пр. 76), или правило 122, которое, конечно, можетъ быть, правиломъ, но только во второй половинѣ своей.

[99]) Ср. *Филарета*, Слово о преданіяхъ. Главная мысль этого слова: должно остерегаться обѣихъ крайностей, выражающихся въ томъ, что одни обращаютъ вниманіе только на то, что въ преданіяхъ есть темнаго и недостовѣрнаго, и отсюда освобождаютъ себя отъ дальнѣйшей заботы о преданіяхъ; другіе „безъ изслѣдованія слѣпо держатъ преданія какъ нибудь упавшія на ихъ руки“.

частію установляющихъ только условный порядокъ, частію принципіально рѣшающихъ общіе вопросы порядка.— Свидѣтели и историки Вселенскихъ соборовъ, говоря о соборной дѣятельности, также обыкновенно различаютъ въ ней двѣ стороны: въ отношеніи къ вѣрѣ и въ отношеніи къ дисциплинѣ. Геласій Кизическій, напримѣръ, различаетъ двоякаго рода опредѣленія перваго Никейскаго собора: *ὅροι* и *διατύπωσεις*: первыя—это опредѣленія относительно дисциплины, а вторыя „о каѳолической и православной вѣрѣ“.— Сократъ и Созоменъ, повѣствуя о томъ же соборѣ, дисциплинарную дѣятельность его ставятъ какъ бы внѣ настоящаго предмета дѣятельности этого собора, какъ его только добавленіе. Сократъ: „тогда собравшіеся на соборѣ епископы (кромѣ изложенія вѣры) написавъ и нѣчто иное, что обыкновенно называютъ правилами (*κάνονες*), отбыли каждый въ свой городъ“. Созоменъ: „соборъ ревнуя объ исправленіи образа жизни клириковъ, издалъ законы, которые называютъ канонами“... Прибавимъ, что и самъ соборъ Никейскій I Вселенскій, какъ объ этомъ замѣчаемо было ранѣе, видимо отдѣляетъ все, что имъ опредѣлено въ отношеніи къ вѣрѣ, отъ того, что выражено имъ въ канонахъ. Въ посланіи къ церквамъ египетскимъ соборъ, между прочимъ, говорилъ: „что касается до прочаго, что (на соборѣ) постановлено или опредѣлено (*ἐκανονίσθη ἢ δογματίσθη*) это самъ Александръ сообщитъ вамъ“ [100]). Въ этомъ смыслѣ выражается и посланіе императора Константина: соборъ изображается устранившимъ „недоумѣнія относительно вѣры“; но здѣсь же было произведено и изслѣдованіе относительно дня пасхи, иначе—на соборѣ данъ „образъ вселенской вѣры“ и „образъ соблюденія дня пасхи“ (*παρατήρησιν διατάττειν*). Георгій Кедринъ о различіи помѣстныхъ и вселенскихъ соборовъ разсуждалъ такимъ образомъ: помѣстные соборы „составлялись — ради мѣстныхъ вопросовъ и на нихъ не присутствовали императоры, какъ и не по ихъ повелѣнію эти соборы бывали собираемы“. Вселенскіе же, по мнѣнію Кедрина, названы были такъ потому, что на нихъ были созываемы архіереи всего римскаго государства, и еще потому, что на *каждомъ*, въ особенности на первыхъ шести

[100]) Сократъ, Ист. 1, 9. Migne, g. V. Col. 81.

соборахъ, *было изысканіе относительно вѣры* и предлагаемо было рѣшеніе или опредѣленіе догматическое“ [101]).

Такимъ образомъ и по существу дѣла и по слововыраженію, на вселенскихъ соборахъ область дисциплины была выдѣляема въ область особую и, можно сказать, для вѣры служебную. Соборы помѣстные, какъ это было отмѣчаемо и древними писателями, естественно имѣли дѣло по преимуществу съ дисциплиною (ср. выше приведенныя сужденія Фирмиліана о томъ, что̀ дѣлалось на ежегодно созываемыхъ мѣстныхъ соборахъ), и при томъ съ дисциплиной часто въ ея прекословныхъ и недоумѣнныхъ вопросахъ, такъ какъ то, что не требовало общаго разсужденія и было уже безспорно, могло быть, какъ мы уже замѣчали, по праву устрояемо каждымъ мѣстнымъ епископомъ. Въ подлинныхъ памятникахъ помѣстной соборной дѣятельности, до насъ дошедшихъ, этотъ характеръ дѣятельности помѣстныхъ соборовъ выражается уже тѣмъ, что они давали своей церкви не вѣроопредѣленія въ собственномъ, или въ точномъ смыслѣ слова, а лишь нѣкоторыя „частныя черты вѣроопредѣленій церковныхъ относительно тѣхъ или другихъ христіанскихъ догматовъ“. (Преосв. Сильвестръ, Догм. Богослов. I, § 14); притомъ и этотъ результатъ является далеко не постоянно, т. е., не у всякаго помѣстнаго собора, бывшаго органомъ помѣстной церковной администраціи, какъ и помѣстнаго церковнаго суда. Постоянный же результатъ дѣятельности помѣстныхъ соборовъ составляли *каноны,* что̀ для вселенскихъ соборовъ, наоборотъ, какъ мы видѣли, было дѣломъ сверхъ прямой цѣли ихъ созванія: *πρός τούτοις καὶ κανόνας ὥρισαμεν* — выраженіе II Вселенскаго собора, равно какъ и другіе Вселенскіе соборы, издавая каноны часто даютъ знать, что къ этому *давали поводъ* случайныя обстоятельства, что и было выражаемо на соборахъ такимъ образомъ: „дошло до собора“, „понеже мы увѣдали“ и т. п. Задачу помѣстныхъ соборовъ, хотя, повторяемъ, принимаемую на себя вселенскими, но только между прочимъ, въ древности выражали какъ *κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας*, и это выраженіе, во всякаго рода производныхъ, было весьма употребительно въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло шло именно

---

[101]) У Свицера, П. 1172.

о дисциплинарной дѣятельности, хотя у нѣкоторыхъ ранѣйшихъ писателей *κανονίζειν* употреблялось въ приложеніи и къ теоретической сторонѣ [102]). Переводъ слова *κανονίζειν*, если искать буквальнаго перевода, дается различный и иногда давался даже переводъ тенденціозный (напр. учеными римской церкви). Но во всякомъ случаѣ трудно будетъ не согласиться, что внутренній смыслъ „канонизаціи", во всей его обширности и безотносительно ко всѣмъ подробностямъ условной терминологіи, можно лучше всего выразить словами VI Вселенскаго собора, сказанными относительно тѣхъ задачъ, которыя лежатъ на церковной іерархіи: „все устроять къ пользѣ порученныхъ паствъ", „прилагая истеченіе о спасеніи и о препятствіи людей на лучшее (прав. 2)"! Примѣръ же того, какъ можно устроять все къ пользѣ спасенія людей, можно видѣть въ эпилогѣ правилъ собора Гангрскаго, который своими каноническими постановленіями, по видимости, осуждалъ высшія степени индивидуальнаго благочестія (*διὶ ἄσκησιν*), въ дѣйствительности же ограничивалъ произволъ въ избраніи формъ принимаемаемаго на себя подвижничества. „Пишемъ это, постановляя преграды (только) тѣмъ, которые вопреки писанію и правиламъ церкви дѣлаютъ нововведенія, а не тѣмъ, которые желаютъ подвизаться согласно Писанію" (ср. приведенныя выше разсужденія Епифанія Кипрскаго). Во всякомъ же случаѣ, эти, такъ сказать, акты канонизаціи, или

---

[102]) Наприм., Василій Великій самъ употреблялъ выраженіе: *κανονιζειν τὴν πολιτείαν*, а о немъ выражались, что онъ—*περὶ πολλοῦ ἐκανόνισεν*. Константинопольскій помѣстный соборъ постановилъ правило (6) о монахахъ, и это онъ самъ называетъ: *ἡ ἁγια συνόδος ἐκανόνισε*, и это, какъ изъ того же правила видно, почти равносильно: *ὥρισε*.— Нѣкоторое различіе, какъ было замѣчено, представляется въ томъ, что „опредѣленіе" есть рѣшеніе частнаго случая; это рѣшеніе затѣмъ „канонизуется", возводится въ общее начало дѣйствій въ случаяхъ однородныхъ. Это по нашему мнѣнію явствуетъ, напримѣръ, изъ посланія Антіохійскаго собора 341 года, гдѣ встрѣчаются различныя сочетанія и „канона" и „опредѣленія"—о чемъ ниже. Папа Юлій, по поводу дѣла Аѳанасія Александрійскаго, писалъ на антіохійскій соборъ, что епископы собора не позвавъ его на соборъ, поступаютъ вопреки каноновъ, такъ какъ церковный законъ гласитъ, что—*не должно установлять церковныхъ* правилъ помимо согласія римскаго епископа (*κανονίζειν παρὰ γνώμην*, въ передачѣ историка). Сократъ, II, 17; Migne, 67, col. 220.

акты дисциплинирующей дѣятельности помѣстныхъ соборовъ разсматривались какъ нѣчто лишь споспѣшествующее вѣрѣ, но не дающее собою какой либо новый членъ вѣры,—вслѣдствіе чего нельзя отрицать того положенія, что самое различіе между областными и вселенскими соборами состоитъ въ томъ, даетъ ли извѣстный соборъ опредѣленія in rebus fidei, или его постановленія относятся къ дисциплинарной области [103]). По причинѣ того взгляда, что дисциплина лишь споспѣшествуетъ вѣрѣ, но не составляетъ ея составнаго элемента, помѣстные соборы обыкновенно свободно относились одни къ другимъ: „прежнее опредѣленіе“ (ὅρος) не считается обязательнымъ основаніемъ для болѣе поздняго опредѣленія. Раннѣйшій примѣръ этого—нѣкоторыя анкирскія правила [104]). Наоборотъ Вселенскій соборъ, дающій вѣроопредѣленіе, прежде всего заявляетъ обыкновенно, и тѣмъ свидѣтельствуетъ о своей правоспособности къ исполненію предлежащихъ ему задачъ, о своемъ *согласіи съ вѣрою* предковъ. Отсюда же помѣстный соборъ вводитъ иногда въ основаніе своего рѣшенія мнѣнія частныхъ лицъ авторитетныхъ, или считающихся таковыми [105]). А какъ относились помѣстные соборы ко мнѣніямъ другихъ церквей и къ предвидимой иногда возможности разногласій, показываетъ, напримѣръ, посланіе антіохійскаго собора къ окрестнымъ

---

103) *Гефеле*, Conciliengesch. B. I. s. 61, въ свою очередь поставляетъ это въ связь съ вопросомъ о непогрѣшимости соборовъ: непогрѣшимость принадлежитъ вселенскимъ соборамъ исключительно in rebus fidei et morum, но не въ ихъ постановленіяхъ касательно разныхъ вопросовъ дисциплины. Таково, по мнѣнію Гефеле, было и убѣжденіе древнихъ учителей церкви. Когда древніе, напримѣръ, выражаютъ такія убѣжденія, что „не можетъ считаться въ числѣ православныхъ тотъ, кто противится никейскому или халкидонскому собору“ (или, что „четыре первыхъ собора должны быть почитаемы, какъ четыре евангелія“ idid. s. 62); то ясно, конечно, что это относится къ догматическимъ опредѣленіямъ этихъ соборовъ, ибо извѣстно, что опредѣленія каноническія со временемъ подверглись измѣненію даже и изъ числа изданныхъ соборами Вселенскими. И помѣстные соборы недавали, конечно, опредѣленій погрѣшительныхъ; тѣмъ не менѣе они давали лишь опредѣленія *сообразныя съ данными условіями, но не* постановленія сами въ себѣ *абсолютныя*, не подлежащія реформѣ.

104) Прав. 21. 23. Первое указываетъ на опредѣленіе Эльвирскаго собора, соборомъ Анкирскимъ отмѣненное.

105) Соборъ Неокесарійскій прав. 9: „какъ сказуютъ многіе“ (греческ. ἔφασαν οἱ πολλοί).

епископамъ: „представляемъ на ваше усмотрѣніе (ἐπὶ τὴν ὑμετέραν γνῶσιν) тѣ постановленія, которыя всѣ мы, послѣ (лучше: со) всесторонняго обсужденія (μετὰ πλείονος σκέψεως καὶ ἐπικρίσεως) признали полезными, и мы вѣримъ, что и вы будете одного съ нами мнѣнія, согласуясь съ нами и опредѣливъ тоже самое (ὁρισάμενοι τὰ αὐτά), запечатлѣвая правильно постановленное (ὀρθῶς δόξαντα) и утверждая согласіемъ Духа Святаго. Опредѣленные же нами церковные каноны (ὁρισθέντες κανόνες“—таковы [106]). Такихъ отношеній къ чужимъ мнѣніямъ въ области вѣроученія быть не могло, ибо, если въ области дисциплины „соборъ опредѣлялъ“ то, что „считалъ за лучшее“, хотя бы сомнѣвался даже относительно правильности извѣстныхъ фактовъ [107]); то въ области вѣры соборъ, какой бы онъ ни былъ, опредѣлялъ не то, что лучше, но то, что есть истина, или точнѣе не опредѣлялъ, а только изъявлялъ истины вѣры Христовой.

Но чтобы лучше видѣть какъ канонизовались церкви чрезъ помѣстные соборы, мы возьмемъ нѣсколько чертъ дѣятельности таковыхъ соборовъ преимущественно африканской церкви, дѣянія которыхъ наиболѣе сохранились въ памятникахъ, и которые, кромѣ того, въ выраженіи соборнаго начала, въ силу особо благопріятныхъ условій африканской церкви, наилучшимъ образомъ осуществляли право „множественности въ единствѣ“. Такъ—прежде всего, отстаивая право *каждой* церкви въ извѣстныхъ предѣлахъ самостоятельно вѣдать у себя мѣстныя дѣла, Карѳагенскій соборъ 401 года папѣ Целестину, притязавшему перерѣшать дѣла судебныя, возникавшія въ африканской церкви, пересмотромъ ихъ въ Римѣ, писалъ, между прочимъ, что „никакимъ опредѣленіемъ отцевъ у африканской церкви не отнято право“ самой вѣдать дѣла судебныя у нея возни-

---

[106]) Дѣян. Пом. Соб. стр. 33, ср. Mansi, t. II, p. 306. Hefele, I, 646. Ἡ ἁγία συνόδος ὅρισε τὰ ὑποτεταγμένα—слѣдуютъ Сардикійскіе Каноны.

[107]) Поразительный примѣръ этого представляетъ одинъ изъ Карѳагенскихъ соборовъ, согласившійся условно признавать даже право апелляціи къ римскому епископу, и это потому, что соборъ не имѣлъ въ данное время вѣрнаго экземпляра никейскихъ постановленій для того, чтобы опровергнуть, ссылавшихся якобы на никейскія постановленія, римскихъ легатовъ,—хотя соборъ и былъ убѣжденъ, что въ никейскихъ канонахъ этого нѣтъ, какъ это оказалось и на самомъ дѣлѣ.

кающія, какъ то разсуждали отцы никейскаго собора, — ибо „ни въ одной области нѣтъ недостатка въ благодати Св. Духа, силою которой іереями Христовыми мудро усматривается и твердо соблюдается справедливость“: вотъ послѣднее *основаніе* правъ помѣстныхъ соборовъ [108]).—Что касается до *предметовъ* дѣятельности мѣстныхъ соборовъ *и цѣлей*, которыя имѣютъ эти соборы, то въ этомъ отношеніи въ древности были такія разсужденія: въ каждой церкви могутъ возникать „новые вопросы“, которые какъ не ясные и совершенно не понятные требуютъ разсмотрѣнія и формулированія“ [109]). Кромѣ „новыхъ вопросовъ“ могутъ существовать „дѣла“, causae ecclesiasticae, и дабы „ко вреду народа“ подобныя дѣла не замедлялись—извѣстное правило о ежегодномъ созваніи соборовъ propter causas ecclesiasticas. Епископъ Аврелій на томъ же соборѣ обращался съ рѣчью къ собравшимся, въ которой объявлялъ, что — „думаетъ предложить на обсужденіе собора тѣ нужды, которыя онъ старался по возможности и самъ прослѣдить“. Въ другомъ случаѣ тотъ же Аврелій предметъ дѣятельности собора выражалъ какъ „приведеніе въ порядокъ церковныхъ дѣлъ, какъ возникшихъ уже, такъ и могущихъ (на самомъ соборѣ) возникнуть“. Слѣдовательно, вопросы рѣшаемые помѣстнымъ соборомъ были во всякомъ случаѣ мѣстно возникавшіе, не имѣвшіе для иной мѣстности особаго интереса, — какъ и рѣшеніе получавшіе условное, pro loco, безъ притязанія на всеобщую обязательность. Примѣры этихъ мѣстныхъ вопросовъ таковы, что многіе изъ нихъ, какъ и рѣшенія послѣдовавшія по нимъ, дѣйствительно трудно было бы ввести въ организмъ церковнаго права какъ элементъ права положительнаго, а не въ качествѣ лишь историческаго факта, что и замѣчено въ памятникахъ одного изъ Карѳагенскихъ соборовъ, именно собора 409 года [110]).

---

[108]) Дѣян. Пом. Соб. Казань, стр. 225; ср. Книг. Правилъ.

[109]) Ibid. 112, Въ древнѣйшей латинской редакціи Карѳагенскихъ соборовъ у Миня, Patrol. lat. t. 56, col. 865, читается: novellae suggestiones, quae vel obscurae sant, vel sub diverso genere latent, inspectae a nobis, formam accipient. Ср. ibid. 915. „Приходилось — писали отцы того же собора—между прочимъ поднимать такіе вопросы, которые требовали продолжительныхъ обсужденій“.

[110]) Дѣян. Пом. Соб. стр. 193.

Не только соборы карѳагенскіе, но и другіе помѣстные соборы высказывали то же самое въ отношеніи къ предмету и цѣли своего собранія. Соборъ Гангрскій выражался такимъ образомъ: такъ какъ „соборъ епископовъ, собравшихся въ Гангрской церкви по нѣкоторымъ церковнымъ нуждамъ (*ἐκκλησιαστ. χρεῖα*), изслѣдовалъ *между прочимъ* и дѣло объ Евстаѳіи и нашелъ много незаконнаго (*ἀθεσμως γίνομενα*) въ дѣйствіяхъ его послѣдователей; то для искорененія (этого) зла вынужденъ былъ сдѣлать постановленіе (*ὁρισεν*) [111]). Это: „между прочимъ“ характерно потому, что показываетъ, что—дѣло Евстѳія соборъ ставитъ на ряду съ церковными нуждами какъ причиной созванія собора и тѣмъ даетъ знать, каковы были эти нужды какъ поводы къ собору. Другой соборъ—Антіохійскій настаиваетъ на исполненіи извѣстнаго апостольскаго правила о двукратномъ въ годъ соборѣ „ради нуждъ церковныхъ и ради разрѣшенія сомнительныхъ случаевъ“ (прав. 20). „Приведеніе въ порядокъ дѣлъ церковныхъ“ какъ предметъ собора выраженъ въ 40 правилѣ Лаодикійскаго собора понятіемъ „благоустроенія церкви и прочаго“ (*εἰς κατορθώσιν τῆς ἐκκλησίας καί τῶν λοιπῶν*) *πραγμάτων, χρειῶν?*) [112]). Отсюда—присутствіе на соборѣ не право только епископовъ, но ихъ обязанность. Съ другой точки зрѣнія задача собора выражалась, какъ—польза церкви въ смыслѣ усовершимости ея внутренняго и внѣшняго строя: „чтобы все, что только можно при тщательномъ отношеніи къ дѣлу исправить, приняло лучшій видъ“ [113]). Карѳагенскій соборъ 421 года открылся рѣчью епископа Аврелія, приглашавшаго членовъ сдѣлать что нибудь „для пользы церкви (pro utilitate ecclessia), чтобы дѣла церковныя не пришли къ худшему“, для чего (по мнѣнію говорившаго) надобно пересмотрѣть тѣ дѣла, которыя касаются дисциплины [114]), а въ заключеніи другого собора дается разумѣть,

---

111) Mansi, t. II, p. 1098. Ср. Дѣян. Пом. Соб. 24.

112) Подъ словами: *καὶ τῶν λοιπῶν* древній толкователь разумѣетъ: „еретиковъ или невѣрныхъ“ (Зонара). Къ такому же пониманію склоняется и *Гефеле*, B. I. s. 898. Но это едва-ли не натяжка.

113) Дѣян. Пом. Собор. стр. 130.

114) У Миня, лат. т. 56, col. 876. Этотъ пересмотръ на африканскихъ соборахъ былъ весьма обычнымъ дѣломъ, а по пересмотрѣ и обсужденіи

что присутствовавшіе „обдумали и обсудили все, что представлялось могущимъ доставить пользу церкви“ (*χρησιμότης ἐκκλησιαστική*). „Самостоятельно изслѣдовать вопросъ, чтобы не возникало какого препирательства между церквами“— было желаніемъ, почитавшимся въ дѣлахъ мѣстныхъ соборовъ совершенно законнымъ, а потому это же считалось и правомъ каждой церкви всегда, когда дѣло касалось вопросовъ не вѣроученія. Такъ какъ польза есть дѣло относительное, то опредѣляющіе на помѣстныхъ соборахъ обыкновенно не притязали на абсолютное совершенство своихъ опредѣленій, ибо если полезно для церкви одно, то еще полезнѣе иногда можетъ оказаться другое,—и отсюда ясно выражаемая, конечно въ извѣстныхъ предѣлахъ, какъ было замѣчено, *условность* соборныхъ опредѣленій. Условность эта однакоже доходила до того, что были опредѣленія, исполненіе которыхъ оговаривалось словами: „насколько возможна“, *ὅσον δυνατὸν ἐστι*, . какъ это напримѣръ видно въ 51 правилѣ карѳагенскаго собора. Воспрещая клиру „угощаться въ церкви (конечно въ той части зданія, гдѣ были трапезы любви),— развѣ только во время странствованія по необходимости будутъ имѣть тамъ отдыхъ“—правило прибавляетъ, чтобы и мірянамъ „на сколько то возможно“ воспрещаемо было употребленіе церковнаго зданія для цѣлей трапезованія. Были также опредѣленія, которыя указывали только „лучшее“, *βέλτιον*, но которыя признавали въ иныхъ случаяхъ достаточнымъ для пользы церкви и такой образъ дѣйствія, который былъ въ какихъ либо отношеніяхъ менѣе хорошимъ, но болѣе удобнымъ. Таково 19 правило Антіохійскаго собора. Оно постановляетъ, чтобы для избранія епископа собирались къ митрополиту всѣ епископы той области: „и аще соберутся всѣ: *лучше есть!* Аще же *неудобно*, то большая часть ихъ неотмѣнно да присутствуетъ, или грамотами да изъявятъ свое согласіе“. Сюда же, къ выраженію этой условности въ опредѣленіяхъ помѣстныхъ соборовъ, должно отнести то, что сами соборы тезисы своихъ рѣшеній далеко не всегда называли *канонами въ смыслѣ позднѣйшемъ*, т. е. въ смыслѣ руководящаго и для всѣхъ

выслушанное и опредѣленное (quae statuta et definita sunt) заносилось въ акты собора см. ibid. Disquisit. Ballerini, pars II, 3, § 9.

обязательнаго *типа* дѣйствій или всеобщей церковной нормы. Соборы видимо и въ терминологіи не выражали притязанія на обсолютность своихъ рѣшеній, и потому какъ бы охотнѣе употребляли другія названія для этихъ рѣшеній, чѣмъ названія, заключающія въ себѣ тотъ смыслъ, что даваемое рѣшеніе есть новый церковный законъ, обнародуемый къ исполненію—и болѣе ничего. Поэтому раннѣйшіе помѣстные соборы часто излагали свои рѣшенія, начиная ихъ словами: „угодно собору“—ἔδοξε (напр. Анкир. 1, 4, 7, 11, 12, 14; Антіох. 9, 10, 20), что на соборахъ съ латинскимъ языкомъ соотвѣтствовало выраженію: placuit, item placuit, placitum, напр. на соборѣ эльвирскомъ 305 года, арелатскомъ 314 года, на нѣкоторыхъ соборахъ карѳагенскихъ (placita concilii, Карѳ. 25). Что же касается названія соборнаго опредѣленія канономъ въ смыслѣ закона; то такое названіе стало употребляться сравнительно поздно. Такъ, напримѣръ, „канонъ“ въ 15 правилѣ Неокесарійскаго собора очевидно обозначаетъ еще не какое либо *соборное правило*, а принятый, по соображенію съ новозавѣтной исторіею, обычай (рѣчь идетъ о числѣ діаконовъ, которыхъ „по правилу (κατα τόν κανόνα) должно быть седмь“). На соборѣ Гангрскомъ канонъ обозначаетъ *порядокъ церковный вообще*, который былъ нарушаемъ Евстаѳіанами: они—τοῦ κανόνος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἐξήλθον, слѣдуя своимъ собственнымъ законамъ жизни (νόμος). Поэтому соборъ въ Ганграхъ „вынужденъ былъ—осудить ихъ и сдѣлать опредѣленіе (καταψυφίζεσθαι αὐτῶν καὶ ὅρος ἐκτι θεσθαι)—быть имъ внѣ церкви“ и проч. Но начиная съ Антіохійскаго собора „законы“ уже явственнѣе употребляются въ примѣненіи къ „опредѣленіямъ относительно порядка“, хотя „канонъ“ употребляется на ряду съ другими терминами, а въ иныхъ случаяхъ канонъ обозначаетъ не только опредѣленіе относительно порядка, но и самый порядокъ. Такъ одинъ канонъ Никейскаго собора на Антіохійскомъ называется еще опредѣленіемъ (прав. 1, о днѣ Пасхи). Въ правилѣ 2—имѣющій общеніе съ отлученнымъ называется нарушителемъ „канона церковнаго“, συγχέων τόν κανονα τῆς ἐκκλησίας, или, какъ передаетъ Книга Правилъ, „чина, т. е., порядка, церковнаго“. Но въ правилѣ третьемъ нарушители церковнаго порядка называются нарушителями τῶν θεσμῶν τῶν ἐκκλησιαστικῶν, точно также, какъ

и поставленіе епископа соборомъ называется: *ὁ θεσμὸς ἐκκλησιαστικὸς*, прав. 23. Въ правилѣ девятомъ „древнѣйшимъ канономъ, имѣвшимъ силу отъ отцевъ нашихъ“, называется право епископа митрополіи, чтобы другіе епископы ничего важнаго не дѣлали безъ него, а слѣдовательно канонъ снова выступаетъ въ значеніи принятаго или установленнаго отцами порядка. Указанное 20-е правило Антіохійскаго собора, признавъ, какъ мы видѣли, лучшимъ порядкомъ поставленія епископа въ присутствіи всѣхъ епископовъ митрополіи, называетъ только то сдѣланное поставленіе какъ „опредѣленный (*ὁρισμένος*) канонъ“. Лаодикійскаго собора пр. I называетъ церковнымъ канономъ (*κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*) дарованіе общенія второбрачнымъ. Но что и далѣе въ памятникахъ соборныхъ „каноны“ выступаютъ наравнѣ съ терминомъ опредѣленій, а иногда и отождествляются, какъ выражающіе понятія однородныя, это продолжаетъ явствовать съ очевидностію. Такъ на Карѳагенскомъ соборѣ 419 года, называвшемъ *опредѣленіями* каноны Никейскаго собора (пр. I), Сардикійскія правила называются „словами каноновъ“, при чемъ признакомъ или свойствомъ каноновъ считается *заключеніе въ письмени*, въ противоположность обычаю, который не заключается въ письмени, и, какъ заключенныя въ письмени, „слова каноновъ“ для того, чтобы быть признанными въ качествѣ руководства, требуютъ уже убѣжденія въ своей неповрежденности: это „неповрежденные каноны“. Кириллъ Александрійскій въ письмѣ къ Карѳагенскому собору никейскіе каноны называетъ „опредѣленіями, утвержденными св. отцами этого (никейскаго) собора“, а Константинопольскій епископъ Аттикъ— „канонами, которые опредѣлены отцами въ Никеѣ“,—откуда можно заключать, что отношеніе между канонами и опредѣленіями, когда они употребляемы были какъ не-тождественные термины, въ болѣе раннее время было понимаемо такъ: канонъ есть формула, въ которую письменно заключалось опредѣленное соборомъ [115]). Наконецъ, уже только на VI Вселенскомъ соборѣ (прав. 2) понятіе канона было употреблено съ признакомъ—совершенно отвержденнаго, при-

115) Дѣян. Помѣстн. Соб. стр. 220. 221. Ср. Правила съ толкованіями стр. 1262.

нятаго церковью и имѣющаго руководительное значеніе, постановленія, а не частнаго опредѣленія того или другаго собора, только въ качествѣ историческаго прецедента могущаго быть принятымъ за основаніе извѣстнаго дѣйствія. Такъ о содержаніи двадцатаго правила I Вселенскаго собора соборъ Трульскій выражается: „отъ отцевъ мы *канонически приняли*“, т. е. приняли въ смыслѣ церковнаго закона—не преклонять колѣна въ день воскресный. Понятіе канона теперь получило смыслъ такого опредѣленія, которое въ отношеніи къ его обязательности уже не можетъ быть пререкаемо церковью, не принимавшей участія въ его установленіи, между тѣмъ какъ ранѣе, на Карѳагенскомъ соборѣ пятаго вѣка, было пререкаемо правило, выдаваемое римскою церковію за Никейское, но въ дѣйствительности оказавшееся сардикійскимъ. Послѣдній фактъ важенъ въ томъ отношеніи, что неизвѣстность сардикійскаго правила Карѳагенской церкви свидѣтельствуетъ, очевидно, о томъ, что въ то время сардикійскія правила не считались „канонами“ для церкви Карѳагенской, какъ и обратно. Совершенно естественно, что позднѣе VII Вселенскаго собора канонъ получилъ значеніе то самое, какое онъ теперь имѣетъ, и это стало явственно и въ дѣятельности послѣдующихъ помѣстныхъ соборовъ. Такъ собора Двукратнаго правило второе неповинующагося опредѣленію, сдѣланному этимъ соборомъ, подвергаетъ изверженію „какъ неповинующагося канонамъ“ (ὡς ἀπειθοῦντα τοῖς κανόσι); правило седьмое различаетъ „канонически установленное“ (τὰ κανονικῶς συνιστάμενα). Правило девятое ссылается на „пятый канонъ бывшаго въ Антіохіи собора“, а десятое говоритъ о „наказаніи, отъ священныхъ каноновъ“ опредѣляемомъ,—чѣмъ всѣмъ условность опредѣленій раннѣйшихъ соборовъ ограничивается, и эти опредѣленія разсматриваются какъ кодифицированный законъ. Правило шестнадцатое различаетъ „канонически изслѣдуемое дѣло“ (αἰτία κανονικῶς ἐξεταζομένη), очевидно, отъ дѣла такимъ образомъ неизслѣдуемаго, т. е. указываетъ на путь обязательнаго слѣдованія извѣстнымъ пріемамъ въ дѣйствіи,—и наконецъ послѣднее правило даетъ типичный случай того, какъ условно дававшіяся опредѣленія переходили въ равносильные законамъ каноны: по поводу внезапнаго возведенія на епископство, что было до сихъ поръ по край-

ней мѣрѣ только какъ фактъ, соборъ, „рѣдко бывающее не поставляя въ законъ церкви (*νόμος τῆς ἐκκλησίας*)“, однако опредѣлилъ: отнынѣ сему уже не быти! Слѣдов. нетвердость бываемаго приводится къ твердости закона въ имѣющемъ быть.

И такъ, „канонизовались“ церкви тѣмъ, что въ извѣстной области отъ неопредѣленнаго и непостояннаго постепенно переходили къ болѣе опредѣленному и постоянному, отчего сфера неопредѣленнаго и условнаго съуживалась все болѣе и болѣе, и единократно „опредѣленное“ становилось „канонически опредѣленнымъ“—при чемъ остается открытымъ вопросомъ: должно ли безпредѣльно расширять область канонизованія, или же должна быть указана и такая область, которую подлежитъ объявить внѣ дѣйствія этого закона—постояннаго и постепеннаго канонизованія церковной жизни.

Таковы результаты, къ которымъ приводитъ разсмотрѣніе дисциплинарнойдѣятельности помѣстныхъ соборовъ. Очевидно, что наоборотъ къ предметамъ вѣры, какъ и вообще къ области вѣры, совершенно не приложимо то пониманіе, которое обнаруживается здѣсь относительно способа образованія дисциплинарныхъ положеній, а также — относительно существа, цѣли и задачъ самой дисциплины. Посмотримъ теперь, какимъ образомъ на помѣстныхъ соборахъ область вѣры и область дисциплины разсматриваемы были *въ непосредственномъ сопоставленіи* этихъ областей.

Мы уже упоминали, что на одномъ изъ карѳагенскихъ соборовъ возникло сомнѣніе относительно подлинности церковнаго правила, предложеннаго за никейское. Въ виду этого соборъ прежде всего постановилъ обратиться къ церквамъ востока съ просьбою, „дабы они прислали самые истинные списки никейскаго собора“. Мы не имѣемъ самаго документа, которымъ снабжены были посланные, но за то имѣемъ отвѣтныя посланія къ карѳагенской церкви, по коимъ можно судить и о подробностяхъ отправленной просьбы. Такъ епископъ константинопольскій Аттикъ отвѣчалъ африканскимъ отцамъ: „вы желаете, чтобы я послалъ вамъ истиннѣйшіе *каноны*, опредѣленные отцами въ Никеѣ (*οἱ κανόνες, καθῶς παρὰ τῶν πατέρων ὡρίσθισαν*) вмѣстѣ *съ изложеніемъ вѣры*. И кто же можетъ отказать въ общей вѣрѣ и въ утвержденныхъ опредѣленіяхъ своимъ братьямъ.

Поэтому — посылаю никейскіе каноны“ и проч. [116]). Дѣло о посольствѣ на востокъ, разумѣется, не могло быть исполнено тотчасъ. Но карѳагенскій соборъ не хотѣлъ прерывать своего дѣла и потому епископъ Аврелій предложилъ собору—прочитать никейское исповѣданіе вѣры и „опредѣленія (statuta) Никейскаго собора въ XX главахъ“ (capitulis) покрайней мѣрѣ въ томъ видѣ, въ какомъ то и другое было уже въ экземплярахъ, принесенныхъ африканскими епископами съ Никейскаго собора, и вмѣстѣ съ тѣмъ пересмотрѣть и утвердить и постановленія соборовъ африканскихъ, начиная съ 397 по 418 годъ. Когда исполнено было то и другое, то „весь соборъ сказалъ: по изволенію Божію первоначально подобаетъ согласнымъ исповѣданіемъ исповѣдывати *церковную вѣру,* преданную намъ въ семъ славномъ собраніи. Потомъ— *церковный чинъ* по согласію каждаго, и всѣхъ вкупѣ, должно соблюдати. Для утвержденія же помышленій братій и епископовъ нашихъ, недавно поставленныхъ, должно присовокупить то, что мы пріяли отъ отцевъ, яко твердое опредѣленіе (*διατύπωσις*, dispositio): единство Троицы, то есть Отца, Сына и Святаго Духа. Сіе въ *умахъ* нашихъ свято содержимъ и какъ научилися, такъ будемъ учити людей Божіихъ“ (по переводу Книги Правилъ, Корѳ. соб. пр. 2). Нѣкоторые латинскіе кодексы даютъ характерный варьянтъ въ чтеніи этого правила, именно: вмѣсто чтенія Юстелла (съ котораго переводитъ и наша Книга правилъ):.. tum demum.. *ordo* ecclesiasticus' *adservandus*, кодексы даютъ чтеніе: *ordo adstruendus est.* Но такъ какъ приведенное правило въ дѣяніяхъ собора составляетъ въ сущности вступительную рѣчь на соборѣ; то при примѣненіи этого варьянта смыслъ вступительной рѣчи очевидно будетъ такой: мы исповѣдывали сначала вѣру; теперь приступаемъ къ устроенію церковнаго порядка. „Устроеніе порядка“, ordo adstruendus, дѣйствительно и составляетъ содержаніе послѣдующихъ постановленій этого собора (419 года), въ книгѣ Правилъ изложенныхъ подъ именемъ каноновъ собора карѳагенскаго (1—42). Въ этихъ правилахъ, при томъ, ordo ecclesiasticus является уже какъ понятіе буквально тождественное съ дисциплиной. Епископъ

---

[116]) Дѣян. Помѣстн. Соб. 221; ср. Правила съ толков. стр. 1270.

Алипій, напримѣръ, изъ словъ котораго образовано 10 карѳагенское правило нашей Книги Правилъ, умышленіе пресвитера, осужденнаго епископомъ, воздвигнуть иный алтарь называетъ дѣломъ „противнымъ церковной вѣрѣ и уставу“; въ подлинникѣ—contra ecclesiasticam fidem et disciplinam. Относительно мѣропріятій противъ такого пресвитера соборъ, съ своей стороны, призналъ, что „мѣропріятіе, предложенное братомъ Алипіемъ, съ церковною вѣрою и съ церковною дисциплиною согласно—disciplinae ecclesiast. et fidei congrua sunt“ [117]) и посему предложеніе Алипія—канонизовалъ, т. е. возвелъ въ правило (пр. 11). Карѳагенскій соборъ 421 года открылся рѣчью Аврелія. Въ этой рѣчи Аврелій жаловался, что установленные дважды въ годъ соборы прекратились; но, благодаря Бога, вотъ теперь всѣ собрались во едино. „Мое недостоинство — говорилъ Аврелій, радуется, видя всѣхъ васъ вмѣстѣ! Сдѣлаемъ то, чего требуетъ польза церкви, дабы дѣла, которыя начали уже приходить въ разстройство, не пришли къ еще худшему! А для этого надобно пересмотрѣть дѣла, касающіяся церковной дисциплины“ (ut ecclesiae causae, quae disciplinae congruunt, pertractarentur). Весь соборъ сказалъ: „пусть будетъ такъ, охотно слушаемъ“ [118]). Каждому изъ африканскихъ епископовъ вмѣнено было въ обязанность посылать легатовъ на соборъ, на которомъ самъ епископъ быть не можетъ, который (легатъ) „и можетъ узнать о томъ, что соблюдая неприкосновенной *истину вѣры* (salva fidei veritate) соборъ опредѣлитъ“ [119]). На соборѣ карѳагенскомъ 397 года епископы Мавританіи ситифенской явились съ особыми мѣстными порученіями, которыя даны были имъ отъ другихъ епископовъ ихъ страны, о чемъ они и заявляли собору, прося его приступить къ обсужденію этихъ порученій. Относительно чего же были эти порученія? Сами депутаты заявили, что „относительно *вѣры* никейскаго собора мы слышали

---

[117]) Codex eccles african. ed. Justelli, 1614, p. 73, ср, Дѣян. стр. 114.

[118]) См. Document. juris canonici veteris. *Migne*, Patrol. lat. t. 56, p. 876.

[119]) Ibid. 881. Здѣсь же видно характерное свойство того принципа пользы, по которому устроялся церковный порядокъ: епископы не должны переходить съ невидной каѳедры на болѣе видную. Но „если польза церкви требуетъ быть тому“, то—это допускается и указанъ порядокъ, какимъ образомъ перемѣщеніе должно дѣлаться.

сужденіе“: но порученія, имъ данныя, касались не вопросовъ вѣры, а такихъ вопросовъ какъ: о совершеніи евхаристіи въ послѣобѣденное время въ отношеніи къ принятію пищи; о томъ, чтобы мѣстной церкви, отъ которой эти представители явились, позволено было обратиться къ свѣтской власти съ просьбою о понужденіи епископа, вторгшагося въ другую епархію, оставить предметъ его захвата. При этомъ послѣднемъ случаѣ епископъ Аврелій замѣтилъ, что такъ какъ по отношенію къ обвиняемому „правила дисциплины соблюдены“, servata forma disciplinae (онъ отказался добровольно исполнить предложеніе своихъ собратій, оставить захваченную епархію); то считать его *внѣшнимъ*, не подлежащимъ болѣе суду собора, а къ тому, чтобы онъ сдѣлалъ должное—понудить его силою свѣтской власти [120]). Кромѣ того, посланные просили сдѣлать постановленіе относительно числа епископовъ, имѣющихъ право рукоположить новаго епископа [121]), и постановленіе относительно

---

[120]) По Книгѣ Правилъ пр. 59. Codex eccl.african. Justell. p. 129. Книга Правилъ передастъ, примѣняясь къ греческой редакціи правилъ: *φυλαχθέντος τοῦ τύπου τῆς καταστάσεως, μὴ κριθῇ*, и проч: „по соблюденіи установленнаго обряда, да не признается“ и проч. Но это очевидная неточность. Какой, напримѣръ, можно было разумѣть „обрядъ“, который здѣсь предлагается къ соблюденію, какъ условіе того, что имѣетъ за исполненіемъ его послѣдовать?—Впрочемъ, переводъ Книги Правилъ сдѣланъ былъ, кажется, по соображенію съ толкованіемъ Зонары, который понимаетъ здѣсь подъ „установленнымъ обрядомъ“ обрядъ лишенія священническаго достоинства, ибо„непозволительно предавать посвященныхъ лицъ свѣтской власти для *наказанія*; если они (предварительно) не будутъ извержены“: какъ будто въ Африкѣ, въ концѣ IV-го вѣка, свѣтское правительство наказывало епископовъ такъ же, какъ это было при Зонарѣ! См. Правила съ толкованіями II, 1418.

[121]) Этотъ случай замѣчателенъ тѣмъ, что онъ показываетъ, что 1 Апостольское правило, опредѣлившее: „епископа, да поставляютъ два или три епископа“, или было въ это время неизвѣстно въ Африкѣ, или вопросъ о точномъ числѣ епископовъ, какъ вопросъ дисциплинарный, почитался открытымъ, не введеннымъ въ каноны. Никомидійскіе депутаты сообщили собору, что *„двое* сосѣднихъ епископовъ дерзнули рукоположить одного архіерея“, что по правилу Апостольскому, конечно, правильно. Но депутаты, очевидно, находили это или неправильнымъ, или неудобнымъ, и потому просили „опредѣлить, чтобы хиротонія епископовъ совершалась не иначе, какъ *двѣнадцатью* епископами“. Противъ этой просьбы возразилъ епископъ Аврелій, находя, что „сдѣланное предложеніе не можетъ быть выполнено“, потому что (въ примѣръ онъ указывалъ на себя) тамъ, гдѣ,

того, кому и какъ извѣщать о днѣ празднованія пасхи и нѣк. друг. Въ заключеніе же всего предсѣдательствующій на соборѣ сказалъ: (теперь) „мнѣ кажется, все уже пересмотрѣно. Поэтому, если все согласно съ вашимъ мнѣніемъ, утвердите“! Все это, очевидно, касалось исключительно того, что на соборѣ названо „forma disciplinae, *τύπος τῆς καταστάσεως*, „образъ обстоянія“, по какому должна существовать та церковь, отъ которой явились депутаты съ особыми порученіями. На соборѣ 401 года встрѣчается такое разсужденіе: необходимо послать въ Римъ довѣренное лице, и уполномочить его просить гражданское начальство о разныхъ нуждахъ всей африканской церкви. Относительно одного обстоятельства однако поручено было — посмотрѣть, какъ поступаетъ церковь римская, чтобы потомъ возможно было и у себя послѣдовать порядку, принятому въ этой церкви. Но чтобы ни чѣмъ не стѣснять уполномоченнаго, вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшено было: „предоставить ему полное право дѣлать все, что только, *будучи достойно вѣры*, въ какомъ либо отношеніи послужитъ къ *благоустройству церкви* и ко спасенію душъ: все сдѣланное имъ будетъ принято съ воздаяніемъ хвалы предъ Господомъ“ [122]).

Теперь не безъ важно посмотрѣть, касалась ли этого вопроса о раздѣльности и соотношеніи вѣры и дисциплины русская богословская литература и какія воззрѣнія здѣсь были высказываемы. Здѣсь прежде всего въ разсматриваемомъ отношеніи обращаетъ на себя вниманіе митрополитъ *Филаретъ*. Величайшему изъ богослововъ русской церкви по многимъ случаямъ и причинамъ приходилось не только указывать на различіе предметовъ вѣры и предметовъ дисциплины, но и настаивать на необходимости того, что бы различіе это не было упускаемо изъ виду, тѣмъ болѣе не было

почти каждый воскресный день бываютъ рукополагаемые нельзя собрать двѣнадцать или десять, ни даже гораздо менѣе епископовъ, „а въ Триполи и всего пять епископовъ“. Вслѣдствіе этого Аврелій полагаетъ, что „нужно соблюдать древній чинъ, чтобы число *не меньше трехъ* (non minus, quam tres) почиталось достаточнымъ“ для поставленія епископа. (См. *Justill*, p. 130—33; ср. Дѣян. Помѣст. Соб. Col. 128.—Изъ послѣднихъ словъ Аврелія и образовано 60-ое правило Карѳагенскаго Собора, по нашей книгѣ Правилъ.

[122]) Justell. p. 181.

преднамѣренно такъ сказать утончаемо, ибо въ исторіи русской богословско-канонической мысли, и даже отчасти въ дѣятельности нѣкоторыхъ органовъ управленія можно было встрѣчать и то, что это различіе какъ бы само собою доходило до наименьшаго, когда учрежденія чисто дисциплинарныя въ нѣкоторомъ смыслѣ догматизировались тѣмъ, что были объявляемы даже для самой церкви неприкосновенными, или когда напримѣръ преданіе, въ отношеніи къ его обязательности, возводимо было на степень близкую къ вѣроученію или къ членамъ вѣры. Этимъ конечно, если и не понижалось значеніе вѣроученія непосредственно, то дѣлалось это по крайней мѣрѣ косвенно—тѣмъ, что значеніе дисциплины постовляемо было во всякомъ случаѣ выше надлежащаго.—Какъ на типичныя разсужденія Филарета по изслѣдуемому вопросу, прежде всего можно указать на тѣ, въ коихъ устанавливаются Филаретомъ понятія а) догмата и канона и в) вѣры и преданія. Въ проэктѣ постановки, какую должны были имѣть богословскія системы въ нашихъ зарождавшихся Духовно Учебныхъ учрежденіяхъ (это извѣстное „Обозрѣніе богословскихъ наукъ“ и проч.), Филаретъ выказалъ опасеніе возможности того, что въ школьныхъ системахъ будетъ не надлежаще разграничиваемо ученіе вѣры отъ дисциплины и по этому пытался предотвратить такую возможность опредѣленіемъ точныхъ границъ между науками, долженствующими разработывать вопросы вѣроученія и вопросы дисциплины. Такъ, опредѣляя содержаніе „богословія созерцательнаго“, по современной терминологіи—догматическаго, Филаретъ здѣсь замѣчалъ, что „во всѣхъ почти системахъ, излагавшихъ богословіе созерцательное, находятся предметы по своему содержанію относящіеся къ другимъ частямъ богословіи“. Къ этимъ предметамъ не относящимся къ богословію созерцательному онъ относитъ, напримѣръ, „ученіе о постановленіяхъ церкви и о соборахъ, которое можетъ быть соединено съ богословіемъ правительственнымъ“; дѣйствительные же предметы этого богословія суть „предметы созерцанія“ (*θεορία*), истины ума, поколику, разумѣется, и умъ есть органъ вѣры,—такъ какъ вѣра начинается же познаніемъ пріобрѣтаемымъ отъ внѣ. Разсуждая же о каноническомъ правѣ, Филаретъ опредѣляетъ его такимъ образомъ: „подъ именемъ права кано-

ническаго можно разумѣть: *законоположеніе порядка* и справедливости, заключающееся въ правилахъ св. Писанія, соборовъ и отцевъ церкви". Что такое самый канонъ? Слово канонъ означаетъ: а) „всякое опредѣленіе церковнаго собора; б) частное опредѣленіе, относящееся до христіанскаго благонравія, благочинія и обрядовъ, въ какомъ знаменованіи *канонъ противополагается догмату*, то есть, изображенному въ соборномъ же опредѣленіи *члену вѣры* и в) мнѣніе одного изъ богомудрыхъ отцевъ, получившее важность церковнаго правила". Свойство опредѣленій соборовъ въ отношеніи къ ихъ обязательности по Филарету таково: „если эти опредѣленія не суть непремѣнныя слѣдствія *правилъ* (въ обширномъ смыслѣ слова — указаній) *Св. Писанія*, но только нѣкоторыя примѣненія оныхъ *къ извѣстнымъ обстоятельствамъ*", то таковыя опредѣленія „подобно симъ обстоятельствамъ—*не суть неизмѣняемы* и называются въ особенности правомъ церковнымъ, которое заимствуетъ свою силу не столько отъ божественной власти Св. Писанія, сколько отъ церковнаго согласія и постановленія". „Продолженіе временъ" (или историческій ходъ жизни церкви) образовало „разнообразіе правилъ, по разности временъ того (разнообразія) требовавшихъ". По сему „введенное какою либо церковною властію правило, не противное слову Божію, до толѣ (*только*) твердо, доколѣ высшею, или по крайней мѣрѣ равною, властію не будетъ отмѣнено по важной причинѣ". Изъ тѣхъ задачъ, которыя лежатъ на управленіи церкви и изъ цѣлей, къ достиженію которыхъ оно призвано (охранять порядокъ и справедливость, благонравіе и благочестіе, ср. сейчасъ выше сказанное), естественно и существу церкви не въ противность возникаетъ, по мысли Филарета „необходимость допускать съ благоразумiемъ новыя частныя правила по требованію вновь открывающихся обстоятельствъ" въ жизни церкви, при условіи неизмѣннаго сохраненія общихъ началъ церковно устройства [123]). Какъ мы уже знаемъ, по Филарету „единый чистый *источникъ ученія* вѣры есть откровенное слово Божіе". Поэтому „несогласія между церквами должны почитаться важными потолику, поколику изъ про-

[123]) Собран. отзывовъ и мнѣній, т. I. 163.

тивоположныхъ догматовъ затмѣвается истинное и спасительное познаніе Бога и Іисуса Христа". Для дисциплинарной же стороны важнѣйшій (по крайней мѣрѣ въ количественномъ отношеніи) источникъ есть именно *преданіе*, или (что, быть можетъ, будетъ болѣе точнымъ выраженіемъ мысли богослова) по крайней мѣрѣ — Священное Писаніе и Преданіе—*оба вмѣстѣ*, а посему здѣсь въ извѣстной степени могутъ имѣть мѣсто и соображенія чисто естественныя, въ ученіи вѣры, наоборотъ недолженствующія имѣть для себя мѣста. Латинское „предположеніе о несовершенствѣ св. Писанія—по мысли Филарета—клонится къ тому, чтобы дать болѣе важности преданіямъ человѣческимъ". „Но какъ нѣтъ члена вѣры, который бы не былъ открытъ въ св. Писаніи; такъ молчаніе Писанія о какомъ либо преданіи показываетъ токмо то, что *сіе преданіе не есть членъ вѣры*". Позволяя себѣ комментировать эти слова, мы предполагаемъ, что понимать ихъ должно такимъ образомъ: выраженіе о преданіи, „которое не есть членъ вѣры", не обозначаетъ признанія со стороны Филарета того, что существуетъ преданіе, которое можетъ составить собою членъ вѣры, въ качествѣ таковаго обладающій неизмѣнностію,—а обозначаетъ лишь то, что—какъ скоро (догматическое положеніе (т. е. положеніе вѣроучительнаго характера) или фактъ церковнаго быта основою своего существованія *не имѣютъ св. Писанія*, они подлежатъ такому же отношенію къ нимъ, которое указано было Филаретомъ касательно положеній права церковнаго, т. е. церковь есть полномочная распорядительница всего, что основывается на преданіи *внѣ основы Писанія* существующемъ, или—на преданіи въ условномъ смыслѣ слова [124]). Въ силу того, что важнѣйшій источникъ всей дисциплинарной области есть преданіе, Филаретъ въ право церковное, какъ

---

[124]) Слова и рѣчи, изд. 1848, II, 54. Нужно замѣтить, что Филаретъ различаетъ два вида преданій: „посредствомъ посланій (апостольскихъ)", это—*писанное* преданіе и „преданіе посредствомъ слова"—неписанное преданіе. Послѣднее и есть преданіе въ наиболѣе употребительномъ или въ условномъ смыслѣ слова. Филаретъ употребляетъ и выраженіе: „преданіе вѣры"; но это не въ смыслѣ преданія какъ дополнительнаго источника ученія вѣры, а въ смыслѣ той преемственности ученія, которая служила къ сохраненію истинной вѣры.

установляющее дисциплинарныя нормы, въ качествѣ предварительной его части вводитъ ученіе о преданіи и ученіе о церкви и ея экономіи. Такъ какъ жизнь церкви не заключена въ неподвижныя формы (ср. выше разсужденіе Филарета объ условіяхъ установленія новыхъ правилъ по отношенію къ будущему; то отсюда м. Филаретъ допускаетъ, если можно такъ выразиться, колебаніе дисциплинарной стороны церкви — въ противоположность неизмѣнности вѣры, то есть *измѣненіе* преданнаго, и новое возвращеніе къ первоустановленію, ибо основаніемъ того или другаго установленія или рѣшенія въ области дисциплины иногда служило необходимое или полезное *при данныхъ условіяхъ* или для даннаго момента въ жизни церкви. Въ такомъ, напримѣръ, смыслѣ Филаретъ разсуждаетъ о вышедшемъ изъ практики чинѣ діакониссъ. „Отчего чинъ діакониссъ прекратился въ церкви? Оттого ли, что отцы наши менѣе насъ знали, что для церкви полезно, и что по времени удобно или неудобно? Я не почитаю возстановленія сего чина ни безполезнымъ, ни невозможнымъ“ [125]). Разумѣется при случаяхъ такого кругооборота, древнѣйшее правило дѣйствованія, по взгляду Филарета, „*при равенствѣ другихъ обстоятельствъ* должно быть предпочитаемо менѣе древнему или новому—по достовѣрнѣйшей чистотѣ первенствующей церкви и по закону постоянства“ [126]). Относительной измѣнчивостью формъ дис-

---

[125]) Письма къ Архим. Макарію, въ Чтен. Общ. Любит. 1872, стр. 101.

[126]) Нельзя, конечно, приписывать м. Филарету мысль о томъ, что *исключительно польза* должна составлять принципъ для церкви въ устроеніи дисциплины и распоряженіи ею: дисциплина должна быть провѣряема указаніями Слова Божія (полезно было бы, напримѣръ, пріобрѣтать прозелитовъ для церкви, но пріобрѣтать ихъ всѣми возможными средствами, это будетъ полезность противная другимъ началамъ церковной жизни). Такъ, утверждая, что обычай погребенія усопшихъ при храмахъ—и „сообразенъ съ назначеніемъ храма и *нравственно полезенъ*“, Филаретъ, однако прибавляетъ что „сіе изъясненіе не будетъ еще удовлетворительно для тѣхъ, кто знаетъ, что для обычая церковнаго, дабы онъ былъ правиленъ и чистъ, не довольно того, чтобы онъ былъ основанъ *на благовидныхъ соображеніяхъ и часмой пользѣ*, а надобно, чтобы онъ глубже и непоколебимѣе былъ утвержденъ на непреложномъ и прямомъ свидѣтельствѣ Слова Божія, или—по закону единства церкви—былъ отъ первыхъ образцовыхъ временъ христіанства“ (Слова, ibid. 88. 90). Но гдѣ Слово Божіе

циплины не нарушается обязательное единство въ вѣрѣ, что выражается едвали не характернѣйшимъ, среди многихъ разсужденій объ этомъ предметѣ, словомъ Филарета: „узелъ единства пересталъ ли быть крѣпкимъ (грозитъ ли разрывомъ), если ниже его кто нибудь усмотритъ расходящіеся концы нѣкоторыхъ нитей“? [127]). На основаніи достовѣрнѣйшей чистоты первенствующей церкви „древнее преданіе“ должно имѣть силу въ жизни церкви, но эта сила не безусловна, а наоборотъ условна. Эта условность выражается конечно, прежде всего тѣмъ, что а) „членъ преданія“ не долженъ равняться съ членомъ вѣры. Въ этомъ смыслѣ—разсужденія Филарета о молитвѣ за усопшихъ. „Если о молитвѣ за усопшихъ и нѣтъ въ Св. Писаніи особенной, опредѣлительной заповѣди, а выводится оное изъ понятій и заповѣдей болѣе общихъ; но если при томъ нѣтъ противъ сего въ св. Писаніи никакого и запрещенія, какъ и дѣйствительно нѣтъ: то самое сіе молчаніе Свящ. Писанія есть уже доказательство того, что моленіе за усопшихъ Богу не противно“, и слѣдоват. церковію предписано не произвольно. Но вмѣстѣ съ тѣмъ или, скорѣе, потому самому моленіе за усопшихъ издревле существовало и существуетъ *не какъ* торжественно возвѣщенный существенный *членъ вѣры, но какъ* благочестивое *преданіе и обычай,* всегда поддерживаемый свободнымъ послушаніемъ вѣры“ [128]). б) Преданіе подлежитъ испытанію какъ въ своей подлинности, такъ и въ руководственномъ значеніи для даннаго момента жизни церкви. Испытаніе преданій, въ отношеніи къ праву на это, имѣетъ основаніе въ словахъ апостола о соблюденіи преданій (2 Солун. II, 15): если, говорилъ Филаретъ, „апостолъ требуетъ отъ насъ не меньшаго вниманія и ревности къ преданіямъ, какъ и къ богодухновенному Писанію“, то „нужно ли что либо болѣе сего для удостовѣренія важности преданія и для побужденія къ *вѣрному* соблюденію оныхъ“? *Вѣрное соблюденіе* преданій

представляетъ такъ сказать просторъ для церкви, тамъ принципъ служебнаго дала вѣры значенія дисциплины, и слѣдоват. оцѣнка ея съ точки зрѣнія чаемой отъ нея для вѣры пользы, долженъ имѣть силу, по мысли Филарета.

[127]) Ibid., II 142.

[128]) Ibid., 22—23.

создаетъ вопросъ о *вѣрности* самихъ преданій *по ихъ содержанію*: „вѣрно соблюдать невѣрное преданіе есть несообразность, которой, безъ сомнѣнія, не имѣли въ виду заповѣдавшіе намъ ученіе о преданіи“. Конечно, „преданія прошли чрезъ многія страны, народы, языки, чрезъ многія вѣка... Въ нѣкоторыхъ частяхъ преданій оказалось разнообразіе, простирающееся до противорѣчія“. Посему „сдѣлалось нужнымъ изслѣдованіе подлинности и достоинства преданій“, сдѣлалось „нужнымъ—испытывать чрезъ многія вѣка, чрезъ многія руки прошедшія преданія, суть ли онѣ истинныя апостольскія и святоотеческія, и не подвергались ли неправымъ измѣненіямъ“, вообще, „обращая вниманіе только на заповѣдь соблюдать преданія, не должно *слѣпо* держать преданія, какъ нибудь упавшія на руки, безъ изслѣдованія и безъ разсужденія“ [129]) не стараясь дознать ихъ подлинность, чистоту, достоинство“. Критерій для испытанія преданій: „испытывай преданіе посредствомъ слова Божія, и посредствомъ заповѣдей Божіихъ. Если преданіе противорѣчитъ Слову Божію, если ведетъ къ нарушенію заповѣди Божіей: это будетъ человѣческое, неистинное преданіе, знакъ того, что такое преданіе соблюдалъ бы ты вотще“ [130])! Что касается до вопроса о сте-

---

[129]) Къ вопросу объ испытаніи преданій, которое, по мысли Филарета, иногда бываетъ дѣломъ обязательнымъ, должно отнести еще слѣдующее замѣчаніе м. Филарета: „непріятно входить въ споръ о древности при мысли о святынѣ; но нельзя же завязать себѣ глаза, или отрекаться отъ того, что видимъ“. Письма къ Мурав. № 133.

[130]) Филаретъ, какъ мы замѣчали, въ трактатѣ „о разностяхъ“ утверждаетъ, что Слово Божіе, содержащееся въ Писаніи, есть единый и достаточный источникъ ученія вѣры. Въ словѣ же „о преданіяхъ“ онъ говоритъ: „такъ какъ преданіе писанное простѣе и обычнѣе обозначается наименованіемъ Священнаго Писанія· то наименованіе *преданія* обыкновенно употребляется для обозначенія того, чему не посредствомъ Свящ. Писанія, но посредствомъ слова и примѣра мы научились отъ Св. Апостолъ и Свят. Отецъ (ibid. 55)“,—подразумѣвается: *не записаннаго* апостольскаго слова, а сохраненнаго устно, по преемству. Но спрашивается: въ числѣ того, чему мы научились отъ апостолъ только по преданію устному, или предаданію въ наиболѣе обычномъ употребленіи, не заключается-ли и нѣчто такое, что относится къ вѣрѣ? Нѣтъ, отдѣльно, само по себѣ преданіе, не составляетъ источника вѣроученія. „Преданіе—говоритъ Филаретъ—*не отдѣльно*, а въ совокупности съ Писаніемъ можетъ быть признаваемо *вспомогательнымъ источникомъ ученія христіанскаго*“. А если такъ, то этимъ

пени руководственнаго значенія преданія при посредствѣ умозаключенія отъ прошедшаго къ настоящему; то съ разсужденіями Филарета объ этомъ предметѣ мы еще встрѣтимся, при разсмотрѣніи спеціальнаго вопроса объ обычаѣ и обрядѣ. Здѣсь же напомнимъ только правило Филарета: древнѣйшее правило (или древнѣйшій образъ дѣйствованія) должно быть предпочтено новѣйшему только *при равенствѣ другихъ обстоятельствъ*. Такъ, напримѣръ, у насъ, по мысли Филарета, избраніе архіереевъ изъ двухъ кандидатовъ было бы весьма желательно, потому-что это было бы „возвращеніемъ къ апостольскому образцу", и притомъ еще, въ свою очередь, „мысль объ апостольскомъ образцѣ преклонила бы къ соглашенію и была бы оружіемъ противъ возраженій" [131]). Здѣсь обстоятельства, относящіяся до существа дѣла, заставляютъ думать, что существо это ничего не потеряетъ отъ того, сколько кандидатовъ на архіерейство каждый разъ будетъ представляемо: слѣдовательно должно быть предпочтено преданіе древнѣйшее уже по тому одному, что оно—древнѣйшее. Напротивъ, по мысли Филарета, „образъ дѣйствованія по древнему", даже древнѣйшему преданію, долженъ прекратиться, когда обстоятельства настоящія не равны съ обстоятельствами древними. Въ такихъ случаяхъ отступающій отъ преданія „можетъ оставаться невиновнымъ, а при особенныхъ обстоятельствахъ даже заслуживаетъ одобреніе". Этотъ принципъ примѣняется Филаретомъ въ разсужденіи о ращеніи власовъ мужчиной [132]). Извѣстно, что апостолъ (1 Кор. II, 14—15) выражался какъ о безчестіи для мужа, когда онъ раститъ власы подобно женѣ. Слѣдовательно первое преданіе, которое должно было быть усвоеннымъ и дѣйствительно христіанами было усвоено, есть преданіе *остриженія* волосъ. Но такъ какъ потомъ обстоятельства не всегда во всѣхъ отношеніяхъ

поясненіемъ Филарета дается важная черта различія между областями вѣры и дисциплины: послѣдняя имѣетъ въ преданіи не вспомогательный источникъ, а источникъ совершенно самостоятельный, и отношеніе этого источника къ Св. Писанію лишь то, чтобы усвоенная по преданію дисциплина не была противна Св. Писанію.

131) Письм. къ Мурав. № 331.

132) О ращеніи власовъ, въ Прибавл. къ Твор. Св. отцовъ, ч. XIX, стр. 242.

оказывались равными; то время позднѣйшее допустило слѣдованіе обычаю обратному: это обычай ращенія волосъ лицами клира [133]).

Изъ мнѣній другихъ русскихъ богослововъ отмѣтимъ мнѣнія о соотношеніи вѣры и дициплины преосв. Филарета Гумилевскаго (1867). Прежде всего, Филаретъ опредѣляетъ догматы, какъ „созерцательныя мысли откровенія о Богѣ и Его общеніи съ человѣкомъ". „Какъ истины *созерцаемыя вѣрою*, и разсматриваемыя по частямъ, догматы называются *членами вѣры*" (ср. митропол. Филарета). Филаретъ обращаетъ особенное вниманіе на то обстоятельство, нами выше отмѣченное, что „вселенскіе соборы называли догматами исповѣданія *вѣры*, а всѣ другія свои постановленія называли *канонами или правилами* жизни", ибо каноны имѣютъ отношеніе не къ умосозерцаемому, какъ догматы, а къ жизни. Всѣ догматы, такимъ образомъ, какъ *мысли Откровенія*, заключены въ св. Писаніи, а отсюда,—всѣ догматы *божественнаго происхожденія*. Этимъ догматы отличаются „отъ истинъ христіанскихъ, но не заключающихся въ Божественномъ Откровеніи, напримѣръ, церковныхъ постановленій о богослуженіи и о благочиніи". Но этими послѣдними словами о церковныхъ постановленіяхъ, *не заключающихся* въ божественномъ Откровеніи, авторъ не имѣетъ въ виду отрицать факты существованія постановленій послѣдняго рода *и въ Святомъ Писаніи*. Такъ въ ученіи о таинствахъ онъ раскрываетъ и то положеніе, что въ учрежденіи таинствъ существуютъ извѣстныя дѣйствія, данныя уже въ св. Писаніи, какъ напримѣръ употребленіе воды при крещеніи, вина и хлѣба при евхаристіи. Слѣдовательно, мысли Филарета иначе можно формулировать

---

133) Измѣнившіяся условія въ отношеніи къ этому вопросу, по мысли Филарета, состоятъ въ томъ, что обычай стриженія волосъ сталъ требовать исключеній, основываемыхъ на нѣкоторыхъ аналогіяхъ и символическихъ идеяхъ, какъ напр. идея назорейства, ibid. Съ своей стороны можемъ указать и другой примѣръ: 13 правило собора Гангрскаго запрещаетъ ношеніе женщинамъ мужскихъ одеждъ. Слѣд. „древнимъ преданіемъ" должно признать преданіе запрещенія. Но позднѣе нѣкоторыя женщины спасались перемѣнивъ свои одежды на мужскія, и церковь ублажаетъ ихъ, какъ святыхъ, не взирая на нарушеніе ими правила собора Гангрскаго. Таковы святыя Марина и Евфросинія.

такъ: всѣ догматы несомнѣнно заключены въ Писаніи; но отсюда не слѣдуетъ, что только догматы и заключены въ Писаніи; и существенное отличіе догматовъ и каноновъ—не въ происхожденіи, а въ содержаніи и происхожденіи вмѣстѣ. Дѣятельность церкви по отношенію къ первымъ есть только такъ сказать посредническая [134]), въ отношеніи же ко вторымъ не только таковая, но и творческая, а отсюда свойство первыхъ — абсолютная неизмѣнность, а вторыхъ неизмѣнность, и слѣдовательно обязательность, лишь условная. Но по мысли Филарета вопросъ о соотношеніи между вѣрою и дисциплиною, къ сожалѣнію, не всегда правильно ставится въ богословской наукѣ. По этому предмету онъ дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія. Если догматы суть „откровенныя созерцательныя истины“, сознаваемыя отдѣльно отъ истинъ практическихъ, то — говоритъ Филаретъ, — „нарушается требованіе науки и вводится въ умъ путаница мыслей“, когда смѣшиваются эти двѣ области, а это смѣшеніе и дѣлается въ системахъ догматики. Теперь напримѣръ „въ рѣдкой Римской догматикѣ не найдете трактатовъ о почитаніи ангеловъ и святыхъ, о почитаніи иконъ и мощей, тогда какъ самое слово: почитаніе говоритъ, что эти предметы относятся къ ученію о христіанской *жизни*. Доселѣ также рѣдкая протестанская догматика не говоритъ о значеніи вѣры для христіанина, тогда какъ то и другое относится къ практикѣ. Если думаютъ, что помянутыя практическія мысли получаютъ особенную важность, когда ставятся въ ряду догматовъ: то напрасно думаютъ... Практическая истина оттого, что поставляютъ её въ ряду созерцательныхъ истинъ не станетъ святѣе“ [135]). Конечно, соображенія автора могутъ вызывать нѣкоторыя недоумѣнія. Но возможность такихъ недоумѣній будетъ, очевидно, лишь слѣдствіемъ нѣкотораго недоговора въ его разсужденіяхъ, что и необходимо принимать во вниманіе. Такъ, если въ самомъ дѣлѣ, какъ то выражаетъ и самъ Филаретъ“, созер-

---

[134]) Ибо догматомъ будетъ не все то, что найдетъ таковымъ каждый, читающій Св. Писаніе, а что признаетъ таковымъ лишь Церковь. Посему къ догмату также приложимо условіе церковности (догматъ Церкви), какъ оно прилагается къ дисциплинарной сторонѣ.

[135]) Догмат. богосл. изд. 3 ч. I, стр. 2, 4—5, примѣч. 25. „И русскіе догматисты идутъ вслѣдъ западныхъ“, прибавляетъ Филаретъ.

цательныя истины христіанства по своему свойству находятся въ неразрывной связи съ правилами жизни“: то очевидно многіе догматы *относятся не къ одному умозрѣнію*, но и къ жизни, и не только вслѣдствіе того нравственнаго вывода, который изъ нихъ слѣдуетъ, но главное потому, что самое существованіе инаго изъ догматовъ церкви такъ сказать становится ощутительнымъ только при извѣстныхъ проявленіяхъ догматической мысли во внѣ, въ дѣятельности, соотвѣтствующей извѣстному ученію. Возьмемъ—*молитву*. Конечно, прежде всего *молитва* есть предметъ *вѣроученія*, потому-что только вѣрою мы постигаемъ религіозную цѣлесообразность молитвы, въ силу каковой цѣлесообразности она есть актъ разумный въ христіанствѣ—и потому *моленіе къ Богу* есть догматъ, истина созерцательная. Но введеніемъ молитвы въ систему догматовъ не можетъ исчерпаться вопросъ о молитвѣ: является вопросъ *о молитвѣ какъ дѣйствіи*, и слѣдовательно является вопросъ о *канонѣ молитвы*, и догматическое ученіе переходитъ въ область ученія чисто практическаго. Филаретъ, какъ мы видѣли, утверждаетъ, что и *вопросъ о почитаніи*, въ частности о почитаніи иконъ и святыхъ, относится не къ созерцательной области. Но и при этомъ не нужно упускать изъ виду также и слѣдующаго. *Почитаніе* Бога, то есть, обязанность извѣстнаго выраженія чувствъ благоговѣнія, есть несомнѣнно догматъ, основа котораго есть *вѣрованіе: доказуемость* необходимости почитанія какъ чисто внѣшняго выраженія внутренняго состоянія души можетъ быть только относительная. Возникло же ученіе, несомнѣнно съ совѣстливою, хотя и заблуждающеюся, вѣрою въ справедливость этого ученія, что Богъ въ почитаніи человѣка не нуждается,—причемъ эта ненадобность почитанія была поставляема въ прямое отношеніе съ мыслями самого Откровенія о Богѣ, то есть, со словами Господа женѣ Самарянской. Но вопросъ о *способахъ почитанія* Бога, а отсюда — и вопросъ о почитаніи святыхъ и ангеловъ, не будетъ уже вопросомъ чисто теоретическимъ: рѣшить его возможно только одновременно съ признаніемъ или отверженіемъ опять тѣхъ или другихъ *дѣйствій*, служащихъ выраженіемъ почитанія, слѣдовательно, необходимо долженъ существовать не только догматъ почитанія Бога, но и *канонъ богопочитанія*, въ

который въ свою очередь войдетъ рѣшеніе тѣхъ практическихъ вопросовъ, на которые указывалъ Филаретъ.—Принявъ же во вниманіе это, что, разумѣется, не было неизвѣстно и Филарету, но что не было имъ договорено, потому-что ему здѣсь (въ его догматикѣ) не было для этого повода, мы должны будемъ признать, что Филаретъ былъ, въ наукѣ по крайней мѣрѣ, одинъ изъ наиболѣе рѣзкихъ выразителей той идеи, что фактамъ всякаго порядка должно быть свое мѣсто въ научной системѣ, такъ какъ въ церкви все имѣетъ свое значеніе, и что этимъ соединеніемъ неравнозначущихъ началъ въ одно ни въ какомъ отношеніи ничего полезнаго не достигается....

Наконецъ, того же самого вопроса приходилось касаться и самой власти русской церкви по побужденіямъ чисто практическимъ. Древнѣйшій поводъ къ этому былъ поданъ, конечно, расколомъ старообрядства. Поэтому уже въ Скрижали патріарха Никона, а въ послѣдствіи и въ Увѣщательныхъ пунктахъ Св. Синода (1801 г.), мы встрѣчаемся съ намѣреніемъ показать различіе между *вѣрою* и *чиномъ*, между вѣрою, какъ необходимымъ условіемъ для спасенія и „вещами нѣкіими средними“, безразличными для спасенія, — ибо вопросъ о соотношеніи вѣры и дисциплины въ то время у насъ и возникалъ главнымъ образомъ по причинѣ отождествленія богослуженія съ вѣрою и поставленія въ равнозначущее того, что дано въ самомъ Откровеніи, съ исторически развивающимся богослужебнымъ чиномъ и даже случайными особенностями чина. Для того, чтобы всякій могъ познать, “кая суть нужная и существенная вѣры нашея“, для этого никоновская Скрижаль отсылаетъ читателя къ Православному Исповѣданію. О чинахъ же по мысли Скрижали должно разсуждать прежде всего, что „не взятъ церковь наша изначала образъ сей послѣдованіе, еже держитъ нынѣ, но по малу. Обаче—зане сохраняшеся непремѣнно таяжде вѣра, ото всѣхъ прочихъ церквей, не возможно сіе разнство чина творити, да вмѣнятъ тогда еретическія или раздорныя: (наоборотъ) — не подобаетъ ниже нынѣ непщевати, яко развращается *вѣра* наша православная, аще одинъ творитъ послѣдованіе свое мало различнымъ, токмо да согласитъ въ нужныхъ и свойственныхъ съ со-

борною (каѳолическою) церковью“ [136]). Напоминаніе о различіи чиновъ и вѣры, какъ извѣстно, не имѣло и не имѣетъ того практическаго послѣдствія, которое было бы желательно: богословствующая мысль простаго нашего народа продолжаетъ ихъ смѣшивать, за что, впрочемъ, едва-ли кто произнесетъ надъ народомъ осужденіе.... Теорія „среднихъ вещей“ въ Увѣщательныхъ пунктахъ представляется таковой: въ церкви христіанской есть „нѣкія вещи ко благочестію ниже нужная суть, ниже вредная“ [137]). „Среднія вещи не самыя собою сильныя суть; но отъ воли властей законныхъ имѣютъ силу“, то есть, существованіе ихъ совершенно условно. Тѣмъ не менѣе, и такія среднія вещи— не внѣ всякаго права и не предоставлены единственно индивидуальной свободѣ: „и таковая средняя, свободѣ христіанской подлежащая, не всякому человѣку перемѣнять или оставлять или вновь заводить позволено“: право на это имѣютъ только соотвѣтствующія власти. Но „если кто вещь *среднюю поставитъ въ крѣпкій догматъ,* тотъ уже еретичествуетъ, такъ какъ похищаетъ себѣ власть Божію, поставляетъ себя властителемъ совѣстей человѣческихъ“ [138]). Въ новѣйшемъ изъ оффиціальныхъ документовъ, изшедшихъ отъ русскаго церковнаго правительства, въ посланіи Св. Синода къ Константинопольскому патріарху по поводу грекоболгарской распри (изд. въ 1871 г.) вопросъ объ отдѣльности вѣры отъ дисциплины проведенъ съ такою опредѣлительностью, какой недоставало въ раннѣйшихъ оффиціальныхъ памятникахъ, притомъ съ той особенностію, что ранѣе обыкновенно указуемо было различіе не принципіальное, а главнымъ образомъ различіе въ примѣненіи къ нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ (богослужебнаго порядка, обряда въ собственномъ смыслѣ и т. п.): теперь же возбуж-

---

136) См. въ протоколахъ СПБ. Общества Любит. Духовн. Просвѣщ. годъ I, стр. 196.

137) Дополненіе этого выраженія такимъ объясненіемъ, какъ это дѣлается ibid. стр. 251,—будто это суть вещи „которыя служатъ *къ украшенію Церкви*“—притязуетъ на очень простое рѣшеніе очень сложнаго церковноканоническаго вопроса. Мысль, что все это составляетъ только украшеніе, будетъ несогласна ни съ происхожденіемъ таковыхъ вещей въ Церкви, ни съ сущностью многихъ изъ нихъ.

138) ibid., стр. 302—3.

дены были и нѣкоторые вопросы принципіальнаго характера.—Какъ извѣстно, константинопольская церковь желала созванія Вселенскаго собора для рѣшенія болгарскаго дѣла. Святѣйшій Синодъ категорически призналъ это совершенно излишнимъ. Ибо—а) „вселенскіе соборы могутъ быть созываемы только по дѣламъ, касающимся *вселенской вѣры*“ и б) и притомъ по дѣламъ такъ или иначе имѣвшимъ отношеніе или вліяніе на „основные догматы православія, каковыми дѣлами въ эпоху бывшихъ Вселенскихъ соборовъ были ереси“, угрожавшія опасностію *самой вѣрѣ христіанской*. Между тѣмъ — какова сущность болгарскаго вопроса? Онъ именно и не касается вѣры, а только церковнаго порядка. „Вопросъ греко-болгарскій не касается основаній нашей святой вѣры и не угрожаетъ опасностію ни одному изъ ея догматовъ: болгары и не помышляли о какой либо перемѣнѣ въ вѣрѣ и ея истинахъ. Ни мало этотъ вопросъ не касается и всей Вселенской церкви, для которой совершенно безразлично, останутся-ли болгары въ теперешней іерархической зависимости, или получатъ законнымъ образомъ большую или меньшую независимость, или даже законно образуютъ самостоятельную церковную область, лишь бы они во всѣхъ этихъ случаяхъ оставались вполнѣ вѣрными православію и безпрепятственно могли пользоваться всѣми средствами къ преспѣянію въ вѣрѣ и благочестіи. *Этотъ вопросъ относится исключительно* къ церковному управленію и касается одной мѣстной церкви Константинопольской“. Что касается до того обстоятельства, вынуждающаго, повидимому, и вопросы дисциплины ставить не какъ вопросы низшаго, по сравненію съ вопросами вѣры, порядка, что дисциплиною занимались также и Вселенскіе соборы: то, по мысли Посланія, обстоятельство это еще ничуть не сближаетъ въ отношеніи къ значимости вопросы дисциплины и вопросы вѣры: „Вселенскіе соборы рѣшали *между прочимъ* и вопросы относительно управленія и богослуженія даже частныхъ церквей, но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, будто для этихъ именно послѣднихъ вопросовъ и созывались Вселенскіе соборы“. Т. е. иначе сказать, *эти вопросы могли и могутъ обходиться совершенно безъ общецерковнаго* обсужденія и установленія: рѣшеніе ихъ вселенскимъ обсужденіемъ было только

попутнымъ. „Такъ и нынѣ: если бы какіе вопросы вызвали необходимость созвать вселенскій соборъ; то онъ могъ бы заняться между прочимъ и рѣшеніемъ болгарскаго вопроса и другихъ подобныхъ“. Но „созывать соборъ собственно для болгарскаго вопроса значило бы умалять значеніе самаго Вселенскаго собора“ [139]), вводя въ область его компетенціи то самое, что всегда считалось предметомъ самостоятельнаго распоряженія отдѣльныхъ церквей, которыя не утратили преемства въ храненіи благодати священства. Ибо — можно сюда прибавить — „для сего Духъ Святый частнымъ церквамъ, законно основаннымъ и законно состоящимъ изъ членовъ, и поставилъ Епископовъ какъ правителей, главъ и начальниковъ“ (Послан. Восточн. Патр. гл. 10), и они уже были бы таковыми только по имени, если бы частная церковь, ими руководимая, не оказалась исполненной внутреннихъ силъ настолько, чтобы придти къ достойному церкви рѣшенію подобныхъ вопросовъ, конечно, требующихъ просвѣщеннаго благодатію разумѣнія самыхъ основъ жизни Церкви Христовой.

Такимъ образомъ, раздѣльность вопросовъ вѣры и вопросовъ дисциплины ни какъ не есть только идея, созданная богословской наукой: сознаніе этой раздѣльности лежитъ въ основѣ самаго существованія церкви и всегда было присуще ей, какъ необходимое условіе правильнаго хода ея внѣшней и внутренней жизни.

---

139) Посланіе напечатано, между прочимъ, въ Православн. Обозр. 1871 г., т. I.—Споръ Грековъ съ болгарами въ существѣ дѣла сводился къ тому, что требовалось рѣшить: абсолютно-ли неизмѣненъ порядокъ церковной жизни, т. е. способы существованія церкви въ отношеніи къ управленію, или же онъ „можетъ быть опредѣленъ въ томъ или другомъ внѣшнемъ видѣ сообразно пользѣ христіанъ и благу Церкви“. Перваго возрѣнія держится константинопольскій патріархъ; втораго—болгары. Но патріархъ очевидно упускалъ изъ виду, что въ такомъ случаѣ *устройство внѣшнее* будетъ равнозначуще съ вѣрою,—случайности во внѣшнихъ церковныхъ особенностяхъ будутъ тоже, что члены вѣры и т. д.

II. Существо дисциплины и ея свойства.

Изслѣдованіе вопроса о томъ, въ какомъ соотношеніи между собой мыслимы были начала вѣры и начала дисциплины въ церкви христіанской всѣхъ временъ, начиная отъ древнихъ и до новѣйшихъ, дало намъ то положеніе, что вѣра и дисциплина всегда понимались и существовали какъ предметы не тождественные по ихъ существу, по ихъ значенію для спасенія, по ихъ отношенію къ залогу Откровенія и, наконецъ, по отношенію къ нимъ самой Церкви. Но теперь, если мы „вѣрою называемъ правильное понятіе о Богѣ и о предметахъ божественныхъ“ (Посл. Вост. Патр.); то что такое будетъ церковная дисциплина сама въ себѣ? А затѣмъ — каковы ея существенныя свойства?

Понятіе о дисциплинѣ обыкновенно поставляется въ связь съ понятіемъ о существѣ видимой церкви и съ тѣми свойствами, которыя принадлежатъ ей — съ одной стороны по указанію Самого Откровенія, а съ другой — должны быть мыслимы принадлежащими и по естественному понятію о всякомъ союзѣ людей, или о всякомъ обществѣ человѣческомъ. „Если Церковь — разсуждаетъ извѣстный *Дюпенъ* (Dupin, † 1684 г., его — De antiqua eclesiae disciplina)— есть общество людей исповѣдающихъ вѣру Христову: то необходимо, чтобы въ ней былъ установленъ какой-нибудь способъ управленія (forma regininis)“. Признаніе этой необходимости, конечно, условливается уже тѣмъ, что какъ скоро церковь есть *общество*, то ей долженъ быть присущъ извѣстный отверженный *порядокъ*, поддержаніе котораго и составляетъ задачу управленія, и безъ котораго церковь перестаетъ быть даже простымъ обществомъ, потому что тогда теряется существенное свойство всякаго союза людей: т. е. въ извѣстной мѣрѣ единообразіе жизни и зависимость отдѣльной воли отъ общей воли какъ воли выс-

шей. Во всякомъ обществѣ однако, по мысли того же автора, управленіе имѣетъ своимъ объектомъ лишь внѣшнюю сторону жизни, иначе—жизнь по скольку она проявляется во внѣ, безъ притязанія правящихъ на властвованіе надъ внутренними состояніями духа каждаго изъ членовъ, входящихъ въ общественный союзъ; средствомъ же управленія служатъ *законы*, то-есть, извѣстнымъ образомъ выраженныя обязательныя нормы дѣйствій. Въ приложеніи къ церкви это, очевидно, будетъ имѣть тотъ смыслъ, что совокупность законовъ, опредѣляющихъ (регулирующихъ) христіанскую жизнь, насколько она является во внѣшнихъ поступкахъ христіанина, и образуютъ собою то, что называется дисциплиной. Таково опредѣленіе существа дисциплины, которое слѣдуетъ изъ разсужденій Дюпеня и единомысленныхъ съ нимъ. Но не трудно видѣть, что такое опредѣленіе, правильное въ томъ случаѣ, если церковь должно понимать какъ общество людей по своимъ цѣлямъ тождественное съ другими человѣческими обществами, будетъ неправильно въ примѣненіи къ дисциплинѣ церкви, такъ какъ это опредѣленіе пріурочиваетъ къ дисциплинѣ, въ качествѣ ея исключительной цѣли, одно лишь *внѣшнее общественное благоустройство*, жизнь въ обществѣ поскольку она составляетъ естественный фактъ,—между тѣмъ какъ задача Церкви какъ общества, а слѣдовательно и задача церковной дисциплины — болѣе внутренняго характера, чѣмъ, напримѣръ, задача государства. Поэтому другіе каноницты съ полнымъ основаніемъ вводятъ въ свои опредѣленія еще и особыя черты, включая въ себя которыя понятіе церковной дисциплины дѣлается даже обширнѣе, чѣмъ понятіе дисциплины государственной или общественной въ обычномъ смыслѣ слова. Эти особыя черты церковной дисциплины состоятъ въ томъ, что какъ по своему предмету, такъ и по своимъ цѣлямъ и средствамъ церковная дисциплина почитается имѣющей отношеніе преимущественно ко внутреннимъ состояніямъ человѣка и притомъ тѣмъ состояніямъ, которыя важны собственно для христіанской, а не для одной естественной духовной жизни, или жизни по началамъ естественнаго нравственнаго закона. Поэтому *Томасини* (Thomasini, его Vetus et nova ecclesiast. discipl. 1705) опредѣлялъ церковную дисциплину, какъ совокуп-

ность положительныхъ церковныхъ законовъ, руководствующихъ не только жизнь церкви въ качествѣ особеннаго общества, но и жизнь отдѣльныхъ членовъ церковнаго общества. Во всякомъ случаѣ оба эти канониста объектомъ церковной дисциплины поставляютъ: жизнь церкви, какъ цѣлаго, какъ общества, и индивидуальную жизнь отдѣльнаго члена церкви. Но индивидуальная жизнь христіанина въ свою очередь составляется: изъ стороны въ собственномъ смыслѣ нравственной и изъ стороны внѣшняго благоустройства. Первая является въ исполненіи нравственнаго закона, даннаго въ Откровеніи — закона, который всегда при всякихъ условіяхъ спасителенъ человѣку (о чемъ у насъ была рѣчь ранѣе), и потому ни при какихъ условіяхъ не подлежитъ измѣненію. Вторая же основана и держится на чисто церковныхъ, т. е. созданныхъ видимою церковію, законахъ и обычаяхъ, „которые, говоритъ Томасини, въ то или другое время, въ томъ или другомъ мѣстѣ имѣютъ то болѣе, то менѣе авторитета, то болѣе, то менѣе полезны, ибо они даны для того только, чтобы удобнѣе соблюдаемъ былъ первоначальный и вѣчный законъ“, заключающій въ себѣ требованія въ собственномъ смыслѣ нравственныя. Иначе сказать—вся дисциплина имѣетъ лишь служебное значеніе для нравственности, какъ и дисциплинарные законы для требованій самого христіанства. Очевидно, затѣмъ, что какъ скоро поддержаніе церковной дисциплины въ церковномъ обществѣ совершается при помощи даваемыхъ этому обществу законовъ, то нельзя не согласиться съ Томасини, что „церковная дисциплина не различается отъ понятія о церковномъ управленіи“, какъ не различается она отъ этого послѣдняго понятія и по ея главной цѣли: „устроять сколько возможно лучше христіанскую жизнь, сообразно съ нормою чистаго ученія“, теоретическаго и практическаго. Упорядочиваніе жизни въ церкви и благоустроенность этой—жизни, какъ желательный результатъ упорядочивающей дѣятельности, однако не есть только естественная потребность и произведеніе людей, образующихъ церковь: въ наиболѣе общемъ выраженіи дѣятельность этого рода и потребность порядка составляетъ божественную заповѣдь, заключенную въ извѣстномъ положеніи, что въ церкви „все должно быть благообразно и по чину“.—Таковы теорети-

ческія положенія (которыя можно встрѣтить и у многихъ другихъ канонистовъ), дающія исходныя точки для понятія о томъ, что такое церковная дисциплина по существу. Должно прибавить, что явственное иногда несходство въ употребленіи понятія дисциплины происходитъ какъ отъ того, что стороны индивидуальной и церковной жизни, обнимаемыя дисциплинарными правилами, очень разнообразны, такъ и отъ того, обычнаго явленія, что терминъ, собою лишь понятіе *средства*, часто употребляется и для обозначенія тѣхъ *цѣлей*, для достиженія которыхъ средства эти служатъ. Поэтому подъ дисциплиною нерѣдко одинаково разумѣются, какъ совокупность установленій, имѣющихъ единственною и конечною цѣлью достиженіе извѣстнаго порядка и благоустройства въ разныхъ степеняхъ и въ разныхъ областяхъ церковной жизни, такъ и самый этотъ порядокъ, составляющій собою результатъ того, что эти мѣропріятія въ своей сферѣ достигали своего назначенія.

Теперь является вопросъ: такое воззрѣніе на дисциплину согласно ли будетъ съ понятіями каѳолической церкви и православнаго богословія?

Въ исторіи церкви, какъ въ древнія, такъ и въ новыя времена встрѣчается направленіе мысли, отрицающее необходимость дисциплины какъ болѣе или менѣе точно опредѣленнаго порядка жизни въ Церкви. Но нужно признать, что дѣйствительно церковнымъ воззрѣніемъ всегда было признаніе не только законности, но и необходимости въ церкви общеобязательнаго единообразнаго порядка, въ противоположность сепаратизму, или индивидуализму, не признававшему для христіанина никакой необходимости въ общемъ или единообразномъ строѣ жизни. И поэтому всякое уклоненіе отъ слѣдованія данному порядку, какъ свидѣтельствующее о разрушеніи началъ истинной церковности, уклоненіе, прежде всего проявлявшееся внѣ Церкви, у еретиковъ, уже Тертулліанъ понималъ, какъ еретическую *„недисциплинированность“* (еретики были indisciplinati, по Тертулліану). Въ смыслѣ храненія общеобязательнаго порядка дисциплина въ Церкви достигалась не только тѣмъ, что создавался отвлеченный законъ, но для сего же служила и самая власть, въ основѣ дѣйствованія которой лежало, ко-

нечно, признаніе неравенства одной части членовъ церковнаго общества по соотношенію съ другою, или — меньшей самостоятельности однихъ предъ другими въ организмѣ церкви.—Поэтому существованіе власти въ церкви признавалась не какимъ-нибудь условно необходимымъ началомъ, напримѣръ, при организаціи новонасажденной церкви, или при образованіи общинъ у ново-обращенныхъ, а началомъ, долженствующимъ дѣйствовать постоянно, и церковь даже не мыслилась безъ власти, съ понятіемъ которой, конечно, соединялось представленіе необходимости въ извѣстной мѣрѣ принужденія, какъ не мыслимо безъ допущенія начала принужденія существованіе и какого бы то ни было общества. Отрицатели же дисциплины, наоборотъ — всякій порядокъ, поелику онъ есть нѣчто отдѣльное отъ существа христіанства — вѣры, и въ примѣненіи его къ общей и въ приложеніи къ отдѣльной жизни, признавали предметомъ личнаго разумѣнія,—допуская, что для христіанина будетъ одинаково спасительна и жизнь сепаратная, отдѣльная отъ Церкви, жизнь внѣ общаго порядка, лишь бы была *истинная*, и потому единая съ церковью, *вѣра*, что въ послѣднемъ своемъ выводѣ давало и признаніе *излишества власти* въ Церкви. Съ перваго взгляда можетъ представиться, конечно, что и церковь христіанская, какъ общество совсѣмъ другого назначенія по сравненію со всѣми другими обществами человѣческими, имѣющее для себя задачи высшаго порядка, не признавала особенной важности за дисциплиной, давая, напротивъ, большой просторъ индивидуальному пониманію церковной жизни во имя принципа христіанской свободы и въ противоположность ветхозавѣтному единообразію и строгой опредѣленности во всемъ, что касается какъ жизни вообще, такъ и внѣшняго обнаруженія богопочитанія въ особенности. Между многими фактами древней исторіи, повидимому, указующими именно на то, что въ древней церкви если и была дисциплина въ смыслѣ единообразнаго порядка, то однако была лишь какъ фактъ, а не какъ принципъ церковноустройства и церковной жизни, охотнѣе и обычнѣе всего ссылаются на свидѣтельства историка Сократа. И въ самомъ дѣлѣ, хотя объ одной изъ сторонъ жизни церкви—объ общей молитвѣ—но у Сократа встрѣчается, напримѣръ, такое свидѣтельство, что едва ли, по

его словамъ, можно найдти и двѣ (мѣстныя) церкви, которыя въ совершеніи молитвы были бы согласны одна съ другою. Если это дѣйствительно такъ, то, разумѣется, нужно будетъ признать, что въ вопросъ объ образѣ совершенія молитвы древняя церковь не вносила требованіе единообразнаго порядка, или не видѣла здѣсь необходимости опредѣленной дисциплины. Но дѣло въ томъ, что всѣ подобные факты, свидѣтельствующіе о несомнѣнно существовавшихъ несходствахъ въ разныхъ сторонахъ церковной дисциплины, въ дѣйствительности свидѣтельствуютъ не объ отрицаніи въ древней церкви необходимости порядка, напримѣръ въ отношеніи къ молитвѣ, тѣмъ менѣе означаютъ отрицаніе дисциплины и въ степени требуемаго единообразія порядка тамъ, гдѣ это единообразіе признаваемо было необходимымъ, а не безразличнымъ. Какъ лишь средство, служащее къ сохраненію вѣры, какъ имѣющая условную обязательность лишь по мѣрѣ дѣйствительныхъ интересовъ христіанства, дисциплина, какъ увидимъ, имѣетъ и свои предѣлы въ достиженіи единообразія, и въ извѣстной мѣрѣ и при извѣстныхъ условіяхъ терпитъ даже и сепаратизмъ. Но право на извѣстную мѣру особности и принципіальное отрицаніе необходимости порядка есть далеко не одно и то же, какъ не одно и то же руководствованіе къ спасенію и принудительное приведеніе жизни къ извѣстному порядку. — Примѣры того, съ какихъ разнообразныхъ сторонъ встрѣчалось отрицаніе необходимости дисциплины, въ исторіи церкви многочисленны. Такъ Ириней о еретикѣ Василидѣ свидѣтельствуетъ, что „Василидъ не даетъ никакого значенія идоложертвеннымъ мясамъ, считая за ничто и безъ всякаго опасенія употребляя ихъ“,— тогда какъ церковь вводила въ этотъ вопросъ опредѣленныя требованія, не почитая его не нуждающимся ни въ какой нарочитой регламентаціи. Мало того, Василидъ, отмѣчаетъ Ириней, „считаетъ также дѣломъ безразличнымъ употребленіе и другихъ подобныхъ вещей и всякаго рода удовольствія“, а другіе еретики готовы были отрицаться отъ имени христіанина), то-есть, считали наружное отреченіе дѣломъ безразличнымъ, какъ не вредящее вѣрѣ сердца, тогда какъ опять, наоборотъ, Церковь не считала и наружное отреченіе дѣломъ безразличнымъ. Древніе гностики вообще учили, что

„истинные христіане спасаются чрезъ вѣру и любовь, а *все прочее безразлично*“, слѣдовательно, церковной регламентаціи подлежать не должно, „и что только по мнѣнію людей, (но не по мысли Божественной) одно есть добро, а другое зло“ и т. д. Даже въ области чисто нравственной (непозволительное сожительство, многоженство), по мнѣнію гностиковъ времени Иринея, не требовалось какого-либо ограниченія, потому что „Богъ не очень обращаетъ вниманіе на это“. Въ такомъ случаѣ, разумѣется, какая нибудь неизмѣнная дисциплина не можетъ имѣть важности. Отсюда становится несомнѣненъ тотъ фактъ, что вопросъ о дисциплинѣ въ первохристіанской церкви возникъ ранѣе всего въ приложеніи къ предметамъ, которые называютъ adiaphora, иначе-объ отношеніи христіанъ къ вещамъ безразличнымъ, по мнѣнію иныхъ не подлежащимъ, по ихъ маловажности, приведенію къ единообразію.—Повидимому, и самъ Ириней въ нѣкоторыхъ сторонахъ индивидуальной христіанской жизни былъ противникомъ регламентаціи. Это, напримѣръ, нѣкоторые видятъ въ его посланіи къ Власту: „апостолы установили, говоритъ здѣсь Ириней, чтобы мы никого не осуждали за пищу и питіе и за какой-нибудь праздникъ“. Но дѣйствительный смыслъ этого, конечно, весьма важнаго замѣчанія, есть тотъ же, какъ и смыслъ свидѣтельства Сократа объ отсутствіи будто бы въ древней церкви единообразія въ молитвѣ, именно—что признаніе необходимости дисциплины совмѣстимо съ признаніемъ, до извѣстной мѣры, и различія порядковъ. Весьма характерный слѣдъ тѣхъ принциповъ, коими руководились древніе отрицатели дисциплины, можно находить и у Климента Александрійскаго. Въ его разсужденіяхъ о молитвѣ истиннаго гностика высказываются такія мысли: „мы поднимаемъ и голову и руки къ небу, пытаясь (этимъ какъ бы) вмѣстѣ съ словами воздвинуть отъ земли и наше тѣло. Но истинный гностикъ готовъ пройти всю землю, чтобы показать, сколь онъ желалъ бы приблизиться къ Богу“ *). Если, за тѣмъ, нѣкоторые установили опредѣленные часы для молитвы, то „гностикъ — молится всю

*) Конечно, подразумѣвается: а невоздвигнуть только руки, или совершить иное подобное, слишкомъ незначительное для выраженія молитвеннаго состоянія, дѣйствіе.

жизнь, поелику чрезъ молитву желаетъ быть (всегда) предъ Богомъ,—но онъ же и оставляетъ все, что безполезно какъ уже достигшій совершенства, которое *дѣлаетъ* (все) *по любви*", а не по заповѣди (Strom. VII, у Миня t. IX, 455). Изъ словъ Климента очевидно, что нѣкоторые, а можетъ быть и самъ Климентъ, требованіямъ дисциплины въ совершеніи молитвы, именно исполненію опредѣленныхъ дѣйствій и соблюденію извѣстныхъ временъ, противоставляли принципъ христіанской свободы, въ силу которой христіанинъ совершенный (истинный гностикъ) не нуждается будто бы въ какомъ-нибудь руководствованіи ни въ отношеніи къ образу совершенія молитвы, ни въ отношеніи ко времени молитвы; и безъ простиранія головы и рукъ къ небу, и безъ указанія часовъ молитвы „онъ всю жизнь молится" и проч. Наоборотъ, тотъ, кто во имя дисциплины признавалъ необходимость, въ извѣстной мѣрѣ, единообразія для всѣхъ обязательнаго, очевидно, разсуждалъ такъ, что назначеніемъ часовъ молитвы достигается хотя то, что христіане „менѣе совершенные", менѣе старательные или менѣе свободные отъ дѣлъ будутъ посвящать молитвѣ по крайней мѣрѣ „хотя установленные часы, а совершенные-не только эти часы но и другіе", слѣдовательно точная опредѣленность, внесенная въ молитву, сама по себѣ не отрицаетъ извѣстной мѣры свободы,—что, повидимому, поставляли на видъ отрицатели дисциплины[1]).—Мы упоминали также, что въ близкомъ ко времени Климента памятникѣ, въ Ипполитовыхъ канонахъ, имѣлись въ виду, повидимому, тѣ же гностическія возраженія противъ необходимости дисциплины въ религіозно-церковной жизни, это именно тамъ, гдѣ давались предостереженія относительно того, чтобы „кто-нибудь не сказалъ: я христіанинъ, я крещенъ и, на этомъ успокоившись, не предался бы забавамъ, отвратившись отъ повелѣній Христовыхъ". Но въ особенности должны быть признаны важными попытки отрицанія дисциплины, обнаружившіяся въ эпоху столкновенія монтанистическихъ мнѣній съ общецерковными. Въ извѣстномъ сочиненіи Тертулліана de jejuniis онъ представляетъ такія разсужденія отрицателей

---

1) Strom. VII, у Миня, t. IX. p. 1199. Ср. Филаретъ, Обзоръ пѣснописцевъ, стр. 62.

дисциплины. „Что касается до постовъ“—разсуждаетъ здѣсь монтанистъ, будетъ ли это самъ Тертулліанъ или другой-кто, мысли котораго онъ здѣсь воспроизводитъ, это не имѣетъ важности—„то они (психики, т. е. каѳолики) указываютъ на извѣстные дни, какъ будто бы самимъ Богомъ установленные для поста, и думаютъ, что эти (установленные) дни поста точно указаны въ Евангеліи“, усматривая это указаніе въ упоминаніи о постѣ „во дни, въ кои отъятъ женихъ“ (слова Господа),—и что эти дни установлены (уже) *какъ законъ* для постовъ христіанскихъ, такъ какъ теперь оставлено все древнее — весь законъ (іудейскій) и пророки. „Но если уже — возражаетъ монтанистъ — они хотятъ, чтобы было такъ (т. е. *хотятъ, чтобы постъ былъ по точному указанію*), то они, очевидно, не знаютъ, чему учитъ (слово завѣта новаго): законъ и пророки—до Іоанна“. Слѣдовательно *закона для поста* (дисциплины) у христіанъ не можетъ существовать, какъ скоро принципы іудейства отмѣнены. И потому—„должно поститься безразлично [2]) по собственному произволенію, но не по предписанію этой новой (т. е. до сихъ поръ не существовавшей) дисциплины,—поститься сообразно времени и потребностямъ каждаго. Такъ и апостолы хотя постились, но не возлагали (на христіанъ) ига соблюденія опредѣленныхъ постовъ и не указали такихъ (постовъ), которые должны быть обязательными для всѣхъ вообще“. Сюда же, т. е. къ тѣмъ предметамъ, изъ которыхъ апостолы не сдѣлали „ига соблюденія“ и изъ которыхъ не должно и дѣлать его, противники дисциплины относили: время такъ называемыхъ стояній, время молитвы и время сухоядѣнія (xerofagia), что въ древности различалось отъ поста какъ не-ядѣнія въ извѣстный періодъ дня. „Равнымъ образомъ и на стоянія наши—продолжаетъ Тертулліанъ — они смотрятъ какъ на (какія-то) оброчныя повинности, [3]) и называютъ именемъ (произволь-

---

[2]) Текстъ въ этомъ мѣстѣ читаютъ indifferenter и differenter. Но смыслъ отъ этого не измѣняется: все равно мѣсто это будетъ обозначать: „должно поститься безразлично къ какому-либо опредѣленному времени“, или: „когда угодно (сепаратно), по личному произволенію“. См. Migne, Patr. lat. t. II, col. 655.

[3]) Считаютъ болѣе правильнымъ читать: indictas, вмѣсто: indignas. См. примѣчаніе Миня въ указанномъ мѣстѣ.

ныхъ) новшествъ, утверждая, что и это установленіе должно быть соблюдаемо (только) по произволенію", но не по единообразному уставу и не по общему требованію. О сухоястіяхъ судили такъ: „сухоястія—это новое имя показной (affectati) добродѣтели, есть нѣчто близкое къ языческому суевѣрію. Это воздержаніе (не вообще, а) выражающееся въ исключеніи извѣстныхъ (только) яствъ, умилостивляетъ развѣ Аписа, Изиду, тогда какъ свободная вѣра во Христѣ не подлежитъ даже іудейскому закону воздержанія отъ извѣстныхъ яствъ (*воздержаніе въ родѣ пищи, а не въ количествѣ): вѣра эта—абсолютно безразлична ко всему съѣдобному,* ибо Апостолъ порицаетъ тѣхъ, которые запрещаютъ вступать въ бракъ и повелѣваютъ воздерживаться отъ (извѣстной) пищи, созданной Богомъ же"! Въ тенденціи отрицанія дисциплины въ эту эпоху говорили, будто словомъ самого Апостола „осуждены вмѣстѣ съ Галатами всѣ тѣ, кои соблюдаютъ дни, мѣсяцы и годы (разумѣлось Галат. IV, 10)". Указывали и на то, что—„Исаія предвозвѣстилъ: *не такого поста восхотѣлъ Господь* (Ис. 58, 4—5), то есть (поясняли это мѣсто отрицающіе необходимость дисциплины) не воздержанія въ пищѣ, но дѣлъ милосердія,—какъ и Самъ Господь всѣмъ относительно разборчивости въ пищѣ сказалъ: не сквернитъ входящее въ уста и проч. (Мѳ. IX, 19). И Тертулліанъ заключаетъ эту аргументацію противниковъ дисциплины слѣдующимъ образомъ: „сими и подобными разсужденіями доходятъ до такой тонкости (въ своихъ умозаключеніяхъ), что всякій наклонный къ чревоугожденію можетъ думать, будто обязательство отказываться отъ пищи или уменьшать ее, замедлять принятіе ея—все это излишне и ни чуть не необходимо, если Богъ выше всего этого поставилъ дѣла правды и невинности. Знаемъ мы эти декламаціи за удобство плоти! Ибо легко сказать: „нужно вѣровать отъ всего сердца, любить Господа и ближняго своего, и что въ сихъ (истинный, христіанскій) законъ, а не въ пустотѣ внутренностей", —но (конечно, Тертулліанъ здѣсь подразумѣвалъ) то, что легко говорится, не такъ легко дѣлается! [4]) И онъ беретъ на себя обязанность показать, „какую цѣну предъ Богомъ имѣетъ и эта

[4]) Migne Ibid. 955—958.

тщета", которую такъ краснорѣчиво отрицаютъ какъ будто бы нарушающую свободу христіанина и унижаютъ какъ неимѣющую уже никакой цѣны,—и онъ, дѣйствительно, показываетъ, „въ чемъ заключается основаніе того", что и постъ со стояніями имѣетъ значеніе для христіанина. Словомъ по мысли Тертулліана истинная причина подобныхъ отрицаній лежитъ только въ сознаніи тяжести жить дисциплинированно, а не въ какихъ-либо высшихъ соображеніяхъ, которыя выставлялись и гностиками Климента и свободными христіанами того же времени. Въ другомъ случаѣ, характеризуя состояніе церковной жизни и порядковъ, Тертулліанъ говоритъ, что у еретиковъ „все дѣлается безъ дисциплины (sine disciplina): оглашенные не отдѣляются отъ вѣрныхъ, безразлично присутствуютъ при богослуженіи, вмѣстѣ слушаютъ писанія и поученія, вмѣстѣ молятся; женщины берутъ на себя обязанности, имъ несвойственныя. Тѣмъ не менѣе ниспроверженіе всякой дисциплины они, еретики, называютъ простотою, а заботу о дисциплинѣ у насъ называютъ притворствомъ". Но и та дисциплина, которая есть у еретиковъ, не тверда, ибо „они сами же отступаютъ отъ собственныхъ правилъ, и это оттого, что каждый изъ нихъ измѣняетъ по собственному усмотрѣнію то, что (сначала) призналъ за правило, подобно тому какъ и тотъ, кто предалъ правило, сложилъ его отъ своего произвола". Въ церкви же, по Тертулліану, наоборотъ есть твердая дициплина (pressior disciplina), отъ которой никому не позволено уклоняться, и эта твердая дисциплина „служитъ у насъ свидѣтельствомъ истины". [5]) Изъ сочиненій того же Тертулліана видно, что отрицаніе дисциплины, во имя свободы христіанской отъ всего, что имѣетъ характеръ ига подзаконности, особенно проявлялось у Маркіонитовъ, не признавшихъ Ветхаго Завѣта, которые вмѣстѣ съ тѣмъ отрицали дисциплину какъ средство, ненужное для воспитанія внутренняго человѣка (отвѣтъ на это Тертулліана изложенъ будетъ сейчасъ ниже).

Нѣкоторые намеки на существованіе притязаній на свободу отъ всякой дисциплины въ дѣлѣ поста, отъ всякаго

---

[5]) De praescript. 41, 44. Migne II, 58, 59. Disciplina praessior, очевидно, противополагается disciplina laxissima. Ibid. II, 977. B.

общаго единообразнаго порядка здѣсь иные усматриваютъ даже и у Оригена. Какъ мы уже знаемъ, у него встрѣчается мысль, что постъ не долженъ состоять исключительно въ воздержаніи отъ извѣстныхъ яствъ—или иначе—въ различеніи яствъ: постъ, по Оригену, есть не дѣланіе зла и уменьшеніе яствъ—вмѣстѣ. Въ отношеніи же къ порядку времени поста Оригенъ высказалъ такую мысль: „для поста по ученію Христову, и для сокрушенія о грѣхахъ годно *всякое время* въ теченіи года и всякій день твоей жизни, если только ты научился отъ Господа (смиренію и сокрушенію), Который кротокъ и смиренъ сердцемъ“. Извѣстный *Хемницъ*, въ своей критикѣ постановленій Тридентскаго собора, приводимое мѣсто, какъ и всѣ вообще сужденія Оригена о постѣ, считаетъ исключительно направляемыми „къ защитѣ евангельской свободы“, которой будто бы угрожала вводимая Церковью регламентація, и утверждаетъ, будто благодаря такимъ апологетамъ этой свободы, какъ Оригенъ, она на нѣкоторое время и дѣйствительно удержалась въ церкви христіанской. Но вѣдь мы видѣли также, что всѣ свои разсужденія (въ десятой гомиліи на книгу Левитъ) Оригенъ заключаетъ предостереженіемъ, чтобы его не понимали какъ желающаго „ослабить узду воздержанія“, и указываетъ на дни четыредесятницы, четвертый и шестой день недѣли, какъ на время „всенароднаго“, а не сепаратнаго, по личному усмотрѣнію поста, и ничуть не намекаетъ на это установленіе опредѣленныхъ дней какъ на стѣсняющее индувидуальное благочестіе. Поэтому всѣ приведенныя разсужденія Оригена должно понимать такимъ образомъ: взглядъ на постъ, какъ на установленіе, сила котораго исключительно *въ соблюденіи того или другого дня поста*, съ опущеніемъ какового дня и съ перенесеніемъ его на другой добродѣтель воздержанія теряла бы уже всякое значеніе, или наоборотъ—пріобрѣтала бы его въ такомъ только случаѣ, если бы постъ имѣлъ мѣсто непремѣнно въ эти дни: это, дѣйствительно, Оригенъ отрицаетъ: для воздержанія „всякій день твоей жизни“ годенъ и всякій день обязателенъ для поста по ученію Христову, т. е. для того, чтобы не предаваться нисшимъ влеченіямъ плоти. Но трудно будетъ причислить Оригена къ категоріи отрицателей дисциплины такого рода, каковы были, напримѣръ, отрица-

тели описываемые Иринеемъ. Очевидно, въ приведенныхъ словахъ Оригена виденъ только одинъ изъ начальныхъ моментовъ борьбы противъ чисто внѣшняго благочестія, или даже борьбы противъ того, что иные стали признавать спасительность дисциплины самой по себѣ безъ всякаго отношенія ко внутреннему совершенствованію и къ дисциплинѣ мысли и чувства, слѣдовательно, обращали простое средство въ самую цѣль. Это ясно въ особенности становится по соотношенію указанныхъ разсужденій Оригена съ разсужденіями въ Homil. in Math. c. 15. Здѣсь Оригенъ объ извѣстныхъ словахъ апостола относительно брашна замѣчаетъ слѣдующее: „такъ какъ апостолъ зналъ, что не природа пищи служитъ причиною того, что употребляющій ее вредитъ себѣ (нравственно) или, на оборотъ, воздерживающійся—пользуетъ себѣ, но—*мнѣнія* (о пищѣ), то апостолъ и сказалъ: брашно не приближаетъ насъ къ Богу". Хемницъ, на основаніи этихъ словъ, дѣлаетъ такое обобщеніе: „Оригенъ здѣсь, будто бы, учитъ, что въ вещахъ безразличныхъ, презрѣвъ суевѣріе, не слѣдуетъ дѣлать какого либо различенія". Но является вопросъ: приведенное сейчасъ мнѣніе Оригена совмѣстимо ли съ признаніемъ необходимости какого либо постояннаго опредѣленія даже и относительно пищи, какъ предмета во многихъ случаяхъ дѣйствительно безразличнаго? Судя по тому, что Оригенъ, утверждавшій, что всякій день годенъ для поста и для сокрушенія, въ тоже время однако указывалъ и на соблюденіе четыредесятницы, какъ на дѣло христіанскимъ понятіямъ не противное, должно будетъ и при существованіи у него такихъ мнѣній считать его не въ числѣ съ отрицателями дисциплины, бывшими во второмъ вѣкѣ, а лишь развѣ въ числѣ свободомыслящихъ третьяго вѣка. Притомъ еще, это свободомысліе не обозначало принципіальнаго отрицанія необходимости дисциплины, а могло быть, какъ мы упоминали, естественнымъ слѣдствіемъ противодѣйствія тому, достойному сожалѣнія, направленію, которое стремилось установить за дисциплинарнымъ *средствомъ* самостоятельное значеніе *цѣли*:—пріурочить спасительность или благотворность поста къ исключительнымъ временамъ года и недѣли, съ отрицаніемъ того же по отношенію ко всякому посту по личной инціативѣ. Послѣднее же прямо должно

признать начальнымъ, въ историческомъ отношеніи, моментомъ извѣстнаго ученія объ opus operatum!

Въ болѣе позднее время свидѣтельства о принципіальномъ отрицаніи дисциплины среди еретическихъ обществъ можно находить въ правилахъ Гангрскаго собора и у Св. Епифанія Кипрскаго. Въ прещеніяхъ Ганргскаго собора противъ самовольной жизни еретиковъ находится одно, изъ коего видно, что еретики отрицали посты, „преданные къ *общему* соблюденію (*εἰς τὸ κοινόν*)“, т. е. какъ общій уставъ для всѣхъ, не отрицая однако же необходимости поста самого въ себѣ. Видно также, что и наоборотъ—не только *нарушеніе* поста, но и *соблюденіе* его у еретиковъ, хотя существовало, но только сепаратное (см. прав. 18. 19). Слѣдовательно, еретическая особенность воззрѣній заключалась въ томъ, что еретики не считали себя обязанными подчиняться *общему* и потому единообразному въ этомъ дѣлѣ порядку, что, конечно, составляетъ вопросъ не по важности самаго дѣла, а именно по причинѣ кроющагося здѣсь отрицанія общественной дисциплины. У Епифанія же изъ его обширнаго каталога еретиковъ, какъ на типичнѣйшихъ отрицателей дисциплины, можно указать на послѣдователей Аэрія. Самъ Аэрій училъ: „постъ—безъ нужды установленъ. Если я хочу поститься, я самъ выберу какой-нибудь день и буду поститься свободно“. По сему въ дни установленнаго и преимущественно соблюдаемаго поста, когда всѣ постились—въ недѣлю воспоминанія страстей Христовыхъ, аэріане демонстративно обнаруживали нарушеніе поста, а если и постились во дни общіе съ православными, то—„не по предписанію, а по собственному произволенію“ (стараясь, вѣроятно, это произволеніе и не подчиненіе общеустановленному порядку также чѣмъ нибудь обнаруживать!). [6]) Эту же еретическую тенденцію

---

[6]) Епифаній, ересь LV, § 3, русск. переводъ. Твор. Свв. Отцевъ ч. V. 38.—*Хемницъ* (Exam. Concil. trid. p. 11, 175) находитъ, что Аэрій осужденъ неправильно, ибо „царство божіе не есть ѣда и питье“, и что въ самой церкви въ раннѣйшія времена думали такъ, что „несогласіе въ постѣ не разрушаетъ единства вѣры“ (слова Иринея). Но царство Божіе не есть и царство произвола человѣческаго. И самъ Аэрій, очевидно, не осуждалъ поста въ принципѣ, а осуждалъ *требованіе единообразія* въ соблюденіи поста, единообразія, которому слѣдуетъ и котораго требуетъ

отрицанія необходимости дисциплины можно находить и въ другихъ описаніяхъ еретическихъ нравовъ Епифаніемъ, въ особенности у еретиковъ гностическаго направленія, какъ это, впрочемъ, можно видѣть и у ересеологовъ раннѣйшихъ Епифанія. Такъ, причиной, по которой отрицали всякую дисциплину карпократіане, было такое общее начало: „по природѣ ничто не худо, а только у людей почитается таковымъ“. Валентиніане „небоязненно дѣлаютъ все запрещенное“ во имя того, что̀ мы отчасти видѣли уже и въ свидѣтельствѣ Климента Александрійскаго: именно по ихъ мнѣнію они сами—духовные, а какія-либо установленія нужны только для людей *душевныхъ*. Душевные же люди

церковь: слѣдовательно, осуждалъ собственно внесеніе точнаго порядка, имѣвшаго за себя значительныя данныя.—Нужно прибавить, что лютеране выступая противъ такихъ дисциплинарныхъ установленій Церкви, какъ установленіе поста вообще, и противъ единообразія въ постѣ въ частности, обыкновенно говорятъ, что они воюютъ не противъ поста, какъ средства обузданія плоти, а лишь противъ того, что въ Церкви постъ предлагается cum opinione necessitatis, т. е. признается необходимымъ средствомъ къ пріобрѣтенію благодати (ad promerendam gratiam), съ оставленіемъ котораго надежда спасенія для христіанина уменьшается.—Но такое мнѣніе лютеранъ, высказанное однако въ лютеранскихъ символическихъ книгахъ, можетъ имѣть смыслъ развѣ только въ примѣненіи къ римской церкви среднихъ вѣковъ. Вселенская же церковь не единообразный постъ „признавала необходимымъ для пріобрѣтенія благодати“, а жизнь *въ единеніи съ нею* (Церковью) и притомъ признавала всетаки—безъ предрѣшенія того, что всякій человѣкъ долженъ быть почитаемъ обреченнымъ на вѣчную погибель въ томъ случаѣ, если бы оказалось, что по какой-либо сторонѣ жизни у него общеніе съ церковью было прервано. Авторитетно признано было церковью лишь то, что индивидуализмъ не отвѣчаетъ основнымъ требованіямъ христіанства, противенъ другимъ положеніямъ христіанскаго ученія и, естественно, опасенъ для совершенія спасенія, какъ, безъ сомнѣнія, лишающій человѣка надежнаго руководства при спасеніи. Ибо и ясныя требованія божественнаго Откровенія (какъ и многія ясныя требованія закона бытія естественнаго) не имѣютъ въ самомъ Откровеніи заключающихся и принудительно дѣйствующихъ гарантій противъ затемнѣнія ихъ недомысліемъ человѣческимъ. — Приписывать же церкви, будто спасеніе человѣка она ставитъ въ зависимость отъ поста или даже образа совершенія поста, будетъ значить, прежде всего, отрицаніе дѣйствительной исторіи Церкви. Мы въ своемъ мѣстѣ укажемъ какъ смотрѣла древняя церковь на соблюденіе общеустановленныхъ постовъ въ отношеніи тѣхъ исключеній, которыя ею здѣсь были допускаемы: исключенія во всякомъ случаѣ показываютъ, что церковь смотрѣла на постъ, какъ на средство только нравственной дисциплины.

это „опирающіеся на дѣла и простую вѣру, и не имѣющіе совершеннаго вѣдѣнія“. Подъ именемъ душевныхъ, говоритъ Епифаній, „они разумѣютъ насъ, принадлежащихъ къ церкви, которымъ необходима добрая дѣятельность, ибо иначе (намъ) спастись невозможно. О себѣ же самихъ рѣшительно учатъ, что они спасутся не дѣлами, а потому, что они по природѣ духовны“ и проч. Здѣсь точно также опять, разумѣется, не могло быть какого-нибудь вопроса о дисциплинѣ, какъ о вопросѣ дѣлъ! [7])

Такъ мыслило все сепаратное или стремившееся къ сепаратизму. Но какъ бы параллельно съ этимъ и даже въ прямомъ отношеніи къ усиліямъ отрицателей дисциплины, идетъ выясненіе той мысли церкви, что ея принципъ: все въ церкви должно быть благообразно и по чину (τάξις), ибо и многое внѣшнее имѣетъ значеніе для внутренняго,— что высшія начала жизни христіанской (любовь, чистая духовность нравственныхъ требованій христіанства) для своего дѣйствительнаго осуществленія не только не исключаютъ чисто внѣшняго порядка, но, наоборотъ, пока церковь существуетъ въ земныхъ условіяхъ, необходимо предполагаютъ существованіе этого порядка. Эту *совмѣстимость дисциплины съ идеей свободы христіанина* нарочито подробно раскрываетъ тотъ же Тертулліанъ, какъ мы замѣчали, въ его отвѣтѣ. Маркіонитамъ на ихъ отрицаніе дисциплины Ветхаго Завѣта (disciplina legalis), по извѣстной ихъ теоріи, будто Творецъ Завѣта Ветхаго есть иной, нежели Завѣта Новаго. Тертулліанъ утверждаетъ, что ветхозавѣтныя предписанія даже и относительно внѣшней жизни предназначались Законодателемъ не какъ имѣющіе цѣну одного послушанія, а и прямо въ качествѣ нравственно воспитательнаго средства. Съ этой точки зрѣнія и въ извѣстномъ Законѣ: *око за око* Тертулліанъ видѣлъ не одно осуществленіе принципа отмщенія и устрашенія, но и дисциплинирующій пріемъ: „нѣтъ ничего горше, какъ ежели терпѣть самому то, что причинялъ другимъ“. И по этому, по мысли Тертулліана, „если ветхозавѣтный законъ дѣлаетъ какіе-либо ограниченія въ жизни людей, хотя бы, напримѣръ, то обстоятельство, что онъ объявляетъ нечисты-

---

7) Ibid. Твор. ч. I. 183, 319.

ми тѣхъ самыхъ животныхъ, которыя нѣкогда (при сотвореніи міра) были признаны добрыми: разумѣй это какъ совѣтъ, данный для упражненія въ воздержаніи и считай это уздой, налагаемой на тѣхъ чревоугодниковъ, которые, ядя хлѣбъ ангельскій, желали бы огурцовъ и тыквъ египетскихъ... Тоже понимай и о союзникахъ чревоугодія, то есть о любострастіи и роскоши, которыя почти замираютъ при пустотѣ чрева": вотъ отвѣтъ тѣмъ, которые учили, что Богъ не даетъ значенія „пустымъ внутренностямъ", какъ говорили Оригену. Стало быть, и при высшихъ нравственныхъ требованіяхъ христіанства вопросъ о пищѣ не слишкомъ ничтожный вопросъ, по Тертулліану. И далѣе онъ указываетъ на другое вліяніе поста, важное для чисто нравственной жизни: сокращеніе жадности къ деньгамъ по мѣрѣ сокращенія пожеланій роскошной ѣды. Отсюда—„всѣ ветхозавѣтныя тягости жертвоприношеній и (священныхъ) дѣйствій (ветхозавѣтная дисциплина) и сложную точность приношеній—пусть никто не порицаетъ и не мыслитъ, какъ будто бы все это Богъ для себя желаетъ! Пусть лучше всякій признаетъ особую заботливость Бога, съ которой Онъ народъ, склонный къ отступничеству, хочетъ удержать въ Своей религіи, налагая на него обязанности такого рода, которыми (*только*) суевѣріе вѣка воспользовалось для того, чтобы отвлекать народъ отъ религіи, представляя эти, предписанныя Богомъ, обязанности въ такомъ видѣ, какъ будто онѣ были чужды для Самого Бога", а не для дисциплинированія человѣка. То есть, и самыя злоупотребленія, къ которымъ люди приходили, повидимому, вслѣдствіе ветхозавѣтной дисциплины (на что, вѣроятно, въ вѣкъ Тертулліана ссылались въ отрицаніи потребности дисциплины,) не служатъ доказательствомъ излишества и вреда ея для свободы человѣка Новаго Завѣта. Вообще цѣль дисциплины, по Тертулліану, заключается не въ томъ же въ самомъ дѣлѣ, чтобы человѣкъ необходимо имѣлъ извѣстныя внѣшнія свойства—облегченное чрево, остриженные или длинные волосы, а въ чисто нравственномъ благоустройствѣ, достигаемомъ при посредствѣ внѣшнихъ средствъ,— тогда какъ отрицатели дисциплины, не видя цѣли, разумѣется, отрицали и необходимость средствъ. Посему и ветхозавѣтныя дисциплинарныя предписанія въ концѣ концовъ

были лишь выраженіемъ смотрѣнія Божія о нравственномъ благоустройствѣ людей сообразно съ Откровеннымъ нравственнымъ закономъ, а не выраженіемъ одной заботы о томъ, чтобы люди не отступали отъ буквы обрядоваго закона. (До крайности эта мысль, какъ мы видѣли, развита была у Оригена). Поэтому Тертулліанъ, какъ мы отчасти указывали, сущность ветхозавѣтной дисциплины выражаетъ такъ, что „*Богъ, стѣсняя людей этой дисциплиной закона всюду,* гдѣ бы они ни были, имѣлъ цѣлію то чтобы они ни на одинъ моментъ не были *внѣ смотрѣнія Божія*“ [8]). Всѣ эти разсужденія, разумѣется, одинаково приложимы и къ дисциплинѣ христіанской.—Кромѣ Тертулліана того же вопроса отчасти касался Иринеи. То, что иными называлось „свободой христіанина“, называлось также и „свободой Новаго Завѣта“. Совмѣстима ли дисциплина съ свободой Новаго Завѣта? Конечно, по разсужденію Иринея, въ Новомъ Завѣтѣ *вѣра во Христа* составляетъ собою совершенный путь къ достиженію послѣднихъ цѣлей обѣтованія, тогда какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и законъ обрядовый служилъ пѣстуномъ во Христа. Вотъ эта *ненадобность* для Завѣта Новаго *ветхозавѣтнаго культа*—жертвъ, омовеній и прочаго (legalia)—по Иринею и есть „свобода Новаго Завѣта“. Такое пониманіе существа христіанской свободы удовлетворяло тогдашнюю богословскую мысль: извѣстно, что во времена Иринея, наряду съ отрицаніемъ необходимости дисциплины, между христіанами еще обращалось и то мнѣніе, что съ одной вѣрой Новаго Завѣта, безъ исполненія legalia, спасеніе невозможно, и потому ветхозавѣтный законъ, думали тогда, въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ своихъ частяхъ, будто бы долженъ быть соблюдаемъ: припомнимъ разсужденія объ обрѣзаніи, встрѣчаемыя у Іустина Мученика. Впрочемъ, говоря и безотносительно въ богословствованіи Иринея, нельзя, разумѣется, не видѣть, что и

[8]) „Ветхозавѣтный законъ, говорилъ въ другомъ мѣстѣ Тертуліанъ, создала не суровость Творца, а Его наивысшая благосклонность (ratio summae benignitatis) къ народу“, всюду окруженному божественной дисциплиной и охраняемому ею въ религіозной жизни. „И что удивительнаго, говоритъ Тертулліанъ въ книгѣ противъ іудеевъ, если дисциплину (т. е. постановленія дисциплинарныя) умножаетъ Тотъ, Кто установилъ ее, если усовершаетъ ее Тотъ, Кто положилъ начало?“ (Adv. jud. 2. Migne, II, 600).

вѣра Новаго Завѣта не имѣетъ своимъ слѣдствіемъ отрицаніе *духа порядка*, благоустройства, какъ вѣрѣ споспѣшествующихъ, не говоря уже объ исполненіи требованій нравственнаго закона Откровенія. Очевидно также, что истинная свобода Новаго Завѣта ни въ какомъ отношеніи не могла давать поощренія для жизни сепаративной, иначе— для жизни всецѣлаго личнаго пониманія, подобно тому какъ этой сепаративной жизни не допускалъ и Ветхій Завѣтъ съ его точнѣйшей опредѣленностью культа.

Требованіе подчиненности извѣстному порядку уже установленному или установляемому въ церкви на будущее время, какъ совершенно совмѣстимое съ идеей свободы Новаго Завѣта, въ исторіи церкви съ раннѣйшихъ временъ всегда имѣло свое выраженіе не только въ томъ, что индивидуальная христіанская дѣятельность получала опредѣленное направленіе, но даже и въ томъ, что въ опредѣленномъ направленіи она имѣла и опредѣленную мѣру или опредѣленные предѣлы. Вслѣдствіе этого и признакомъ сепаратистическаго отрицанія дисциплины признавалось не только то, противъ чего боролся, напримѣръ, Тертулліанъ—*отверженіе* установленнаго поста, но даже и самое *наблюденіе* того же поста въ нѣкоторыхъ случаяхъ было предосуждаемо церковью въ качествѣ нарушенія начала дисциплины, потому что такое соблюденіе вносило рознь въ общецерковную жизнь, если даже оно не было ни въ какомъ отношеніи тенденціозно, рознь, конечно, внѣшнюю, но извѣстно, что и внѣшняя рознь часто влечетъ потомъ раздѣленіе внутреннее, или свидѣтельствуетъ о возможности наступленія такого раздѣленія. Отсюда—неодобреніе еретикамъ даже состоропы такого толерантнаго богослова, какъ Иринеи, и неодобреніе за то, что они „не твердо идутъ по многимъ и различнымъ дорогамъ (Varie, multitormiter), не всегда согласны между собой относительно однѣхъ и тѣхъ же вещей“: слѣдовательно—неодобреніе за отсутствіе единообразія даже *въ средствахъ*, что, повидимому, не важно при единствѣ и вѣрности цѣли. Изъ многихъ примѣровъ, показывающихъ то, что—нарушающій дисциплину сепаратизмъ въ глазахъ церкви одинаково нетерпимъ, является ли онъ въ уклоненіи отъ извѣстнаго порядка, или въ упорствѣ сохранять порядокъ уже оставленный, можно отмѣтить слѣдующіе.

Извѣстно, что ограниченіе тѣлесныхъ потребностей въ принципѣ одобряется церковью, какъ одно изъ средствъ достиженія чисто внутренней, нравственной благоустроенности. Но и здѣсь церковь не признавала за каждымъ изъ ея членовъ право безграничнаго распоряженія собою,—право, которое какъ будто бы оправдывалось конечною цѣлью дѣла, именуемаго подвигомъ,—и подчиненіе руководству церкви поставляемо было выше личнаго пониманія своихъ расположеній. Епифаній, напримѣръ, какъ мы знаемъ, на подвижниковъ, надѣвавшихъ цѣпи на шею (что можетъ быть выше этого!), смотрѣлъ, какъ на поступающихъ „вопреки постановленію церкви“, и, слѣдовательно, церковь налагала запретъ на этотъ тяжелый способъ ограниченія потребностей тѣла, способъ, безъ сомнѣнія однако казавшійся избирающимъ его наиболѣе отвѣчавшимъ ихъ индивидуальнымъ расположеніямъ. И Епифаній, строгій ревнитель подвижничества, вполнѣ сочувствуетъ внесенію ограниченія даже въ такую исключительную область. Какъ въ свое время мы увидимъ, даже совершенно естественный способъ выраженія извѣстной настроенности души — выраженіе состоянія сокрушеннаго сердца въ преклоненіи колѣнъ въ молитвѣ — не былъ все таки внѣ регламентаціи: преклоненіе колѣнъ было иногда строго обязательнымъ. Но иногда ставилось въ прямую обязанность и не преклоненіе колѣнъ, преклоненіе же, наоборотъ, считалось прямымъ нарушеніемъ порядка. Это показываетъ, насколько нѣкоторыя стороны въ порядкахъ церкви были самою церковью признаваемы условными, если уже одно и то же дѣйствіе сказывается то обязательнымъ, то не только не обязательнымъ, но даже запрещеннымъ, вслѣдствіе чего и нарушеніе дисциплины можетъ являться двумя противоположными способами—то совершенія извѣстнаго дѣйствія, то не совершенія его. И однако эта условность ни съ какой стороны не служила къ поощренію принциповъ сепаратизма, ибо, какъ увидимъ также, высшее выраженіе индивидуальной благоустроенности въ примѣненіи къ жизни церкви состояло въ томъ, чтобы находиться въ *единеніи съ церковью* не только по вопросамъ вѣры, но и по вопросамъ порядка церковной жизни [9]).

[9]) Послѣ Тертулліана значеніе дисциплины въ жизни Церкви весьма

Итакъ, уже на основаніи сказаннаго должно будетъ придти къ тому положенію, что существо церковной дисциплины можетъ быть выражено понятіемъ порядка. Поэтому и въ историческомъ прошедшемъ выраженіе: *порядокъ*, или же выраженія производныя по отношенію къ этому термину, или, наконецъ, выраженія логически ему равныя были са-

---

отчетливо опредѣлялъ Златоустъ, указавъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то, какимъ образомъ дисциплина (какъ „строгое соблюденіе“ установленнаго порядка совмѣстима съ свободой христіанина. Это въ третьемъ словѣ противъ Іудеевъ (русск. перев. Слова, т. III, 493 и дал.) и по тому же частному вопросу о постѣ. Какъ видно, во времена Златоуста не улегся еще окончательно споръ о времени празднованія Пасхи, послѣдствіемъ чего было разногласіе и о предпасхальномъ постѣ; были люди, желавшіе оставаться при порядкахъ до-никейскихъ, то есть желавшіе слѣдовать въ празднованіи Пасхи, по своему усмотрѣнію или привычкѣ, римскому обычаю или малоазійскому. Поэтому, по свидѣтельству Златоуста, при церковномъ требованіи соблюдать никейское опредѣленіе, инымъ казалось страннымъ, что теперь почитается запрещеннымъ то самое, что прежде почиталось безразличнымъ: „вы сами, говорили, не такъ ли постились прежде?“ то есть, до опредѣленія Никейскаго собора. Да, отвѣчаетъ Златоустъ, „однако же мы предпочли согласіе наблюденію временъ“. Ibid. На то же соображеніе, что неудобно „перемѣнять обычай, когда уже столько времени“ поступали иначе, Златоустъ отвѣчалъ: „потому-то самому и перемѣни: стыдно *коснѣть въ неумѣстной настойчивости!*“ (ibid. 511). Вѣдь „мы постимся не для Пасхи и не для креста, но ради своихъ прегрѣшеній, потому что намѣревается приступить къ тайнамъ; Пасха же есть предметъ не поста и плача, но веселія и радости!“ Въ отвѣтъ на столь употребительную мысль, что „Богъ не обращаетъ вниманія на соблюденіе временъ“ (ibid. 508), Златоустъ предостерегаетъ „не обвинять въ невѣжествѣ и трехъ сотъ отцевъ“, которые дѣлая *точное* постановленіе о времени, какъ „будто бы не знали хорошо того, что учредили“, или же „если и знали, то лицемѣрили“, то есть показывали видъ, будто придаютъ значеніе подобнымъ вопросамъ, не придавая его въ дѣйствительности. Хорошо извѣстно, конечно, что „церковь не знаетъ строгаго наблюденія временъ“, и что „поститься въ то или другое время не предосудительно“ (ibid. 514—115). Но выводъ отсюда, по Златоусту, слѣдуетъ еще не тотъ, чтобы *каждый по своему* рѣшалъ вопросы, сюда относящіеся: „не будемъ наблюдать дней, временъ и годовъ, но (всетаки) *во всемъ неуклонно послѣдуемъ* церкви, всему предпочитая миръ и любовь! Пусть бы даже и погрѣшала Церковь, и въ такомъ случаѣ не столько было бы похвально точное наблюденіе временъ, сколько осужденія достойно раздѣленіе и расколъ“, и по Златоусту тогда-то и будетъ значить: „возвращаться къ прежнему, когда настало совершеннѣйшее состояніе“, когда изъ вопроса времени будемъ „жить въ раздорахъ“, предпочитая свое пониманіе вопроса пониманію общецерковному.

мыми употребительными какъ для обозначенія потребности дисциплины въ какой-либо отдѣльной сторонѣ церковной жизни, такъ и для обозначенія того, что въ этой области дисциплина вошла уже въ должной мѣрѣ въ свои права [10]). Если же таково существо дисциплины, то, очевидно, по другой сторонѣ своей, именно—*по своей цѣли*, дисциплина должна получить такое опредѣленіе: она есть совокупность постановленій и правилъ порядка, имѣющихъ своимъ назначеніемъ—или а) противодѣйствіе наклонности къ безразличію въ образѣ внѣшней жизни христіанскаго общества (эта наклонность, какъ мы упоминали, у древнихъ отрицателей дисциплины характернѣе всего выражалась въ ихъ ученіи, будто соблюденіе какого-либо неизмѣннаго порядка въ христіанской жизни есть дѣло ничтожное!), или же б)—устраненіе и предупрежденіе сепаратизма въ тѣхъ сторонахъ христіанской жизни, которыя по мысли церкви непремѣнно подлежатъ объединенію [11]). Но опять является новый вопросъ: эти цѣли, лежащія въ основѣ существованія дисциплины, исключаютъ ли совершенно цѣли другія, можетъ быть, и второстепенныя по сравненію съ первыми? Въ отвѣтъ на это нужно сказать слѣдующее: нельзя утвердить,

---

[10]) У Климента Римскаго, слѣдовательно, въ то время, когда еще многія стороны въ жизни церкви не имѣли неизмѣннаго порядка, или же когда каждая церковь имѣла *свой* порядокъ, мы встрѣчаемся съ наказомъ о томъ, чтобы священныя дѣйствія совершались не „безъ порядка“, слѣдовательно, имѣемъ указаніе по крайней мѣрѣ на одну область, гдѣ не было мѣста индивидуализму, именно область литургическую.

[11]) Мы упоминали о правилахъ древней церкви, по которымъ христіанинъ, безъ достаточно уважительной причины не приходившій на христіанскія молитвенныя собранія три воскресныхъ дня сразу, привлекалъ на себя вниманіе какъ нарушающій обязательный порядокъ церковной жизни. Это показываетъ, что по понятіямъ церкви христіанинъ обязуется не только къ исполненію долга молитвы (ибо возможно предположить, что не являвшійся въ общія собранія этого долга однако не нарушалъ), но и къ исполненію въ *общеніи съ церковію*, слѣдовательно—къ исполненію въ *извѣстномъ общеобязательномъ порядкѣ*. Конечно, позднѣе стала допускаться какъ законная форма жизни и жизнь въ разобщеніи съ церковью (обычаи анахоретовъ), находившая оправданіе въ томъ, что уединеніе само по себѣ составляетъ нравственный подвигъ; но первоначальная дисциплина церкви, очевидно, сепаратной жизни не допускала, или по крайней мѣрѣ, такой жизни не довѣряла въ отношеніи безопасности ея какъ пути спасенія.

что въ церкви дисциплина мыслилась исключительно какъ средство, или какъ выраженіе *порядка полезнаго*: несомнѣнно, что иногда порядокъ былъ и считался условливающимъ лишь благообразіе (*εὐκοσμία*), былъ украшеніемъ, но не необходимостью, и, слѣдовательно, существовалъ отчасти и самоцѣльно [12]). Но нельзя не замѣтить и того, что обѣ эти цѣли были неравноцѣнны для церкви: принципъ пользы, какъ основа порядка, былъ преобладающимъ. Уже въ посланіи Варнавы дается предстоятелямъ такой совѣтъ: „изслѣдуйте, что прилично и полезно всѣмъ возлюбленнымъ“, т. е. христіанамъ. Это сочетаніе *порядка* и *пользы*, очевидно, даетъ важное дополненіе къ понятію о существѣ дисциплины и ведетъ къ важнымъ заключеніямъ относительно свойствъ церковной дисциплины. Поэтому мы долѣе, чѣмъ съ перваго взгляда можетъ показаться надобнымъ, остановимся на фактахъ, свидѣтельствующихъ, прежде всего, о пониманіи существа дисциплины именно какъ порядка, а затѣмъ, если существо дисциплины есть порядокъ, посмотримъ факты, указующіе, что это есть, такъ сказать, *порядокъ пользы*, откуда уже само собой слѣдуетъ, что идеалъ церковной дисциплины — не только устойчивая дисциплина, или неизмѣнный порядокъ, но и *лучшій* порядокъ!

[12]) Въ богословской литературѣ какъ православной, такъ и въ римско-католической, употребительно выраженіе: „вопросъ чисто дисциплинарный (quest. merae disciplin.)“. Это и значитъ, что данный вопросъ составляетъ исключительно вопросъ порядка, церковнаго устройства съ той его стороны, которая не соприкасается ни съ чѣмъ такимъ, что относится къ вѣрѣ, прямо или косвенно нарушаетъ положеніе вѣроученія и т. п. Въ одномъ изъ католическихъ изданій „чисто дисциплинарнымъ опредѣленіемъ“ Церкви называется: „опредѣленіе, касающееся такихъ вещей, кои внутренно не составляютъ собою ни добра, ни зла“ (Theol. curs. compl. t. 28, p. 1418). Такой классъ дисциплинарныхъ опредѣленій дѣйствительно существуетъ, и къ нему должно отнести всѣ опредѣленія въ цѣляхъ большей благоустроенности или благопристойности, каково, напримѣръ, хотя бы встрѣчающееся въ древнихъ канонахъ запрещеніе пресвитерамъ присутствовать на бракѣ, то есть на брачномъ пиршествѣ. Разумѣется, присутствованіе пресвитера на бракѣ не само по себѣ будетъ предосудительнымъ, а какъ обстоятельство не удобное по тогдашнимъ *только* свойствамъ брачныхъ пиршествъ. Сравн. Лаодик. пр. 44. Но, очевидно всетаки, что этотъ классъ опредѣленій не можетъ обнимать собою *всю область* дисциплины: въ предыдущемъ примѣчаніи указанъ примѣръ опредѣленія, которое уже не можетъ быть названо касающимся предмета, не имѣющаго отношенія ни къ добру, ни къ злу въ смыслѣ понятій завѣта Новаго!

Сборникъ порядковъ церковной жизни уже въ IV вѣкѣ видѣли въ такъ называемыхъ Апостольскихъ Постановленіяхъ: по выраженію Епифанія, здѣсь былъ заключенъ „весь канонический порядокъ“ (*πᾶσα κανονικὴ τάξις*) [13]) и, какъ кажется, нѣтъ никакого другого памятника древности, который всего точнѣе и всего справедливѣе обозначается именно какъ памятникъ церковной дисциплины. Ибо Апостольскія Постановленія въ полномъ смыслѣ заключаютъ въ себѣ порядки (*διαταγαί*) всевозможныхъ сторонъ церковно-общественной и индивидуальной жизни, начиная отъ сторонъ незначительной важности и оканчивая такими, которыя, не составляя по существу вопросовъ области догматической, однако-жъ тѣснѣйшимъ образомъ соединены съ тѣми или другими чисто догматическими понятіями [14]). Такъ, сдѣлавъ постановленіе о томъ, чтобы крестили одни только епископы и пресвитеры, Постановленія прибавляютъ такое заключеніе: „таковъ чинъ и строй церковный“ [15]) относительно того, что кто долженъ дѣлать и что не дѣлать. Давая рядъ литургическихъ постановленій въ восьмой книгѣ, Постановленія озаглавливаютъ ихъ „какъ распорядки относительно всего церковнаго устройства (*τύπου*)“, иначе—о томъ, что должно быть относительно образа бытія церкви видимой. Но подобно тому, какъ наше выраженіе: чинъ и порядокъ

---

[13]) Русскій переводъ. Творен. Епифанія, т. VI; 256. Въ выраженіи Епифанія характерно также раздѣленіе вѣры и управленія (*πίστις καὶ διήκησις*), канона и вѣры.

[14]) Такъ извѣстно, что многіе изъ канонистовъ новаго времени и въ церкви, подобно тому, какъ это есть въ государствѣ, пытаются выдѣлить управленіе (администрацію) отъ суда; слѣдовательно—*διήκησις* древнихъ, имѣющее цѣлію достиженіе порядка и благоустройства, не должно будто бы включать въ себя *судъ* надъ нарушителемъ порядка, приведеніе къ подчиненію порядку посредствомъ соотвѣтствующаго наказанія (конечно, въ церковномъ смыслѣ) т. п.: это почитается функціей отдѣльной отъ администраціи. Въ древности же было однако не совсѣмъ такъ: въ Апостольскихъ Постановленіяхъ изложенъ образъ (типъ) не только администраціи, но и суда, какъ функцій единыхъ въ общемъ высшемъ понятіи: церковной дисциплины, порядка въ церкви. И это понятно: Церковь ведетъ ко спасенію и, конечно, можетъ привести и по началамъ, не тождественнымъ съ началами, лежащими въ устройствѣ отношеній среди человѣческихъ обществъ, и потому можетъ, рѣшительно безъ вреда для ея конечной цѣли, допустить нераздѣльность суда и управленія.

[15]) Lib. III, c. II.

подразумѣваетъ въ себѣ *добрый* порядокъ: такъ и въ памятникахъ христіанской древности τάξις бываетъ синонимомъ εὐταξία и противоположно ἀταξία. Въ тѣхъ же Постановленіяхъ, напримѣръ, встрѣчается такое выраженіе: „церковь есть училище не безпорядка (ἀταξίας), но благочинія", иначе—Церковь есть не произволъ, но порядокъ [16]). Такимъ безпорядкомъ авторизованный уже церковью памятникъ—Апостольскія Правила называютъ выходъ изъ церкви прежде окончанія богослуженія (пр. 9), неуваженіе одного епископа къ административнымъ дѣйствіямъ другого (пр. 16). Антіохійскаго собора правило 2-е называетъ „безпорядкомъ" уклоненіе отъ общихъ молитвъ съ народомъ и другія нарушенія литургическихъ установленій. Сопоставленіе этого послѣдняго правила съ однимъ изъ выше нами упомянутыхъ какъ нельзя болѣе подтверждаетъ даже лексическое соотвѣтствіе греческаго ταξις съ латинскимъ дисциплина. Именно: антіохійское правило литургическіе безпорядки называетъ по гречески дѣломъ κατὰ τινα ἀταξίαν (Книга Правилъ: „по нѣкоему уклоненію отъ порядка"), а первый арелатскій соборъ по латинѣ выражается, что дѣйствовать противъ порядка значитъ contra disciplin. agere (прав. 6). Это говорится о безпорядкахъ среди извѣстной категоріи лицъ, обязанныхъ крещеніемъ, но поступавшихъ по обычаямъ языческой жизни. Антіохійское правило 25-е представляетъ примѣръ того, какъ вводится *точно опредѣленный порядокъ* въ область до этого времени существовавшую внѣ опредѣленнаго порядка: дѣло идетъ объ имущественной сторонѣ церквей. Лаодикійскаго собора—27-е называетъ „оскорбленіемъ церковнаго порядка" (ἐκκλησιαστικὴ τάξις), даже такое обстоятельство, какъ уношеніе на домъ чего-нибудь отъ трапезы любви.

Въ памятникахъ Вселенскихъ соборовъ одинаково съ соборами помѣстными, терминъ „порядка" употреблялся для обозначенія дисциплинарныхъ дѣйствій, цѣлей и т. п. какъ, напримѣръ, на III Вселенскомъ соборѣ—въ примѣненіи къ веденію судебнаго процесса о Діоскорѣ, въ правилахъ Трульскаго — въ примѣненіи къ вопросу о единообразіи

[16]) Ibid. VIII, 31.

поста, нарушавшемся въ армянской странѣ (прав. 56, ср. прав. Соб. Двукр. 17). Въ примѣръ же того, какъ идея дисциплины, какъ равносильная идеѣ порядка, выражалась въ дѣйствительныхъ (практическихъ) опредѣленіяхъ соборовъ можно указать на слѣдующее. Трульскій соборъ „узнаетъ“, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ „боголюбезнѣйшіе предстоятели“ и по рукоположеніи своемъ не оставляютъ брачнаго сожитія, „полагая тѣмъ претыканіе и соблазнъ“, и, слѣдовательно, причиняя вредъ ближнему. И вотъ соборъ, „имѣя великое попеченіе, дабы все устрояти къ *пользѣ* (πρὸς ὠφέλειαν) порученныхъ паствъ, призналъ за благо“, чтобы впредь этого не было. Но это, прибавляетъ соборъ, „не къ отмѣненію или превращенію апостольскаго правила“ (запрещавшаго изгонять жену подъ видомъ благочестія, апост. 5), но единственно „изъ попеченія о *преспѣяніи на лучшее*“. Иначе сказать: прежній порядокъ отмѣняется для замѣны его другимъ, *при данныхъ условіяхъ лучшимъ*, именно потому лучшимъ, что имъ устранялся одинъ изъ элементовъ *безпорядка*, притомъ „съ выгодою для мало разумѣющихъ“, какъ выразился Августинъ. Того же собора правило 31-е запрещаетъ священнослужителямъ литургисать (въ обширномъ смыслѣ) или крестить въ молитвенницахъ, находящихся внутри домовъ, безъ позволенія мѣстнаго епископа. Но спрашивается: потеряло ли бы свою силу крещеніе, совершенное въ молитвенномъ домѣ? Никакъ, ибо крещеніе — не отъ мѣста.

Послѣднее изъ правилъ нужно признать типичнѣйшимъ среди другихъ правилъ, показывающихъ, что дисциплина равносильна порядку, при которомъ дѣло совершается лучше, нежели оно иногда совершается, будучи предоставлено дѣлу случая. Нужно прибавить еще, что 59 правило того же собора, повидимому, безусловно повторяетъ запрещеніе крестить въ молитвенномъ домѣ. Но толкователи разумѣютъ это такъ, что запрещается собственно безъ позволенія епископа—дабы все это не имѣло вида самочиннаго сборища, слѣдовательно, опять не въ интересахъ сакраментальныхъ, а единственно въ интересахъ *порядка*, нарушеніе котораго скорѣе возможно въ послѣднемъ случаѣ.—О соборахъ западныхъ, то-есть съ оффиціальнымъ латинскимъ языкомъ, какъ мы также отчасти упоминали, должно сказать, что

дисциплина у нихъ совершенно равнозначуща съ порядкомъ жизни. „Мы имѣли разсужденіе *о полезномъ распорядкѣ нашей жизни*“: такъ говорилъ о себѣ Арелатскій соборъ 314 года. Карѳагенскій соборъ 398 года вѣрѣ противополагаетъ „церковный порядокъ“ и т. п.

Взглядъ на дисциплину какъ на порядокъ въ смыслѣ ли общаго свойства церковной жизни, или въ смыслѣ цѣли, чрезъ дисциплину достигаемой, развивался также въ древности и богословами теоретиками, то-есть писателями, коихъ писанія не имѣли оффиціальнаго значенія. Такъ мы уже знаемъ, что у Тертулліана встрѣчается мысль, что ношеніе вѣнковъ на головѣ есть дѣло противное „естественному порядку“ (De coron. Cap. VII), disciplina naturalis, и что „сама природа указала надлежащее употребленіе цвѣтовъ, и потому ношеніе вѣнковъ на головѣ должно почитать запрещеннымъ не религіей, а предписаніемъ природы“. Когда онъ же говоритъ, что „дисциплина управляетъ человѣкомъ“ (discipt. homin. gubernat); то это, конечно, указываетъ на порядокъ *какъ цѣль*, дисциплиною достигаемую. Сочетаніе понятія дисциплины съ понятіемъ „древняя“ (pristina) явно обозначаетъ мысль о порядкѣ древнемъ по сравненію съ порядкомъ новымъ. Тоже онъ хотѣлъ обозначить выраженіемъ: „особенная христіанская дисциплина“. Эту особенную (propria) дисциплину христіанъ, въ смыслѣ порядка исключительно свойственнаго христіанамъ, онъ видитъ, напримѣръ, въ моногаміи. Признавая, какъ мы знаемъ, дисциплину предметомъ *установленія* (institutionis) въ противоположность *вѣрѣ*, какъ имѣющей своимъ источникомъ единственно Откровеніе, Тертулліанъ, конечно, подразумѣваетъ тоже самое,—что установленіе въ Церкви дисциплины имѣетъ цѣлію достиженіе извѣстнаго порядка. „Дисциплина Божія“ у него обозначаетъ: порядокъ, установленный Богомъ; accepta a Christo disciplina онъ противополагаетъ дисциплинѣ ex suo arbitrio, порядокъ, данный Господомъ—порядку отъ своего произволенія. Даже порядокъ чисто государственный Тертулліанъ называетъ „дисциплиной страны“ (Аполог. § 6) [17]. Должно отмѣтить также случай явной

---

[17]) Сравн. также discipl. orandi, порядокъ установленный для совершенія молитвы.

замѣны слова порядокъ словомъ observatio, а это послѣднее, въ свою очередь, служитъ для выраженія понятія дисциплины. Такъ все ученіе о процессѣ преподанія и принятія крещенія въ церкви христіанской Тертулліанъ называетъ ученіемъ о томъ, „что наблюдается при преподаніи и принятіи крещенія“ (de observiatione dandi et acciepiendi baptismum) [18]), какъ и вообще, нужно замѣтить, observatio есть довольно древній терминъ для выраженіе какого-либо факта изъ области существующаго порядка. — Изъ писателей до-никейскихъ въ этомъ же смыслѣ порядка дисциплина понимается еще у Оригена и Кипріана. Говоря о томъ мѣстѣ Евангелія Мѳ. XVIII, 15—17, которое, какъ извѣстно, считается основоположеніемъ дисциплинарнаго суда въ Церкви, Оригенъ разсуждаетъ: „евангельское правило является совершеннѣе (ветхозавѣтнаго) въ томъ отношеніи, что установляетъ *(иной по сравненію съ ветхозавѣтнымъ)* способъ обнаруженія грѣха и *(иную)* дисциплину въ отношеніи къ согрѣшившему. Ибо не требуетъ того, чтобы ты, когда увидишь грѣхъ брата твоего, тотчасъ же и объявилъ о грѣхѣ, что было бы дѣломъ не исправляющаго, а скорѣе безславящаго“. „Часто бываетъ, что желающій исполнить заповѣдь (эту, объ обличеніи согрѣшившаго), представляется клеветникомъ, если доноситъ Церкви о преступленіи, а свидѣтелей не представляетъ. *Чтобы этого не случалось*, для этого и установлена такая дисциплина по отношенію къ согрѣшающимъ, какая дается въ указанныхъ словахъ Господа“ [19]). Этотъ „образъ обнаруженія грѣха“ (modus indicandi peccati) Оригенъ въ другомъ случаѣ называетъ порядкомъ (ordo), правиломъ дѣйствія въ тѣхъ обстоятельствахъ, когда усматривается, что братъ согрѣшаетъ [20]). Пониманіе существа дисциплины Кипріаномъ обнаруживается уже въ томъ, что,

[18]) Migne II. 1218.

[19]) Opp. Orig. edit. Lomm. p. 200. Въ другомъ случаѣ Оригенъ выражается: „апостолъ грозитъ палицею тѣмъ, кто нарушаетъ благочиніе“ (disciplinam). Ibid. t. XI. p. 291.

[20]) In Levit. hom. III. 2. То же самое по отношенію къ церкви Ветхозавѣтной. „Мы имѣемъ законы праздниковъ, и посему теперь тщательнѣе изслѣдуемъ, каковъ былъ порядокъ (ordo) празднествъ, чтобы изъ этого порядка и изъ обрядовъ (ritus) жертвоприношеній узнать, какимъ образомъ каждый въ своихъ дѣйствіяхъ и въ своемъ поведеніи можетъ уготовать празднество Господу“, и проч. In Numer. XXIII, 3.

какъ мы упоминали, по Кипріану принципъ дисциплины есть: изысканіе лучшаго и полезнѣйшаго — на основаніи *разсужденія* что именно таково и что этому требованію въ данное время удовлетворяетъ. Въ спорѣ съ епископомъ Римскимъ о крещеніи еретиковъ и во многихъ своихъ письмахъ, въ отвѣтъ на желаніе какъ его собственныхъ сторонниковъ, такъ и римскаго папы доказывать, будто одна изъ двухъ различныхъ дисциплинъ непремѣнно будетъ неудовлетворительной или (въ своемъ смыслѣ) ложной, Кипріанъ всегда неизмѣнно доказывалъ, что вопросы, подобные спорному, какъ вопросы исключительно порядка, могутъ существовать двойственно: не только *оба* порядка могутъ быть хороши и потому приняты, но можетъ быть принятъ еще и нѣкоторый третій порядокъ, если онъ полезнѣе двухъ прочихъ (о чемъ подробнѣе сейчасъ ниже).—Изъ писателей послѣ-никейскихъ понятіе о порядкѣ, какъ свойствѣ всей жизни въ церкви, встрѣчается у св. Григорія Богослова,— при чемъ ясное дѣло, что порядокъ въ церкви совершенно равнозначущъ понятію дисциплины. Въ словѣ о соблюденіи добраго порядка въ собесѣдованіи Св. Григорій указываетъ, что порядокъ есть какъ бы душа всего существующаго и онъ же есть свойство Христовой Церкви, и потому—должно уважать и соблюдать порядокъ въ Церкви, по требованію котораго и бываетъ то, что „одинъ учитъ, другой учится“, „иной дѣлаетъ добро собственными руками, чтобы подать требующему“ и т. п. Порядокъ есть матерь и огражденіе всему существующему. Но — „и въ порядкѣ никто да не будетъ законнѣе закона, ни прямѣе правила, ни выше заповѣди“: припомнимъ отношеніе церкви къ произвольному усиленію поста и къ отягченію средствъ, служащихъ и назначаемыхъ къ порабощенію плоти духу. И во всякомъ дѣлѣ человѣческомъ, по мысли св. Григорія, существуетъ своя дисциплина (ср. Оригенову disciпl. naturalis), выражающаяся въ томъ фактѣ, что не у всѣхъ членовъ одинъ и тотъ же образъ дѣйствованія. „Порядокъ и въ церквахъ распредѣленъ такъ, чтобы одни были пасомые, а другіе пастыри, для устройства и пользы цѣлаго“ и пр. [21]). У Епи-

[21]) Слово „о соблюденіи новаго порядка въ собесѣдованіи“ ч. III.— Митр. Филаретъ, не употреблявшій почти чужеязычныхъ словъ для бого-

фанія Кипрскаго, какъ мы знаемъ, дисциплина обозначается, какъ политія; но по существу эта политія трактуется также какъ церковно-общественный порядокъ, общественное благоустройство. Епифаній, напримѣръ, разсуждаетъ о постѣ монтанистовъ, что они установляли новые посты не ради благоустройства (*οὐκ ἕνεκα πολιτείας*), но потому что считали скверными сотворенное Богомъ, то-есть пищу. Онъ же упоминаетъ о должностяхъ, учрежденныхъ въ Церкви для охраненія благочинія (*εὐταξίας*).

Но если здѣсь достаточно твердо установлено нами, что въ воззрѣніяхъ церкви на существо дисциплины всегда господствовала та идея, что существо дисциплины выражается въ порядкѣ, или—что дисциплина есть порядокъ: то, какъ было замѣчено, дополнительнымъ къ этому вопросомъ будетъ: какой порядокъ достигается церковью въ дисциплинѣ: порядокъ *какъ украшеніе*, слѣдовательно, до нѣкоторой степени порядокъ самоцѣльный, или *порядокъ пользы*, слѣдовательно, порядокъ служебный? Различіе между тѣмъ и другимъ не составляетъ собою предмета, требующаго особой рѣчи; ибо извѣстно, что существуетъ много порядковъ, въ которыхъ отъ перемѣщенія двухъ отдѣльныхъ звеньевъ никто ничего ни пріобрѣтаетъ, ни теряетъ, но нарушеніе порядка бываетъ непріятно потому только, что оно не привычно. Мы уже сказали, что идея порядка въ смыслѣ благолѣпія, порядка, удовлетворяющаго эту послѣднюю потребность, была, конечно, не чужда церкви. Изъ многихъ фактовъ, свидѣтельствующихъ о семъ, укажемъ на то, что церковь нерѣдко поступала во многихъ дѣлахъ по началу *единообразія*, которое, конечно, есть самое первоначальное выраженіе идеи красоты. О единообразіи въ днѣ празднованія Пасхи мы встрѣчаемъ такія разсужденія въ древности: „общимъ мнѣніемъ (на первомъ Вселенскомъ

словской терминологіи, въ обозначеніи существа и свойствъ дисциплины былъ близокъ къ Св. Григорію Богослову. Такъ, въ одной изъ проповѣдей, изложивъ наставленіе для тѣхъ, кто хочетъ пользоваться споспѣшествующею молитвою ближнихъ и всей церкви, Филаретъ обозначаетъ это наставленіе именемъ „порядка дѣйствованія въ молитвѣ“, „законовъ общественнаго духа молитвы“. „Кто не подчиняется симъ законамъ, не обращаетъ вниманія на сей порядокъ“, тотъ напрасно будетъ жаловаться на скудость плодовъ молитвы. Слов., изд. 1848, I, 304.

соборѣ) признано за благо всѣмъ христіанамъ, въ какой бы странѣ они ни жили, совершать спасительный праздникъ Пасхи въ одинъ и тотъ же день. Ибо, что можетъ быть прекраснѣе и торжественнѣе, когда праздникъ, вселяющій въ насъ надежду безсмертія, совершается всѣми неизмѣнно по одному чину и установленнымъ порядкамъ" и проч. (Ср. выше мнѣніе Златоуста). Но тѣмъ не менѣе нужно будетъ утверждать, что главнымъ началомъ установленія того или другого порядка въ церкви было начало *пользы или необходимости*: души человѣческія, для которыхъ и предназначается порядокъ и на которыхъ должно было отражаться то или другое требованіе церкви, были слишкомъ драгоцѣннымъ предметомъ, чтобы дисциплинарныя требованія или установленія могли быть соображаемы *единственно* съ потребностями симметріи или единообразія! А отсюда и достиженіе *лучшаго* порядка понимаемо было собственно какъ достиженіе порядка только наиболѣе соотвѣтствующаго своимъ цѣлямъ, но не порядка, такъ сказать, наибольшей красоты. Ибо никогда не упускалось изъ виду конечная цѣль всей дисциплины: содѣйствіе жизни по вѣрѣ. Мысль, что такой именно порядокъ былъ первостепенной задачей церковной дисциплины, доказывается уже тѣмъ, что къ понятію дисциплины въ древности было весьма соприкосновенно такое понятіе какъ salus ecclesiastica, во имя котораго нерѣдко въ древности слышался призывъ къ соблюденію порядка и къ нерушимости церковныхъ установленій. Понятнымъ становится также и очень раннее употребленіе, при разныхъ недоумѣніяхъ или спорахъ, того аргумента, который выражается, какъ ratio disciplinae, *интересъ дисциплины,* потребности дисциплины, соображенія дисциплинарныя и т. п., какъ можно передать этотъ терминъ. Подобно тому, какъ у юристовъ было ratio juris (юридическая необходимость), безъ котораго не мыслилось возможнымъ устройство и существованіе общества человѣческаго, иначе—признавались нѣкоторыя аксіомы, лежащія въ основѣ бытія человѣческаго общества: таково же было въ церкви и признавалось значеніе ratio disciplinae (выраженіе, употребляемое, напримѣръ, Кипріаномъ),—вслѣдствіе чего дисциплина называлась, какъ мы говорили, *спасительнымъ кормиломъ во время бури,* какъ охраняющая

salus ecclesiae, равно какъ и на оборотъ — тотъ кто дѣйствовалъ противно дисциплинѣ, почитался противодѣйствующимъ saluti ecclesiae. Съ точки зрѣнія того, что дисциплина въ церкви христіанской не есть нѣчто самодовлѣющее, въ древности нерѣдко оцѣнивалось какъ самая ревность по охраненію дисциплины, такъ иногда и нарушеніе дисциплины. У историка Евсевія читаемъ: нѣкто Алкивіадъ принялъ на себя подвигъ строгаго поста. Но когда оказалось, что подвигъ его былъ не полезенъ для братій („своимъ образомъ жизни онъ подавалъ соблазнъ"), онъ для пользы братій отказался отъ принятаго на себя подвига. И вотъ усвоенный порядокъ приносится въ жертву ради большей пользы для другихъ, ожидаемой отъ измѣненія порядка. Какъ извѣстно, нѣкогда возникалъ вопросъ о падшихъ въ томъ смыслѣ, какъ относиться къ тѣмъ изъ нихъ, кои приняты въ общеніе съ церковью не лицами іерархіи, а исповѣдниками? Основной порядокъ церкви явственно нарушался; но трудно было бы утверждать, чтобы не было пользы и въ томъ, что раскаявшіеся падшіе были принимаемы хотя внѣ порядка или внѣ установленной нормы. Поэтому естественно, что св. Діонисій Александрійскій задавался вопросомъ, какъ поступить: „остаться ли въ согласіи и единомысліи" съ нарушителями дисциплины? „Или признать судъ не справедливымъ"? Иначе — „оскорбить ли милосердіе" или „возстановить порядокъ?" — вотъ какіе вопросы возникали, когда приходилось опредѣлить значеніе нарушеній въ области дисциплины. Съ точки зрѣнія начала пользы предметы, повидимому, не заслуживающіе даже того, чтобы удѣлять имъ вниманіе, въ исторіи церкви привлекали таковое, если они могли имѣть какое-либо отношеніе къ порядкамъ христіанской жизни. Что такое, напримѣръ, „идоложертвенное", если идолъ есть ничто? И что особеннаго можетъ значить какое-либо яство, если „всякое произведеніе природы, какъ даръ Божій, не оскверняется никакимъ употребленіемъ?" разсуждалъ древній апологетъ. Однако же христіане не вкушали идоложертвеннаго и видѣли въ этомъ, по выраженію того же апологета, „доказательство свободы христіанской", — потому именно, что здѣсь, въ вещахъ безразличныхъ, слѣдовать извѣстному порядку требовала общая польза, ради которой, въ свою очередь, создавался

единообразный способъ дѣйствій, то есть, порядокъ. „Что мы не ѣдимъ жертвеннаго мяса,—разсуждалъ апологетъ, это не есть выраженіе страха, а доказательство нашей свободы“ [22]), которая ставитъ вредъ или пользу другихъ выше сознанія правоты своихъ дѣйствій, именно: „мы воздерживаемся отъ языческихъ жертвъ (*т. е. отъ безразличнаго употребленія въ пищу того, что предъ этимъ служило у язычниковъ жертвою*), *чтобы кто не подумалъ*, что мы уступаемъ демонамъ, которымъ тѣ были принесены, или стыдимся нашей религіи“: вотъ причина этому! Иначе сказать: такое, повидимому, не имѣющее важныхъ основаній ограниченіе себя полезно въ интересахъ другихъ соображеній, а отсюда является введеніе извѣстнаго порядка, нормы и въ область, повидимому, совершенно безразличную. Что полезность была такимъ началомъ, которое въ церковной дисциплинѣ принимаемо было во вниманіе, это еще явственнѣе проходитъ во всей послѣдующей исторіи дисциплинарной теоріи. Тертулліанъ нѣкоторыя опредѣленія дисциплины называетъ прямо „средствами“ (remedia), а средства, разумѣется, оцѣниваются, по крайней мѣрѣ, прежде всего, по степени ихъ полезности, а не красоты. Вопросъ о ношеніи вѣнка (de corona) Тертулліанъ хочетъ рѣшить прежде всего чрезъ снесеніе его съ „естественной дисциплиной“, или съ законами природы (de coron. c. 5). И онъ, дѣйствительно, рѣшаетъ вопросъ на основаніи того, требуетъ ли сама природа ношенія на головѣ вѣнка изъ цвѣтовъ, или же она указываетъ на какое-либо другое употребленіе цвѣтовъ,—и признавая послѣднее, заключаетъ, что вѣнокъ изъ цвѣтовъ, надѣтый на голову, есть своего рода non sens! Слѣдовательно, безполезное употребленіе вещи, по сравненію съ свойствами ея природы, по Тертулліану, есть дѣло, противное даже натуральному порядку жизни. Въ сочиненіи о постѣ (de jejun. 13) совокупность тѣхъ *средствъ* и того *образа дѣйствованія*, при которыхъ достигается состояніе трезвенности и воздержанія, онъ называетъ discipl. sobrietatis et abstinentiae, а постъ, сухоядія и стоянія суть remedia ad exercendam sobrietatis et adstinentiae disciplinam, иначе сказать — это дисциплина полезная для до-

[22]) Минуція Феликса, Октавій § 28.

стиженія извѣстной цѣли. Опять по вопросу о ношеніи вѣнка Тертулліанъ спрашиваетъ своихъ противниковъ: „ужели ты не признаешь, что позволительно принимаешь и нѣчто (новое), лишь бы это было пріятно Богу, *сообразно съ дисциплиной и полезно для спасенія*, когда Самъ Господь говоритъ: *зачѣмъ вы и по самимъ себѣ не судите, чему быть должно* (Лук. XII, 57)“? Инымъ выраженіемъ того же принципа, что порядокъ церкви долженъ быть не столько орнаментальный, сколько утилитарный, было и другое начало, которое можно прослѣдить и о которомъ мы упоминали. Это-что во всѣхъ случаяхъ и во всѣхъ областяхъ христіанской жизни желателенъ не только порядокъ вообще, но и *порядокъ лучшій* въ смыслѣ соотвѣтстія его своимъ цѣлямъ, слѣдовательно *порядокъ полезнѣйшій*. Въ этомъ отношеніи и мнѣнія Тертулліана уже сдѣлавшагося монтанистомъ оказываются согласными со всѣми каѳолическими тенденціями. Ссылаясь на Іоан. XVI, 12, Тертулліанъ находитъ, какъ мы знаемъ, что усовершеніе дисциплины есть одна изъ тѣхъ цѣлей, для которыхъ обѣщанъ Духъ Утѣшитель. Онъ говоритъ: „Господь предвозвѣстилъ о Духѣ Утѣшителѣ. Но въ чемъ будетъ дѣйствіе (administratio) Духа Утѣшителя, какъ не въ томъ, чтобы дисциплина получала (надлежащее) направленіе, *чтобы все совершалось къ лучшему*“? Будемъ ли мы здѣсь переводить слово дисциплина, или нѣтъ; но изъ этихъ выраженій явствуетъ, что изъ факта постояннаго пребыванія съ церковью Духа-Утѣшителя, Тертулліанъ выводитъ прежде всего возможность *усовершимости* всего того, что составляетъ область дисциплины. Эта мысль Тертулліана особенно иллюстрируется какъ самымъ предметомъ, который и составляетъ содержаніе его трактата, въ которомъ онъ высказалъ эту мысль, именно de virginibus velandis, такъ и поводомъ, по которому это сочиненіе написано. Этимъ поводомъ къ сочиненію послужилъ обычай въ нѣкоторыхъ церквахъ какъ на западѣ, такъ еще болѣе на востокѣ, по которому дѣвицы, когда онѣ находятся въ церкви, были съ покрываломъ. Но это было соблюдаемо не всѣми; многія христіанскія дѣвицы ходили и съ открытой головой: обязательно

---

[23]) Письма по русск. пер. 50, 43. Migne t. III, p. 408, 787 и др.

покрывались только замужнія женщины. Тертулліанъ съ своей стороны находилъ, что порядокъ или обычай покровенія дѣвицъ *будетъ лучше*, не запрещенъ въ священномъ Писаніи, подкрѣпляется многими примѣрами святыхъ и наконецъ въ пользу этого же порядка указываютъ самыя опасности, которымъ подвергаются дѣвицы непокровенныя. Словомъ—вопросъ о томъ, *какой порядокъ долженъ быть признанъ наилучшимъ* и наицѣлесообразнѣйшимъ со всякихъ точекъ зрѣнія, и составляетъ собою, какъ характерно Тертулліанъ выразился, вопросъ disciplinae velaminis, или иначе: вопросъ объ употребленіи покрывала.—Точно такое мы видѣли, что и у Кипріана принципомъ дисциплины полагалось изысканіе лучшаго и полезнѣйшаго. Въ письмѣ къ Квинту Кипріанъ разсуждаетъ: „никто (изъ епископовъ) не долженъ упрямо отстаивать то, чего онъ самъ держится (въ отношеніи къ вопросамъ дисциплинарнаго свойства), но—если ему будетъ предложено (другимъ кѣмъ) *что-либо лучшее и полезнѣйшее*, всякій долженъ“ благодушно смотрѣть на предложеніе. И вообще, по мысли Кипріана, желаніе порядка полезнѣйшаго дѣлаетъ законнымъ такое положеніе: „если хранится нераздѣльнымъ таинство т. е. вѣра каѳолической Церкви, то каждый епископъ имѣетъ право дѣйствовать по своему усмотрѣнію“ въ отношеніи ко всему, что составляетъ вопросъ дисциплины [23]). Но съ другой стороны у Кипріана не считается противнымъ дисциплинѣ безпорядкомъ и примѣненіе такого правила: что разъ допущено какъ дѣло полезное; то во имя самаго факта существованія должно быть и удерживаемо. Ибо иногда фактъ существованія составляетъ самъ по себѣ лучшее доказательство того, что извѣстная дисциплина не имѣетъ нужды въ измѣненіяхъ. Слѣдовательно, насколько порядокъ усовершимъ въ интересахъ ожидаемой пользы, настолько онъ требуетъ и охранительнаго отношенія къ себѣ [24]). По взгляду Августина принципомъ дисциплины должна быть дѣйствительная польза ея, хотя бы даже въ ущербъ послѣдовательности. Августинъ говорилъ: „относительно того, что въ разныхъ церквахъ соблюдается по разному, должно быть принято слѣдующее

[24]) Нельзя не согласиться, что обычно употребляемая въ спорахъ по вопросамъ дисциплины ссылка на практику предшественниковъ, разсматриваемая въ качествѣ аргумента, имѣетъ силу именно съ этой стороны.

спасительное правило (Valuberrima regula); все не противное вѣрѣ и добрымъ нравамъ, но если оно заключаетъ въ себѣ что-либо споспѣшествующее доброй жизни: все таковое, гдѣ бы мы ни усмотрѣли, гдѣ бы не услышали о немъ, мы не только не должны порицать (потому, что оно разнится отъ нашихъ порядковъ), но можемъ даже и сами слѣдовать сему, — если только, вслѣдствіе слабости нѣкоторыхъ, не окажется, что отсюда (изъ этого слѣдованія чужому, самому по себѣ хорошему, установленію или обычаю) выходитъ болѣе вреда", сопровождающаго всякую перемѣну, нежели пользы, ожидаемой отъ введенія лучшаго установленія или порядка [25]). Вообще, по Августину, церкви чуждо какъ то, что онъ называетъ indisciplinatio, такъ чуждо и упорствованіе въ порядкѣ, какъ скоро польза требуетъ измѣненія даннаго порядка на иной.—И эта теорія многократно была примѣняема церковью на дѣлѣ: всякій порядокъ соизмѣрялся и цѣнился съ точки зрѣнія того, насколько онъ былъ полезнымъ порядкомъ, а не исключительно съ точки зрѣнія того, насколько онъ могъ быть и былъ нерушимымъ порядкомъ: дисциплина полезна для спасенія, но еще не отъ нея зависитъ спасеніе. Поэтому-то дисциплинѣ иногда, по мысли Василія Великаго, какъ извѣстно, во многихъ отношеніяхъ сторонника благолѣпія, „нужно сообразоваться съ слабостію самыхъ слабыхъ и все сообразовать съ ихъ немощностью и (даже, ср. Августина) съ правами ихъ разума". А отсюда и многочисленные случаи, когда соблюденіе требованій дисциплины поставляемо было въ зависимость отъ частныхъ условій, въ данномъ случаѣ существующихъ. На-

---

25) Epist. ad Januar. Opp. t. II, edit, 1641; pp. 65, 186. Нужно замѣтить, что оговорка Августина касательно опасности при измѣненіи дисциплины, возможной вслѣдствіе слабости (подразумѣвается въ разумѣніи) нѣкоторыхъ, имѣется возможное значеніе, ибо косвенно показываетъ все то же,—что лучшая (идеальная) дисциплина не есть только дисциплина единообразія, симметріи и внѣшняго благолѣпія, а вмѣстѣ и дисциплина такая, которая не создаетъ съ какой-либо стороны затрудненій. Поэтому оговорки, подобныя Августиновой, встрѣчаются и у другихъ древнихъ писателей. Такъ, папа Иннокентій I, хотя и преувеличивалъ дѣло, но справедливо разсуждалъ, что при чрезмѣрномъ разнообразіи дисциплины можетъ быть соблазнъ для народа, непонимающаго обыкновенно причинъ разнообразія и, должно прибавить, не всегда способнаго различить вѣру отъ дисциплины.

примѣръ, постъ, конечно, очень рано въ исторіи сталъ предметомъ дисциплины. Но однако, въ какой мѣрѣ строго была проводима въ церкви дисциплина поста? Въ отвѣтъ на это можно сказать, что въ церкви не было культа поста, а былъ постъ какъ дисциплинарное средство, значимость котораго заключалась далеко не въ немъ самомъ, какъ извѣстномъ физическомъ состояніи, отчего и заслуга поста самого въ себѣ признавалась относительною. Ибо мы видѣли, что въ исторіи былъ отмѣченъ похвалою человѣкъ, отказавшійся отъ разборчивости въ пищѣ „ради пользы братіи“, слѣдовательно, человѣкъ, отказавшійся отъ строгаго поста ради избѣжанія соблазна, хотя лично онъ чувствовалъ расположеніе къ посту. Апостольскія Постановленія, предписывая въ страстную седмицу съ понедѣльника до пятницы употреблять въ пищу только хлѣбъ, соль и овощи, прибавляютъ: „въ пятницу же и субботу совершенно поститесь, кто только можетъ (*οἷς δύναμις πρόσεστι*), а если кто не можетъ поститься два дня къ ряду, тотъ пусть соблюдаетъ по крайней мѣрѣ субботу“ (кн. V, 18). Кромѣ того въ древнихъ опредѣленіяхъ обыкновенно оговариваются немощи тѣла какъ законное основаніе ослабленія или прекращенія поста [26]). Тимоѳей Александрійскій разсуждаетъ: „постъ установленъ для усмиренія нашего тѣла. Итакъ, когда тѣло находится въ смиреніи и немощи“, то нѣтъ надобности въ постѣ, и потому онъ находитъ, что женщину, родившую на страстной недѣлѣ, обязывать къ общему посту не должно. Эти изъятія въ цѣляхъ согласованія дисциплины поста съ индивидуальными условіями постящагося съ древнихъ временъ одинаково принимались какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Въ началѣ четвертаго вѣка Эльвирскій соборъ дѣлалъ исключеніе для двухъ мѣсяцевъ въ году (іюля и августа) въ томъ смыслѣ, что посты, случающіеся въ эти мѣсяцы, не имѣли такъ называемаго superpositio, т. е. не состояли въ абсолютномъ невкушеніи пищи, и причиною этого было: infirmitas quorumdum, которая обусловливалась климатическими условіями Испаніи въ эти мѣсяцы [27]). Ав-

[26]) Ап. 69. Гангр. 19.

[27]) *Hefele*, Concil. I, s. 163. Правило это понимается и иначе, въ зависимости отъ того, что принимать подъ словомъ *superpositio*. См. *Eisenmayr*, Entwickel. der kirchlich. Fasten disciplin. Münch. 1877, s. 70. Но-

густинъ къ причинамъ, дающимъ право на ослабленіе поста, прибавляетъ даже и извѣстный образъ жизни: „кто не можетъ воздерживаться отъ пищи по причинѣ какой-нибудь необходимости своего тѣла и вслѣдствіе образа своей жизни (consuetudo), тотъ пусть отдастъ бѣдному то, что у себя не истрачиваетъ“. Одинъ изъ западныхъ соборовъ конца VIII столѣтія подтверждая клирикамъ соблюденіе въ среду и пятницу воздержаніе отъ мяса и вина, допускаетъ исключеніе, сверхъ тѣлесныхъ болѣзней, еще путешествіе и пріѣздъ друга [28]). Хотя указанія на послѣднее опредѣленіе мы не встрѣчаемъ на востокѣ; но едва ли это обозначаетъ, что западное опредѣленіе не могло быть и мыслимо на востокѣ. Извѣстенъ, напримѣръ, разсказъ Созомена о Спиридонѣ Тримифунтскомъ (Ист. кн. I, гл. 11), который, не имѣя ничего для угощенія пріѣхавшаго во время поста друга, кромѣ свиного мяса, предложилъ эту послѣднюю снѣдь съ замѣчаніемъ, что святое Писаніе учитъ насъ: „чистому все чисто“. — Взглядъ на дисциплину поста, подчиненіе которой полезно бываетъ лишь при извѣстныхъ условіяхъ, рѣзко выраженъ и у Златоуста [29]), откуда, ко-

---

слѣдній авторъ думаетъ, что правило имѣетъ такой смыслъ: испанская Церковь каждый мѣсяцъ года строго соблюдала постъ въ теченіи одной недѣли; принимая же во вниманіе нестерпимые жары и лихорадки, господствовавшіе въ указанные мѣсяцы, соборъ отмѣнилъ эти посты въ указанный періодъ года. Но, можетъ быть, соборъ подтверждаетъ только неопустительность поста въ прочія недѣли года, а исключеніе недѣль Іюля и Августа было уже и до него.

[28]) Hefele, ibid. B. III, s. 862.

[29]) „Вездѣ потребна жизнь и явленіе дѣлъ“, говоритъ Златоустъ. „Что же составляетъ жизнь нашу? Явленіе ли чудесъ или заботливость о благоустройствѣ поведенія?“ Очевидно, что послѣднее. „Жизнью же называй не то, когда ты постишься, когда постилаешь вретище и пепелъ; но то, когда избыточествуешь въ любви, даешь хлѣбъ неимущему“ и проч. „Такой урокъ преподанъ намъ отъ Христа, ибо Онъ сказалъ: *научитеся отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ*. Итакъ, не говоритъ, „постится потому, что я постился хотя могъ бы упомянуть о сорокадневномъ постѣ; но умалчивая о семъ указываетъ только, что (Онъ) *кротокъ есть и смиренъ сердцемъ*. И, посылая учениковъ, не сказалъ: поститеся, но—*ядите предлагаемое вамъ*. Говорю же сіе не въ охужденіе поста: да не будетъ сего! Напротивъ, весьма одобряю постъ. Скорблю только, когда вы, презрѣвъ всѣ прочія добродѣтели, достаточною для вашего спасенія почитаете ту, которая занимаетъ послѣднее мѣсто въ чинѣ добродѣтелей. Важнѣйшія же изъ нихъ суть: любовь, кротость и милостыня, превосхо-

нечно, нельзя не заключать и о томъ, какъ Златоустъ могъ понимать значеніе точныхъ опредѣленій относительно времени и способовъ пощенія, указуемыхъ церковными правилами. Что касается до разнообразія поста, нарушающаго, конечно, принципъ внѣшняго единства или церковнаго декорума, а для немощныхъ въ разумѣніи могущаго даже служить предметомъ смущенія (ср. мнѣніе Василія Великаго); то Августинъ одному изъ таковыхъ смутившихся (именно Казулану, обезпокоенному тѣмъ, что въ Африкѣ одни постились въ субботу, другіе нѣтъ) указалъ на надежный принципъ, которому въ извѣстныхъ случаяхъ надлежитъ слѣдовать: это—не противленіе усмотрѣнію и практикѣ мѣстнаго епископа, причемъ, декоруму и единообразію естественно отводится меньшее мѣсто, по сравненію съ началомъ пользы.

Но это предпочтеніе, оказываемое потребностямъ пользы по сравненію съ потребностями чистаго единообразія, выразилось, разумѣется, не въ примѣненіи къ одному только вопросу о постѣ и не въ постановленіяхъ только западныхъ соборовъ, а и въ примѣненіи ко многимъ другимъ вопросамъ, равно какъ и въ канонахъ греческаго востока. Примѣры этого послѣднаго рода можно видѣть въ слѣдующемъ. Антіохійскаго собора правило 23-е представляетъ фактъ того, что „прежнее опредѣленіе“ смягчается „новымъ опредѣленіемъ“ по вопросу о продолжительности епитиміи для невольныхъ убійцъ. 21-е правило того же собора представляетъ указаніе на то, какъ понималось въ древности болѣе полезное въ дисциплинѣ. Это именно: изыскивая нѣчто болѣе *снисходительное*“ (подлинникъ: болѣе *человѣколюбивое*), соборъ сдѣлалъ новое опредѣленіе въ покаянной дисциплинѣ. Слѣдовательно, въ этой области полезнѣйшимъ можетъ быть то направленіе къ строгости (Ср. Діонисія Александрійскаго),—то направленіе къ снисхожденію. Лаодикійскій соборъ какъ будто бы безъ всякаго повода издаетъ запрещеніе: „никому не пѣть въ церкви, кромѣ пѣвцовъ каноническихъ“ (прав. 15). Почему, однако, это такъ?

дящая даже дѣвство.... И если хочешь сдѣлаться равнымъ Апостоламъ, довольно для тебя выполнить сію одну добродѣтель (милостыню), дабы ни въ чемъ не быть скуднѣе Апостоловъ“, Бесѣд. на Еванг. Матѳ. 46. Русск. Пер. Москва 1864 г. Ч. II, стр. 298—299.

Ради пользы начавшей портиться гармоніи напѣвовъ [30]): примѣръ того, что польза въ дисциплинѣ преслѣдовалась и такая, которую можно назвать пользой благолѣпія, причемъ, однако, не нужно упускать изъ виду, что для этой послѣдней не были жертвуемы другіе интересы, если они могли приходить въ соприкосновеніе. Относительно вселенскихъ соборовъ въ этомъ отношеніи можно сказать, что на *Никейскомъ* соборѣ, какъ мы замѣчали, основаніемъ установленнаго здѣсь единообразія въ днѣ празднованія Пасхи, сверхъ интересовъ декорума, была и такая мысль, что „тотъ порядокъ лучшій и благоприличный, который соблюдаютъ церкви“ западныя и сѣверныя. *Трульскаго* собора правило 12-е въ извѣстномъ намъ мотивѣ своего опредѣленія („польза порученныхъ паствъ“) ссылается даже и на апостола, 13-е правило того же собора находитъ, что принятое въ римской церкви правило о разлученіи съ женами лицъ рукоположенныхъ во пресвитера или діакона хотя, повидимому, способствуетъ достиженію высшаго совершенства, но въ дѣйствительности оказывается только неполезнымъ стѣсненіемъ, или иначе — что правиломъ достигается одинъ лишь декорумъ безъ дѣйствительной пользы. Правило 29-е даетъ примѣръ того, какъ полезное въ одно время можетъ быть не признано таковымъ въ другое. Именно, Карѳагенскій соборъ допускалъ принятіе Евхаристіи въ день установленія Евхаристіи людьми уже ядшими. Трулльскій соборъ не считаетъ это дисциплинарной ошибкой: „святые отцы (карѳагенскіе) можетъ быть по нѣкоторымъ мѣстнымъ причинамъ, *полезнымъ для церкви,* учинили такое распоряженіе“. Но такъ какъ во время Трульскаго собора пользы отъ такого распоряженія уже не видѣлось („ничто не побуждаетъ оставити благоговѣйную строгость“, которую ослабили карѳагенскіе отцы): то правило карѳагенское Трульскимъ соборомъ было отмѣнено.

---

[30]) Одинъ изъ археологовъ объ этомъ разсуждалъ: „это было временной мѣрой, имѣвшей цѣлію возстановить поврежденную гармонію, но не то, чтобы уничтожить древнюю свободу народа“. Если же допустить, что канонъ настаивалъ и на чемъ-либо большемъ, то это было все таки правиломъ нигдѣ болѣе (кромѣ Лаодикіи) не имѣвшемъ силы, потому что въ древности народъ несомнѣнно участвовалъ въ псалмопѣніи. Bingh. Origin. Vol. VI, p. 22.

III. Вопросъ объ измѣняемости церковной дисциплины.

Дисциплина въ церкви христіанской не могла быть и не была на всемъ пространствѣ церковной исторіи совершенно неподвижною,—безъ количественныхъ и безъ качественныхъ измѣненій, какъ нѣчто однажды на всегда данное для храненія въ одномъ и томъ же видѣ и объемѣ: въ числѣ ея постоянныхъ свойствъ было то, что̀ не иначе можно назвать, какъ ея *развитіе*. И это свойство дисциплины съ очевидностію обнаруживалось всегда, съ самаго начала существованія церкви. Не противно будетъ понятію объ истинной церкви, „допускавшей это развитіе со стороны дисциплины“ (преосв. Сильвестръ), признавать, что и въ будущей исторической жизни церкви окажутся необходимы дисциплинарныя измѣненія, если только не предположить невозможнаго:—наступленія, такъ сказать, омертвенія жизнедѣятельности церкви, или же если допустить, что всѣ частныя церкви, всѣ возможныя церкви будущаго рѣшительно не могутъ и не будутъ имѣть никакихъ мѣстныхъ особенностей, требующихъ соотвѣтственнаго приспособленія. Въ то же время это развитіе церкви со стороны дисциплины нельзя представлять себѣ такъ, какъ будто оно ранѣе совершалось и всегда можетъ совершаться путемъ простого *умноженія* количества опредѣленій дисциплинарныхъ, то есть, введеніемъ въ практику церкви новыхъ опредѣленій безъ какого либо измѣненія дисциплины существующей, и безъ измѣненія церковнаго строя въ той его части, которая не составляла учрежденія богоустановленнаго. Измѣненій дисциплины совершившихся въ теченіи всей исторіи церкви, какъ факта, невозможно отрицать, и эти измѣненія, притомъ, какъ увидимъ, не были такими, что допуская ихъ, или при нихъ, церковь была безучастной зрительницей измѣнявшагося строя,—это измѣненія постепенныя, незамѣтныя, непроизвольныя и непредотвратимыя: нѣтъ, они часто совершались при прямомъ и непосредственномъ участіи церковной власти, очевидно прилагавшей здѣсь ясно сознаваемое право. И право это счита-

лось однимъ изъ драгоцѣнныхъ правъ церкви, дарованныхъ ей въ самомъ ея божественномъ установленіи, обезпечивающихъ ея истинную свободу, содѣйствующихъ достиженію ея цѣлей и охраняющихъ ея истинные интересы. Поэтому „новые каноны“ въ церкви были и будутъ не свидѣтельствомъ о произволѣ, по временамъ вкрадывавшемся будто бы въ церковь, и не свидѣтельствомъ измѣненія коренныхъ началъ ея существованія, а выраженіемъ полноты жизни церкви,—жизни, которая выражается, между прочимъ, и въ заботѣ церковной власти о соотвѣтствіи дисциплины наличнымъ потребностямъ вѣрующихъ, живущихъ въ постоянно, но конечно не въ противность волѣ Провидѣнія, измѣняющихся внѣшнихъ условіяхъ, которыя создаютъ часто и новые вопросы, имѣющіе соприкосновеніе съ вопросами чисто церковной жизни [1]). Поэтому попытки нѣкоторыхъ католическихъ ученыхъ одной крайности, именно — принципіальному отрицанію всякой твердости въ дисциплинѣ (какъ это у протестантскихъ обществъ), противопоставить идею необходимости, такъ сказать, закрѣпленія дисциплины чрезъ признаніе дисциплины первыхъ вѣковъ не только въ своемъ родѣ совершенною, и потому могущею служить образцомъ,

---

[1]) Русскіе богословы за немногими исключеніями (одно изъ таковыхъ будетъ указано: это преосв. Іоанна Соколовъ † 1869), не обнаруживали наклонности представлять дисциплину какъ нѣчто, и въ прошедшемъ и въ будущемъ, абсолютно и ни въ какомъ случаѣ неизмѣнное. „Еще самими апостолами — говорилъ А. В. Горскій—даны были нѣкоторыя правила, до устроенія внѣшняго порядка церкви относящіяся. Но поелику ни внутреннее, ни внѣшнее состояніе церкви не могло быть всегда одиниковымъ: то и устройство внѣшняго порядка церкви съ теченіемъ времени требовало большей полноты и опредѣленности“. Это достигалось въ общихъ совѣщаніяхъ и опредѣляемыхъ, вслѣдствіе тѣхъ, постановленіяхъ соборовъ. — Исторія церкви апостольской, стр. 395 (Прибавлен. къ Творен. св. отц. ч. 31-ая). Ср. *Сильвестра*, ученіе о Церкви, Кіевъ, 1872 г. стр. 35); *Макарія*, Слова, изд. 1891 г., стр. 456 (приведено было прежде); *Филарета*, Собраніе отзывовъ и мнѣній, т. VI, стр. 40.—Филаретъ видитъ одно изъ условій развитія дисциплины уже въ томъ, что дисциплина соизмѣряется „съ крѣпостію церкви“ какъ общества христіанъ: что невозможно было требовать отъ христіанъ въ одно время, то было требуемо во времена, „когда церковь пріяла большую крѣпость“. У Филарета здѣсь имѣлась въ виду только одна изъ разнообразныхъ сторонъ дисциплины, именно, когда предметъ ея составляетъ индивидуальная жизнь христіанина. Но мысль Филарета приложима и къ другимъ сторонамъ дисциплины общественной.

и единственно законною [2]) для церкви всѣхъ временъ, должны быть признаваемы слѣдствіемъ недостаточнаго разумѣнія самого существа дисциплины: твердая дисциплина не исключаетъ возможности нетождества дисциплины послѣдующихъ вѣковъ съ вѣками раннѣйшими: тождественны только задачи и цѣли дисциплины: охраненіе истинной вѣры и истинной нравственности и способствованіе достиженію спасенія (ибо оно достигается въ земныхъ условіяхъ существованія церкви и человѣка); средства же охраненія— естественно разнообразились, почему законна будетъ и признавалась таковою всякая дисциплина, церковью даннаго времени признанная отвѣчающей своимъ цѣлямъ, какъ это увидимъ далѣе [3]).

И вопросъ объ измѣняемости дисциплины былъ также предметомъ обсужденія древнихъ христіанскихъ богослововъ. Сюда опять прежде всего нужно отнести разсужденія Тертулліана. Они замѣчательны въ томъ отношеніи, что склонившись окончательно на сторону

---

[2]) Изъ числа западныхъ исповѣданій измѣняемость дисциплины, безъ отрицанія ея важности, есть тезисъ настойчиво поддерживаемый такъ называемымъ галликанствомъ, признаннымъ выраженіемъ котораго, какъ извѣстно, служитъ: declaratio cleri gallicani, 1682. Тезисъ, сюда относящійся, выраженъ такъ: „въ каѳолической церкви значеніе вѣры и дисциплины — не одно и то же. Во всѣхъ (частныхъ) церквахъ вѣра одна и та же, и она не подлежитъ никакому измѣненію, никакакой реформѣ. По отношенію же къ дисциплинѣ иначе;—она можетъ разниться и въ дѣйствительности разнилась въ отдѣльныхъ церквахъ, не причиняя симъ вреда единству вѣры и общенія“ и т. д. См. по изданію *Dupin'a*, p. 286.

[3]) Среди русскихъ богослововъ, какъ было замѣчено, сильная тенденція къ тому, чтобы закрѣпить дисциплину, замѣчается у преосв. *Іоанна* Смоленскаго, въ курсѣ церковнаго законовѣдѣнія. Правда, онъ не отрицаетъ права помѣстныхъ церквей на изданіе своихъ дисциплинарныхъ постановленій (напримѣръ, въ сужденіяхъ о 2-омъ правилѣ VI-го Вселенскаго собора), но все право церкви времени позднѣйшаго по отношенію къ дисциплинѣ сводитъ исключительно къ праву *дополненія* древней дисциплины. Въ какой же однако мѣрѣ должна быть признана обязательной *древняя* дисциплина въ случаяхъ, если бы буквальное примѣненіе ея теперь не оказалось полезнымъ или даже возможнымъ?—Въ этомъ вопросѣ Іоаннъ, кажется, близокъ къ крайнимъ католическимъ писателямъ, и это особенно выражается въ вопросѣ о монашествѣ епископовъ, гдѣ нашъ канонистъ прибѣгаетъ даже къ тому положенію, будто *обычай* въ принятомъ порядкѣ церковной жизни даже сильнѣе писанныхъ (т. е. унаслѣдованныхъ отъ древней церкви) правилъ! О воззрѣніяхъ Іоанна см. также далѣе.

монтанизма и полемизируя уже противъ каѳоликовъ, отвергавшихъ дисциплину монтанизма, основываемую будто-бы на непосредственныхъ внушеніяхъ Духа Утѣшителя, Тертулліанъ въ этой полемикѣ защищалъ монтанистическую дисциплину между прочимъ тѣмъ, что доказывалъ и право и необходимость для церкви *постояннаго усовершенія* дисциплины, и этимъ хотѣлъ оправдать тѣ нововведенія въ дисциплинѣ, которыя каѳолики усматривали въ нѣкоторыхъ обычаяхъ вводимыхъ, или покрайней мѣрѣ защищаемыхъ, монтанистами, какъ-то: въ моногаміи, въ оссбыхъ постахъ и нѣкоторыхъ другихъ. Но такая теорія, конечно, не была создана лично Тертулліаномъ—монтанистомъ: имъ она была только, такъ сказать, утилизирована: ибо всѣ аргументы его за защищаемую имъ дисциплину монтанизма не заключаютъ въ себѣ ничего не примиримаго съ чисто каѳолической точки зрѣнія, за исключеніемъ, разумѣется, той мысли, что руководствованіе церкви Духомъ Утѣшителемъ будто совершается чрезъ Монтана и выражается въ его откровеніяхъ. Такъ мы знаемъ, что Тертулліанъ особенное свойство вѣры по сравненію съ дисциплиной видѣлъ именно въ томъ, что первая есть immobilis et irreformabilis; „тѣ же предметы, кои касаются дисциплины и образа жизни [4]), могутъ допускать нѣкоторый видъ обновленія и исправленія подъ непрерывнымъ воздѣйствіемъ благодати“, — конечно, если оставить языкъ монтанистическихъ фантазій, той благодати, которая дарована церкви и пребудетъ у нея до конца ея земнаго существованія. Мы упоминали также, что Тертулліанъ отличіемъ церкви каѳолической отъ еретическихъ обществъ ставилъ именно то, что въ церкви есть твердая дисциплина (pressior disciplina), тогда какъ еретическія общества склонялись къ теоріи и практикѣ mollissimae, laxissimae disciplinae. Но твердая дисциплина, по Тертулліану, не исключала „новой дисциплины“. Какъ извѣстно, въ числѣ возраженій противъ моногаміи, въ смыслѣ единственности дозволеннаго брака, проповѣдуемой монтанистами, было то, что это,—говорили,—есть новая и отяготитель-

---

[4]) Въ подлинникѣ это выраженіе читается: lege fidei manente, caetera jam *disciplinae et conversationis* admittunt novitatem correctionis, Migne, p. 889, B.

ная дисциплина, — новая въ смыслѣ того, что она не имѣетъ основаній для себя въ Св. Писаніи. Но этому возраженію Тертулліанъ съ своей стороны противопоставляетъ такое соображеніе: пусть это есть въ самомъ дѣлѣ *новая* дисциплина. Но ужели дѣло церкви, дѣло Божіе, когда нибудь можетъ какъ бы пріостановиться въ своей жизни и перестанетъ усовершаться, когда для этого усовершенія посланъ Духъ Святый? Напротивъ—говорилъ Тертулліанъ—„для того Господь послалъ Духа Утѣшителя, чтобы при содѣйствіи Его дисциплина постепенно была приводима къ совершенству“ (ut ad perfectum adduceretur disciplina), такъ какъ человѣческое малосиліе (иначе: церковь, если принять ее состоящей изъ людей, предоставленныхъ лишь самимъ себѣ) не можетъ все привести разъ навсегда къ надлежащему состоянію [5]). Поэтому руководящій церковію Духъ Утѣшитель „будетъ совершать и то, что можетъ быть признаваемо и новымъ, какъ никогда прежде не указанное, какъ можетъ быть и нѣсколько отягчительнымъ“, какъ несогласное съ привычными слабостями человѣчества. И вообще, Тертулліанъ приходитъ къ выводу, что столь правдоподобный, повидимому, принципъ *непозволительности новшества*, ложно примѣняя который, какъ думалъ Тертулліанъ, противники монтанизма считаютъ монтанистическія нововведенія въ дисциплинѣ еретическими, этотъ принципъ не можетъ быть признанъ дисциплинарной аксіомой въ церкви, иначе сказать „новшество“ само по себѣ не есть еще доказательство беззаконности. „Вы утверждаете, говорилъ онъ обращаясь къ своимъ противникамъ, что церковныя торжества (solemnia) установлены или Писаніями нашей вѣры или преданіемъ отъ предковъ, и что ничего болѣе въ области преданнаго (nihil observationis) не должно будто бы прибавлять *по причинѣ непозволительности новости*: стойте на этой ступени, если можете! Я же скажу вамъ, что вы нарушаете свой собственный законъ, сами преступая за черту преданнаго, поелику вы совершаете то, что не установлено въ Писаніи. Чему же это подобно, когда ты предоставляешь своему произволенію то, что не предоставляешь власти Бо-

[5]) De virgin. Veland. c. 1. Migne, ibid. 889.

жіей [6])"? То есть,—по теоріи Тертулліана оставаться на одной точкѣ состоянія дисциплины невозможно, этого въ дѣйствительности нѣтъ въ церкви и новость, въ смыслѣ введенія чего либо доселѣ не употреблявшагося, не можетъ быть признана сама по себѣ вреднымъ началомъ или чѣмъ-то несовмѣстимымъ съ прочими истинными началами существованія церкви Христовой. Но вмѣстѣ съ признаніемъ естественной необходимости развитія дисциплины Тертулліанъ признавалъ и необходимость извѣстнаго консерватизма по отношенію къ установленной дисциплинѣ, а не одной безпрерывной смѣны. Это видно изъ слѣдующаго его замѣчанія: „Древнее соблюденіе (observatio) должно быть удерживаемо, *хотя бы никакое Писаніе* его не опредѣлило, хотя бы никакой обычай не утвердилъ, лишь бы только соблюденіе было предано издавна [7])". Измѣненіе и совершенствованіе дисциплины Тертулліанъ допускалъ въ такой мѣрѣ, что даже дисциплинарныя опредѣленія Новаго Завѣта понималъ какъ данныя лишь pro conditione temporum, примѣнительно къ условіямъ той жизни, которая окружала новозавѣтныхъ писателей, и потому относилъ эти предписанія къ области измѣняемыхъ. Такая именно мысль высказана имъ опять въ его защитѣ монтанистической „дисциплины моногаміи". Когда ему указывали на то, что даже само Писаніе не воспретило вѣдь вступать во второй бракъ и указывали на Апостола Павла, который разсуждалъ о бракѣ, но не высказалъ неодобренія второму браку, то Тертулліанъ отвѣчалъ, что если Апостолъ и не запретилъ второй бракъ, то здѣсь онъ поступилъ такъ же, какъ поступалъ и въ другихъ случаяхъ, когда ему приходилось что-либо дѣлать вопреки своему убѣжденію, но дѣлалъ въ ожиданіи большей пользы при данныхъ обстоятельствахъ отъ ослабленія строгости закона, нежели отъ его соблюденія; и Тертулліанъ ссылается на обрѣзаніе Тимоѳея какъ на одинъ изъ другихъ примѣровъ того, что Апостолъ часто поступалъ какъ требовали обстоятельства, дабы для всѣхъ быть всѣмъ. Но тѣмъ не менѣе—прибавляетъ Тертулліанъ—„иное дѣло снисхожденіе и иное повелѣніе". Аналогію по-

---

6) De jejun. конецъ 13 и начало 14 глав. Migne II, 971.

7) De jejun. c. 10.

веденія Апостола въ отношеніи къ дисциплинарнымъ вопросамъ Тертулліанъ усматривалъ въ Моисеѣ, который позволилъ разводъ по жестокосердію людей: „такъ и Апостолъ далъ сообразное съ временемъ позволеніе втораго брака ради немощи плоти". Но—говоритъ Тертулліанъ—„если Христосъ отмѣнилъ, то, что позволилъ Моисей: то почему невозможно, чтобы Духъ Утѣшитель воспретилъ то, что по снисхожденію допускалъ Павелъ"? Въ этомъ и будетъ выраженіе усовершенія того, что существовало въ дисциплинѣ единственно *pro conditione temporum* [8]).

Изъ другихъ до-никейскихъ писателей укажемъ на *Иринея*.— Мы знаемъ уже, что у Иринея есть свидѣтельство того, какъ относились къ вопросу о дисциплинѣ многочисленные еретики первыхъ вѣковъ. Здѣсь именно было то, что характеризуется какъ полный разбродъ въ понятіяхъ, начиная принципіальнымъ отрицаніемъ необходимости какой бы то ни было дисциплины до признанія обязательности іудейской дисциплины. Напримѣръ послѣдователи Василида „почитали себя превосходнѣе Петра и Павла и прочихъ апостоловъ": слѣдовательно не могло быть и рѣчи о признаніи дисциплины апостольской въ качествѣ прототипа для послѣдующаго времени; нѣкоторые другіе—„отрицали спасеніе плоти, отвергали ея возрожденіе". Этимъ послѣднимъ началомъ, очевидно, упразднялась цѣлая обширная область дисциплины, касающаяся тѣлесныхъ, вообще внѣшнихъ, условій бытія человѣка какъ христіанина. Иные учили, что „таинства не должно совершать при помощи тварей видимыхъ": слѣдоват. сразу отстраняли отъ всякаго обсужденія всѣ вопросы, которые можно назвать вопросами дисциплины таинствъ. И вообще нѣкоторые изъ еретичествующихъ утверждали, что они—„непремѣнно спасутся, но не посредствомъ какихъ-то дѣлъ": а это составляетъ полное отрицаніе даже потребности въ какой нибудь дисциплинѣ! (см. также что̀ выше было замѣчено касательно безразличнаго отношенія еретиковъ къ идоложертвенному). Но за то замѣчалось и обратное направленіе: иные „старались ввести въ дѣло вѣры мелочность и тонкость вопросовъ", а эвіониты „соблюдали обряды закона и образъ жизни іудеевъ":

---

[8]) De monag. 14, Migne, II, 949.

это есть то, что, какъ мы указывали, Тертулліанъ называлъ disciplina legalis, которой было подчинено каждое движеніе іудея.—Что же думалъ объ этомъ Ириней-несомнѣнно одинъ изъ величайшихъ богослововъ Церкви? Съ одной стороны онъ категорически утверждалъ: многіе вопросы должны быть смиренно предоставлены Богу, ибо между ними есть таковые, „которыхъ намъ никакое Писаніе не открываетъ"; но мы „вѣру нашу (основаніе спасенія) соблюдемъ" одинаково и въ томъ случаѣ, „если нѣкоторые вопросы предоставимъ Богу". Но съ другой стороны—по ученію Иринея—у всѣхъ принадлежащихъ къ церкви не только одна вѣра, но они „соблюдаютъ однѣ и тѣ-же заповѣди и содержатъ одинъ и тотъ же образъ устройства Церкви". Что же за единство въ образѣ устройства Церкви: есть-ли оно, это единство, нѣчто не допускающее самой возможности возникновенія когда либо и какихъ либо вопросовъ, какъ и возникновенія новыхъ рѣшеній ихъ? Нѣтъ, Ириней не только допускалъ возможность возникновенія такихъ вопросовъ и указывалъ должный способъ рѣшенія ихъ, но онъ показалъ примѣръ и того, что образъ устройства Церкви Христовой не противорѣчитъ тому, чтобы вопросы дисциплины рѣшались въ иныхъ случаяхъ примѣнительно къ частнымъ обстоятельствамъ и условіямъ, иначе показалъ, что дисциплина Церкви въ извѣстныхъ предѣлахъ не только разнообразится, но даже и нужды нѣтъ въ томъ, чтобы она была приведена къ единообразію, или въ своемъ родѣ къ неподвижности. Въ первомъ отношеніи, т. е. въ отношеніи къ возникновенію новыхъ вопросовъ, Ириней училъ, что при всякомъ возникающемъ спорѣ „должно искать у древнѣйшихъ церквей, что есть *достовѣрнаго и яснаго* касательно возникшаго вопроса"; слѣдовательно измѣненіе дисциплины можетъ послѣдовать и отъ одного приведенія къ ясности вопроса, сообразно даннымъ для сего, сохраненнымъ древнѣйшими церквами. Во второмъ отношеніи—извѣстенъ образъ поведенія Иринея въ спорѣ о празднованіи Пасхи, въ каковомъ спорѣ обращаетъ на себя вниманіе ясно выразившееся его нежеланіе признать за кѣмъ нибудь право безаппелляціоннаго рѣшенія подобныхъ вопросовъ и притомъ единожды на всегда одинаково. — Объ *Оригенѣ* въ разсматриваемомъ теперь отношеніи должно

сказать слѣдующее: если у Оригена нѣтъ прямыхъ рѣчей о развитіи дисциплины въ смыслѣ развитія историческаго, о развитіи параллельно движенію временъ и измѣненію условій бытія Церкви внѣшнихъ и внутреннихъ, вообще — такъ, какъ это развитіе понималось у другихъ и понимается теперь: то все таки при сопоставленіи его разнообразныхъ разсужденій, несомнѣнно становится, что по его воззрѣнію дисциплина должна обладать свойствомъ развитія въ смыслѣ, съ одной стороны, *приспособительности* къ нуждамъ христіанскаго народа, такъ какъ дисциплина въ Церкви не самодовлѣюща, а съ другой—идеальная дисциплина должна обладать возможностью возвышенія до степени наибольшей духовности въ ея средствахъ, такъ что идеальная Церковь по Оригену можетъ существовать и безъ какихъ либо принудительныхъ отношеній, иначе — безъ всякой регламентаціи, одною силою индивидуальныхъ расположеній среди ея членовъ къ благоустроенности внѣшней и внутренней. Такъ, мы видѣли, что Оригенъ постъ исключительно полагаемый въ различеніи снѣдей и постъ, пріурочиваемый къ одному неизмѣнному времени, подвергаетъ критикѣ и находитъ, что такой постъ „не можетъ быть пріятенъ Господу“. Но изъ этого не слѣдуетъ, что Оригенъ принадлежитъ къ тѣмъ отрицателямъ поста, которые отрицали его по принципу: „пища не приближаетъ насъ къ Богу и пустое чрево не есть заслуга“: онъ хочетъ лишь привести въ сознаніе христіанъ, что постъ, совершаемый исключительно по — іудейски, для христіанъ, какъ онъ думалъ, будетъ дисциплиною низшаго порядка, которая должна быть приводима къ дисциплинѣ болѣе соотвѣтственной цѣлямъ христіанскаго поста,—хотя конечно Оригенъ не утверждаетъ, что дисциплина порядка высшаго, болѣе совершенная, можетъ быть достигаема минуя внѣшнюю, подобную іудейской, дисциплину въ качествѣ ступени пріуготовительной. Этой высшей ступенью дисциплины поста будетъ соединеніе его „съ постомъ отъ худыхъ дѣлъ“, а не воздержаніе отъ одной пищи. То-же самое значеніе имѣетъ и мысль Оригена, что народъ долженъ усовершаться въ вѣдѣніи того, „что онъ исполняетъ какъ повелѣнное, но основаній чего онъ не разумѣетъ“ (примѣры такихъ дѣйствій вошедшихъ въ составъ церковной дисциплины, но

основа существованія которыхъ не всѣмъ извѣстна, приведены были выше, напримѣръ, обращеніе въ молитвѣ на востокъ). Выходитъ по Оригену, что дисциплина въ церкви не должна быть дисциплиною въ смыслѣ пассивнаго подчиненія христіанскаго народа установленному порядку (observantia): ея высшая ступень есть, такъ сказать, дисциплина разумѣнія.—Наконецъ мнѣніе *Кипріана* о развитіи дисциплины выражается, кромѣ уже указаннаго выше и имъ защищаемаго начала усовершенія къ лучшему, какъ начала существу церкви не противнаго, еще и въ томъ, что Кипріанъ несомнѣнно, если употребить выраженіе нашего времени, допускалъ критику раннѣйшихъ дисциплинарныхъ установленій: критика же, разумѣется, опять предполагаетъ возможность измѣненія критикуемаго порядка. По извѣстному вопросу о растворенiи въ Евхаристіи вина водой, Св. Кипріанъ выразилъ мнѣніе, что „надобно обращать вниманіе не на то, что̀ почиталъ нужнымъ дѣлать кто-нибудь *прежде насъ*“ (принципъ безусловнаго сохраненія уже даннаго въ дисциплинѣ), а надлежитъ провѣрять прежде соблюдавшееся чрезъ сопоставленіе съ другими началами [9]). Какъ извѣстно, Кипріанъ оспаривалъ также обязательность *обычая*, къ какой бы области дисциплины онъ не относился, и наоборотъ, защищалъ право епископа поступать въ области дисциплины независимо отъ другихъ и даже не согласно съ другими, а въ основѣ этого, конечно, лежитъ мысль о томъ, что вся вообще дисциплина въ какой бы то ни было мѣрѣ, но должна развиваться pro loco et tempore. Фактическія доказательства развитія дисциплины Кипріанъ представляетъ въ его свидѣтельствахъ объ осложненіи богослужебной дисциплины и въ этомъ осложненіи, въ его уже время совершавшемся, онъ совершенно не видитъ какого-либо и чьего либо преступленія противъ основъ существованія церкви [10]). Подобно Кипріану, позднѣе св. Василій Великій „дѣла церковныя“ признаетъ требующими

[9]) Письмо къ Цецилію, Migne, IV, 373 и д.; по русскому переводу: Твор. I. 346.

[10]) Упоминая объ издавна соблюдаемыхъ временахъ молитвы (legitima tempora), Кипріанъ замѣчаетъ: „но у насъ, кромѣ часовъ отъ древности, преданныхъ, умножились нынѣ часы (spatia)“ молитвы, и проч.; р. пер. стр. 216.

прежде всего распоряженія епископа, какъ то, за что онъ подлежитъ отвѣтственности. Одно изъ средствъ разрѣшенія подобныхъ дѣлъ [11]) Василій В. выражаетъ такъ: „разсмотрѣти и привести на память аще что слышалъ отъ старѣйшихъ (традиція) и что отъ себя примыслилъ (самостоятельное отношеніе къ традиціи)“. Иногда самый фактъ существованія извѣстнаго порядка, по Василію В., есть уже свидѣтельство и о его правѣ на существованіе: отсюда и общее встрѣчающееся въ церковныхъ канонахъ положеніе, что въ извѣстныхъ случаяхъ „подобаетъ послѣдовать обычаю каждой страны“, не изыскивая другихъ основаній. Однако для права факта, или для неприкосновенности уже принятой дисциплины по мысли Василія В. существуетъ и извѣстный предѣлъ, указуемый такими разсужденіями: „не должно подражати неправильному“ въ существовавшемъ порядкѣ, почему Василій В. „по своему мнѣнію“, то есть по внутреннему убѣжденію въ своей правотѣ, отступаетъ отъ порядка принятаго даже такимъ авторитетнымъ лицомъ какъ великій Діонисій (Александрійскій) [12]). Въ примѣръ того, какъ иногда оказывалась нужда примѣненія правила Василія В. „не подражать неправильному“, можно указать на такой фактъ: извѣстно, что Неокесарійскій соборъ желая „слѣдовать правилу“ (то есть, извѣстному порядку, указаніе на который онъ думалъ видѣть въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ) ограничиваетъ число діаконовъ *семью*, „аще весьма великъ былъ бы городъ“. Трулльскій же соборъ нашелъ это неправильнымъ (прав. 16), и неокесарійское правило отмѣнилъ. Но въ свою очередь и своимъ мнѣніемъ Василій Великій готовъ поступиться, если „общее благо-

---

11) Что *αἰτίαι ἐκκλησιαστικαὶ* есть именно вопросы дисциплины, объ этомъ было уже сказано.

12) Въ первые три вѣка дисциплинарныя рѣшенія лицъ авторитетныхъ разсматривались лишь какъ ихъ *мнѣнія*, которыя они и сами не почитали неизмѣнными. Любопытны въ этомъ отношеніи понятія того же Діонисія, которому не слѣдовалъ Василій Великій. Давая отвѣты епископу Василиду, вопрошавшему его о нѣкоторыхъ предметахъ дисциплины, Діонисій въ заключеніе писалъ: „сіи вопрошенія ты предложилъ яко почитающій насъ.... Я же не такъ какъ *учитель*, но такъ, какъ прилично бесѣдовати другъ другу со всякою простотою, *мое мнѣніе* на среду предложилъ. Разсуди объ этомъ и напиши мнѣ, аще что представится тебѣ — справедливѣйшее и лучшее“.

созиданіе“ требовало бы слѣдованія какому-либо третьему порядку (ср. понятіе о salus ecclesiastica). Въ извѣстной 29 главѣ о св. Духѣ, описывая, между прочимъ то, съ какою настойчивостію жители одного города (Неокесаріи) въ теченіе цѣлаго столѣтія блюли богослужебные порядки, получившіе начало отъ знаменитаго предстоятеля неокесарійской церкви, св. Григорія, Василій В. говоритъ: изъ уваженія къ св. Григорію „въ тамошней церкви не прибавляли ни дѣйствія, ни слова, ни таинственнаго какого-либо знака сверхъ тѣхъ, какіе онъ, Григорій, оставилъ“. Отъ этого дисциплина неокесарійцевъ во времена Василія перестала уже удовлетворять потребностямъ церковной жизни: „многое изъ совершавшагося у нихъ при давности своего установленія, кажется недостаточнымъ, потому что преемственно (Григорію) домостроительствовавшіе въ церкви не соглашались принять *въ дополненіе* что-либо“, возникшее послѣ Григорія [13]). Итакъ по мысли Василія В. дисциплина требуетъ иногда *дополненія*, необходимость коего условливается исключительно разностію времени первоначальнаго установленія.—Равнымъ образомъ и такой ревнитель неприкосновенности установленнаго порядка какъ св. Епифаній въ области дисциплины, относящейся къ образу внѣшней жизни, однако признавалъ почти невозможнымъ руководиться исключительно даже богооткровенными началами дисциплины (о нихъ ниже подробнѣе): и по взгляду Епифанія приходится иногда идти внѣ этой области (Св. Писанія) и обращаться къ личнымъ соображеніямъ, а это потому уже, что не все предписано въ Писаніи съ полною подробностію и на всѣ времена такъ предусмотрительно, чтобы никогда не возникало новыхъ дисциплинарныхъ вопросовъ. Въ примѣрѣ того, какъ въ самомъ дѣлѣ можетъ оказаться невозможнымъ на основаніи однихъ данныхъ въ Писаніи дисциплинарныхъ указаній разрѣшать вопросы, создаваемые теченіемъ церковной жизни, и какъ на такіе случаи смотрѣлъ самъ Епифаній, можно напомнить его замѣчаніе, которое онъ сдѣлалъ при описаніи (см. выше) разныхъ родовъ жизни монашествующихъ: „нѣкоторымъ угодно было носить на головѣ длинные волосы, конечно, ради особеннаго рода

[13]) Творенія св. Василія (русск. пер. изд. 1846 г.) часть III, стр. 347.

жизни, *по собственному соображенію, такъ какъ* ни Евангеліе этого не предписало, ни апостолы не приняли. Св. Апостолъ Павелъ отвергъ даже этотъ обычай" и проч. [14]). Епифаній не осуждаетъ допущенія въ этомъ дѣлѣ „собственнаго соображенія", ибо видитъ здѣсь только необходимость какъ бы дополнить то, что̀ не установлено Писаніемъ, но что̀ инымъ казалось полезнымъ при условіяхъ вновь возникшей формы жизни; но если онъ подвергаетъ критикѣ это соображеніе, то не потому, что оно даетъ собою нѣчто новое, а единственно потому, что даетъ въ результатѣ нѣчто не совсѣмъ удачное и стоящее уже въ прямомъ несоотвѣтствіи съ Писаніемъ (срав. приведенное прежде его соображеніе о ношеніи цѣпей въ видѣ монашескаго подвига).

Наконецъ, если посмотрѣть на дисциплинарныя опредѣленія извѣстныхъ въ исторіи соборовъ, то должно будетъ сказать: едва ли существуетъ хотя одинъ соборъ, который между всѣми постановленіями не имѣлъ бы такого, цѣлію котораго было измѣненіе существующей дисциплины, установленіе новаго факта, поправку къ дѣйствующей дисциплинѣ и т. п. [15]). И это было въ приложеніи къ предметамъ разнообразнаго достоинства,—начиная отъ предметовъ важности совсѣмъ незначительной до предметовъ важности безспорной. Изъ практики западныхъ соборовъ можно указать на Эльвирскій соборъ 306 г.: уже этотъ соборъ *поправлялъ* существовавшіе до него нѣкоторые богослужебные порядки, именно: правило 43 говоритъ: „надлежитъ исправить неправильное (pravum) установленіе сообразно тому, какъ требуетъ св. Писаніе (juxta avtoritatem scripturarum)", именно:—„чтобы день Пятидесятницы праздновали всѣ (cuncti)" тогда, какъ очевидно, его праздновали не всѣ [16]). Правило 48: „надлежитъ исправить и то,

[14]) Твор. рус. пер. V, стр. 355.

[15]) Наша Книга правилъ даже къ одному изъ апостольскихъ правилъ, именно 85, имѣетъ такое замѣчаніе: „относительно Постановленій Апостольскихъ (которыя это правило, какъ извѣстно, признаетъ подлинными) *время* и провидѣніе Божіе открыли нужду въ новомъ правилѣ"—разумѣется 2-ое правило Трулльскаго собора. Это, конечно, яркій примѣръ дополненія къ правилу почитающемуся авторитетнымъ.

[16]) См. у Hefele, Conciliengeschichte, объясненіе этого канона, изд. 1855, B. I. SS. 173 и далѣе.

чтобы крещаемые, *какъ то обыкновенно бывало* (ut fieri solebat) не клали монетъ" въ церковную кружку (in concham)—„дабы не казалось, что священники преподаютъ за плату то, что̀ сами туне пріяли. И ноги крещаемыхъ не должно мыть священнику или другимъ клирикамъ". Арелатскій соборъ 314 года даетъ указаніе на то, что на соборахъ дисциплина разсматривалась главнымъ образомъ въ тѣхъ ея вопросахъ, какіе вызывались нуждами тѣхъ помѣстныхъ церквей, отъ которыхъ на соборѣ были представители. Извѣстно, что указанный соборъ составился по волѣ императора Константина для рѣшенія донатистическаго вопроса. Но соборъ взялъ на себя задачу гораздо шире и разсудилъ такимъ образомъ:... „однако мы убѣдились, что нужно обсудить не только то, для чего мы собраны, но позаботиться и о насъ самихъ", то-есть—о нашихъ мѣстныхъ дѣлахъ. „И такъ какъ мы собрались изъ различныхъ провинцій, то различны и предметы, которые, мы думаемъ, намъ нужно обсудить".—Примѣръ *исправленія* дисциплины по причинѣ вкравшагося *безпорядка*, какъ этотъ безпорядокъ понимается въ данное время, укажемъ хотя бы въ одномъ изъ каноновъ Толедскаго собора (589 года). Соборъ признаетъ *безпорядкомъ* то обстоятельство, что согрѣшавшіе обращаются къ пресвитерамъ когда имъ угодно во всякое время—для того, чтобы получать отъ нихъ отпущеніе грѣховъ (reconciliari); тогда какъ порядокъ, по мнѣнію собора, будетъ тогда, если всякій согрѣшившій и кающійся сначала будетъ лишаемъ общенія и потомъ уже по усмотрѣнію епископа получитъ „возложеніе рукъ", т. е. примиреніе [17]). Стало-быть соборъ *дѣйствительнымъ порядкомъ* въ дѣлѣ покаянія признаетъ единственно древнюю дисциплину публичнаго покаянія послѣ предварительнаго отлученія отъ церкви, что̀ въ это время уже выходило изъ употребленія. Изъ многочисленныхъ случаевъ практики африканской церкви, укажемъ хотя бы на случай, изъ котораго становится ясно, что здѣсь, въ Африкѣ, признаваемо было право пересмотра дисциплины установленной однимъ соборомъ на другомъ соборѣ, и этотъ пересмотръ не почитался какъ бы осужденіемъ дѣятельности пересматриваемаго

17) Mansi, t. II. 469, ср. Hefele B. I. S. 207.

собора. Такъ, представители Мавританіи на карѳагенскомъ соборѣ заявили, что они не могутъ долго оставаться на соборѣ. Поэтому епископъ Аврелій предложилъ—прочитать на соборѣ грамоты этихъ представителей, съ которыми они явились отъ своихъ довѣрителей, „дабы то, что̀ здѣсь окажется неугоднымъ (конечно, по не соотвѣтствію интересамъ благоустройства и порядка), исправить сколько можно тщательнѣе и привести въ лучшій видъ“.—Что касается до примѣровъ измѣняемости дисциплины, которые можно было бы найти въ практикѣ восточной церкви, то здѣсь нельзя не согласиться съ замѣчаніемъ одного изслѣдователя относительно содержанія столь спорной восьмой книги Апостольскихъ Постановленій. Въ этой книгѣ, представляющей собою изложеніе дисциплины, развитой до значительныхъ подробностей и притомъ дисциплины разныхъ сторонъ церковной жизни, обыкновенно различаютъ много интерполяцій и прибавокъ къ первоначальной редакціи памятника. Такъ опредѣленіе числа епископовъ, нужныхъ для рукоположенія епископа, считается прибавкой, такъ какъ до конца третьяго вѣка это число не было опредѣлено. Но относительно усилій точно отдѣлить основной и прибавочный элементы Постановленій одинъ изслѣдователь (*Probst*) замѣчаетъ, что часто оспариваемыя мѣста въ дѣйствительности не составляютъ собой ни прибавокъ фалсификаторовъ, ни вставокъ переписчиковъ, „ибо Постановленія составляли собою руководство, уставъ, бывшій въ рукахъ епископа, и потому—то одинъ, то другой изъ епископовъ измѣнялъ его, или же прибавлялъ къ нему то или другое, что̀ казалось необходимымъ или полезнымъ сообразно съ измѣнявшимися обстоятельствами дисциплины“; на что по понятіямъ древности и имѣлъ право каждый изъ епископовъ: вотъ истинныя причины всякихъ наслоеній, замѣчаемыхъ въ памятникѣ[18])! И въ самомъ дѣлѣ, припомнимъ только свидѣтельство Василія Вел. о св. Григоріи Чудотворцѣ, что бы признать справедливость этого замѣчанія. Какъ наиболѣе осязательные примѣры измѣненія дисциплины, въ цѣляхъ усовершенія церковнаго быта, изъ позднѣйшей практики можно указать: извѣстное уже намъ 12-е правило Трулль-

[18]) Probst, Sacramente und. Sacramentalien, Tubing. 1873. S. 45.

скаго собора „не отлагаетъ или превращаетъ“, какъ оно выражается, существовавшее уже по тому же вопросу апостольское правило, но несомнѣнно *прибавляетъ* къ нему нѣкоторый оттѣнокъ еще не даваемый апостольскимъ правиломъ и въ немъ неусматриваемый. Прибавленіе, дающее измѣненіе, прямо было вызвано обстоятельствами времени Трулльскаго собора, когда понятія о надлежащемъ совершенствѣ въ качествахъ епископа стали включать въ себя и черту безбрачія. Слѣдовательно трулльскимъ правиломъ давалась какъ бы нѣкоторая новая подробность, прямо не указываемая правиломъ апостольскимъ. Въ самомъ дѣлѣ: 5-ое апостольское правило запрещаетъ всѣмъ — епископу, пресвитеру и діакону — „изгонять“ (*μὴ ἐκβαλλέτω*) жену свою „подъ видомъ благоговѣнія“. Въ Африкѣ несомнѣнно до самого Трулльскаго собора правило и понималось какъ *не воспрещающее* брачное состояніе даже для епископа. Трулльскій соборъ, установивъ фактъ, что брачное состояніе производитъ „претыканіе“, разумѣется не далъ правила епископу принять жену, но выразилъ желаніе, чтобы отнынѣ по рукоположеніи епископы оставляли купно-жительство съ женами, не возбранивъ сего прочимъ степенямъ, и даже осудивъ, въ слѣдующемъ правилѣ, излишество церкви римской, еще ранѣе принявшей такое обыкновеніе въ отношеніи ко всѣмъ степенямъ іерархіи, хотя, конечно, римская церковь, такъ сказать, только еще ярче провела ту черту, будто въ безбрачіи заключается совершенство, а не одно удобство. Если сравнить также 11 правило VII вселенскаго собора съ однимъ изъ правилъ Гангрскаго собора, то окажется, что въ исторіи дисциплинѣ иногда слѣдовало нѣкоторое такое измѣненіе, которое было слѣдствіемъ измѣненія въ самыхъ понятіяхъ о вещахъ: Гангрскій соборъ призналъ безразличной въ нравственномъ отношеніи „одежду принятую обыкновеніемъ“,—въ томъ числѣ и дорогую шелковую одежду (пр. 12); VII-й вселенскій соборъ дисциплину одежды, хотя косвенно, но всетаки измѣнялъ уже въ томъ смыслѣ, что запрещалъ „разноцвѣтныя изъ шелковыхъ тканей одежды“ для лицъ священнаго сана на основаніи того разсужденія, что „все что̀ не для потребности, но для убранства, подлежитъ обвиненію въ суетности“. Но ужели послѣднее разсужденіе не могло имѣть мѣста и въ эпоху Гангрскаго

собора? Очевидно могло; но тогда эта суетность выражалась тѣмъ, что нѣкоторыми осуждаема была дорогая одежда, воздавалась особая цѣна рубищу и высшая степень нравственности полагалась въ ношеніи исключительно бѣдной одежды, „какъ бы отъ нея получалась праведность“: здѣсь же суетность проявлялась въ противоположномъ, и потому—дисциплинарное опредѣленіе направляется въ противоположную сторону.

Но здѣсь необходимо долженъ возникать вопросъ: можетъ ли быть измѣненіе дисциплины безграничнымъ? Или же измѣненіе ея можетъ простираться только до извѣстныхъ предѣловъ, преступать за которое ни при какихъ условіяхъ невозможно, а слѣдов. должно ли будетъ признать, что въ церковной дисциплинѣ есть нѣчто абсолютно неизмѣнное, отношеніе къ чему можетъ быть исключительно охранительное? При разсмотрѣніи этого вопроса мы необходимо должны будемъ коснуться и другаго болѣе общаго вопроса о значеніи древняго канона, древнихъ правилъ для дисциплины временъ позднѣйшихъ.

Что съ вопросомъ о предѣлахъ измѣняемости дисциплины можно встрѣтиться въ практикѣ, примѣры этого были, какъ и теперь есть. Такъ въ греко-болгарской распрѣ, принципіально возникалъ вопросъ: что́ есть въ дисциплинѣ абсолютно неизмѣннаго и слѣдовательно—абсолютно обязательнаго, и что здѣсь необязательно даже въ томъ случаѣ, если оно и могло бы быть основано на какомъ-нибудь древнемъ канонѣ? Если греческая патріархія ссылалась въ противодѣйствіе болгарамъ на древніе каноны: то и болгары, въ свою очередь, старались указать на „измѣняемость сообразно нуждамъ и обстоятельствамъ“, по крайней мѣрѣ того, что въ канонахъ древнихъ подробно не опредѣлено [19]). Въ исторіи католической науки встрѣчается примѣръ, что въ кругъ предметовъ дисциплины измѣняемой вносился даже вопросъ объ иконопочитаніи: въ этомъ смыслѣ разсуждалъ небезъизвѣстный католическій историкъ Ал. Наталисъ (A. Natalis) [20]). Многіе изъ католическихъ писателей разныхъ

---

[19]) См. Православное обозрѣніе, 1871 г., т. I, стр. 538—9.

[20]) По поводу извѣстнаго канона собора Эльвирскаго, который по мнѣнію однихъ—заключаетъ въ себѣ прямое запрещеніе дѣлать иконныя изображенія

эпохъ къ вопросамъ дисциплины относятъ вопросъ о причащеніи подъ обоими видами (sub utraque), и важное, по сравненію съ древностію, въ католичествѣ измѣненіе—причащеніе подъ однимъ видомъ — считаютъ, наоборотъ, не важнымъ именно потому, что разсматриваютъ образъ причащенія какъ вопросъ дисциплины, „которая (и безъ того) въ настоящее время неодинакова съ дисциплиной древности по столь многимъ вопросамъ, что и перечислить было бы трудно“ [21]). Лютеранское Аугсбургское исповѣданіе необязательность древнихъ дисциплинарныхъ постановленій для временъ позднѣйшихъ видѣло, между прочимъ, въ томъ, что эти опредѣленія и прежде, въ теченіе всей исторіи церкви, въ дѣйствительности никогда не были соблюдаемы,

---

въ храмахъ, а по мнѣнію другихъ—такого смысла въ себѣ не имѣетъ (с. 37: placuit picturas in ecclesia esse non debere, и прочее), Наталисъ разсуждалъ, что—нельзя отрицать ни подлинности этого канона, что дѣлалось иными изъ историковъ, ни его запретительнаго смысла: „отцы Эльвирскаго собора—говоритъ Наталисъ—*дѣйствительно запретили употребленіе иконъ*, но сдѣлали это не потому, что отрицали ученіе объ иконопочитаніи, а потому, что употребленіе иконъ въ первые три вѣка было бы скорѣе вредно, нежели полезно, если бы оно вошло въ обычай во всѣхъ церквахъ“ или сдѣлалось общимъ правиломъ. Иначе сказать, запрещеніе это, по мысли Наталиса, на Эльвирскомъ соборѣ дѣйствительно было сдѣлано, но по принципу экономіи, а не по какимъ либо догматическимъ воззрѣніямъ на иконопочитаніе. Тотъ вредъ, котораго въ первые три вѣка, будто бы можно было опасаться, если ничѣмъ не ограничивать употребленіе иконъ, могъ быть отъ того, что „тогда язычники стали бы думать, что христіане только перемѣнили, но не оставили идоловъ“. Поэтому въ вопросѣ объ иконахъ, по мысли католическаго ученаго должно различать двѣ стороны, при различеніи которыхъ опредѣленіе Эльвирскаго собора и становится понятнымъ: *почитаніе* иконъ и *употребленіе* ихъ. „Первое — относится къ догмату; второе — только къ дисциплинѣ, поелику церковь можетъ существовать, если у нея нѣтъ ни одного изображенія святыхъ и если вслѣдствіе отсутствія изображеній нѣтъ фактическаго иконопочитанія... *Церковь всегда вѣровала*, что должно воздавать почтеніе святымъ иконамъ; но употребленіе иконъ (то есть, *образъ религіознаго пользованія изображеніями*) подлежитъ измѣненію, какъ и прочія части дисциплины“. *Natalis*, Histor. ecclesiast. Paris, 1730, t. III, p. 740. Сравн. Трулльск. собора прав. 73. 89 гдѣ представляются примѣры того, какія ограниченія и по какимъ соображеніямъ иногда вносимы были церковью въ практику иконопочитанія: запрещеніе начертанія Честнаго Креста на землѣ (пр. 73),—I. Христа—въ образѣ Агнца „показуемаго перстомъ Предтечевымъ“ (пр. 89).

21) Таково мнѣніе высказанное въ богословской энциклопедіи Миня: Cours de droit-canon. 1844. p. 997.

какъ не соблюдаются и нынѣ: стало быть, подразумѣвается, они никакъ не составляли собою необходимой стороны въ жизни церкви, а потому всегда и впредь также могутъ быть несоблюдаемы. „Апостолы — читаемъ въ исповѣданіи—повелѣли воздерживаться отъ крови: но кто нынѣ соблюдаетъ это? Однакоже не грѣшатъ и тѣ, которые не соблюдаютъ, потому что и сами Апостолы вовсе не хотѣли отягчать совѣсти таковымъ рабствомъ, но сдѣлали это запрещеніе — примѣнительно ко времени, во избѣжаніе соблазна... И теперь едва ли какіе-либо каноны неизмѣнно соблюдаются, а многіе все болѣе и болѣе выходятъ изъ употребленія даже и у тѣхъ, кто самымъ прилежнѣйшимъ образомъ защищаетъ ихъ“: разумѣется, конечно, латинская церковь. Въ примѣръ этой вышедшей изъ употребленія дисциплины указываются такъ называемые покаянные каноны, особенно развитые, какъ извѣстно, въ латинской церкви [22]). Что касается до вопроса о значеніи древнихъ церковныхъ постановленій для послѣдующей жизни церкви Христовой, то связь его съ вопросомъ о предѣлахъ измѣняемости церковной дисциплины состоитъ въ слѣдующемъ: если древній канонъ абсолютно обязателенъ для всѣхъ временъ, то этимъ самымъ уже намѣчаются предѣлы измѣняемости дисциплины по крайней мѣрѣ въ одну сторону, именно: дисциплина, очевидно, тогда *можетъ быть только дополняема* въ цѣляхъ ли усовершенія, или простого приспособленія, но не можетъ быть измѣняема за предѣлы нормъ прямо установленныхъ древнимъ канономъ. Наконецъ — спеціально для русскаго богословскаго сознанія съ этимъ же вопросомъ связывается и такъ называемый *вопросъ о законченности* канона, или о томъ, какъ должно понимать 2-е правило Трулльскаго собора, повидимому сдѣлавшаго нѣкоторыя правила греческихъ соборовъ и греческихъ отцевъ абсолютно не допускающими какого-либо отступленія отъ нихъ, и повидимому признававшаго свойство истинной каноничности за тѣми только рѣшеніями многихъ дисциплинарныхъ вопросовъ, какія давались восточными соборами,—чѣмъ какъ будто бы рѣшительно исключается возможность принятія многихъ дисциплинарныхъ рѣшеній также древняго времени, но

---

[22]) Confess. August. edit Francke, II, Art. VII, 33.

западнаго церковнаго происхожденія.—Въ этомъ отношеніи прежде всего должно сказать: существуютъ весьма обоснованныя теоріи, по которымъ указываются предѣлы измѣненія дисциплины. Но въ тоже время должно будетъ признать, что теорія абсолютной обязательности *древнихъ* каноновъ, и слѣдовательно неизмѣнности канона древней церкви, встрѣчаетъ сильныя возраженія въ томъ фактѣ, что множество древнихъ каноновъ дѣйствительно, какъ утверждаютъ католическіе ученые, не только фактически, но нерѣдко и съ теоретическимъ обоснованіемъ, теперь уже оставлено. Если же дѣйствительно оставлено и замѣнено новыми началами, то ясно, что—древняя дисциплина измѣнена, а измѣнена потому, что стало быть можетъ быть измѣнена! Это отчасти, какъ мы видѣли, ставило возраженіемъ противъ соблюденія всякаго рода преданій и Аугсбургское исповѣданіе. Но оно выводило отсюда лишь то заключеніе, что будто бы уже въ дисциплинѣ и нѣтъ, и не можетъ быть ничего постояннаго, тогда какъ въ дѣйствительности это указываетъ лишь на необходимость различенія въ самой древней дисциплинѣ элементовъ разной степени обязательности, какъ и на то, что древность сама по себѣ еще не составляетъ доказательства обязательности, ибо не все же теперь несоблюдаемое не соблюдается по злоупотребленію или по небрежности. Въ числѣ оставленныхъ каноновъ можно найти каноны различнаго происхожденія, и стало быть различной силы обязательности. Такъ—древнее правило о непереходѣ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ изъ одного города въ другой — очевидно оставлено (1 Всел. соб. прав. 15), и „послѣ вселенскаго собора (его постановившаго) правило это никогда не соблюдалось, хотя и никогда не отмѣнялось“, по замѣчанію одного изслѣдователя [23]). Это очевидно одно изъ важныхъ правилъ іерархической дисциплины. Но едва ли уже соблюдается и правило менѣе существенное, напримѣръ, запрещеніе діаконамъ „сидѣти посреди пресвитеровъ“ (того же собора пр. 18, съ запрещеніемъ, однако, въ случаѣ нарушенія правила, самаго діаконства: „да прекратится его діаконство“).

---

[23]) Покойный профес. Чельцовъ, въ Протоколахъ С.-Петербургскаго Общества Любителей духовнаго просвѣщенія, годъ I, стр. 341.

Запрещеніе сотыхъ для клира, т. е. взиманіе съ даваемаго въ долгъ процентовъ, самымъ категорическимъ образомъ выражено въ очень многихъ каноническихъ постановленіяхъ (Апост. 44; I Всел. с. 17; VI Всел. с. 10; Лаод. 4; Карѳ. 5; Васил. В. 4 и другіе). Въ примѣръ того, какъ разнообразны *области*, которыхъ касаются несоблюдаемые каноны (вслѣдствіе каковаго разнообразія нельзя будетъ дѣлать заключеніе, что это несоблюденіе касается только какого-нибудь опредѣленнаго круга дисциплинарныхъ предметовъ), къ указаннымъ примѣрамъ можно прибавить: VI Всел. собора пр. 52 для Великаго поста узаконяетъ совершеніе литургіи преждеосвященныхъ даровъ, за извѣстными только исключеніями въ пользу другихъ литургій. Однако же митрополитъ Филаретъ, всего менѣе склонный къ разрушенію церковной дисциплины, разрѣшаетъ Златоустову литургію и въ постъ—для особыхъ причинъ, но по разсужденію, что „совершеніе Златоустовой литургіи въ постные дни въ существѣ дѣла не есть важное измѣненіе порядка. Въ древности не такъ на сіе смотрѣли въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, какъ нынѣ вообще въ христіанской церкви“ [24])! Слѣдовательно Филаретову теорію измѣняемости дисциплины можно представить такъ: измѣняемость или неизмѣнность зависитъ не отъ *качества памятника* древности, свидѣтельствующаго о формѣ извѣстной дисциплины, а отъ степени важности самаго предмета. Однородно съ указаннымъ правиломъ и правило VI,—55 но и съ тѣмъ не безважнымъ различіемъ, что прототипъ его заключенъ даже въ одномъ изъ правилъ Апостольскихъ. Однако, какъ прототипъ, такъ и послѣдующее ему пра-

---

[24]) *Филаретъ*, Письма къ Антонію, № 1490. Указанное правило неодинаково примѣнялось даже богослужебными уставами: по Студійскому уставу Литургія преждеосвященныхъ даровъ должна быть совершаема въ Великій постъ ежедневно. Такъ было, повидимому, и у насъ въ древней Руси, какъ несомнѣнно было и въ Константинополѣ до XIV-го вѣка. По Іерусалимскому уставу назначалось быть такъ, какъ теперь у насъ бываетъ, но такъ же нѣкогда было и въ Александріи. Должно прибавить, что истинный смыслъ VI, 52 правила выражалъ Студійскій уставъ, давая понять, что правило это *не запрещаетъ* совершенія литургіи преждеосвященныхъ *каждый* день, тогда какъ Іерусалимскій уставъ видѣлъ здѣсь, кажется, запрещеніе каждодневной преждеосвященной литургіи. Ср. Филаретъ, Обзоръ пѣснопѣвецъ, стр. 78.

вило—имѣютъ одну и туже судьбу: они вышли изъ употребленія. Правило VI, 55 свидѣтельствуетъ, что „въ Римѣ во святую четыредесятницу, въ субботы ея постятся — вопреки преданному церковному послѣдованію". Упоминаемое церковное послѣдованіе правило видитъ въ 64 апостольскомъ, которое указало вообще „единую токмо субботу" для поста — Великую, слѣдовательно не сдѣлало изъятія и для времени четыредесятницы. Оба правила по ясности своей едва ли дадутъ возможность иного вывода, кромѣ того, что—никакая суббота, кромѣ одной, не подлежитъ соблюденію поста. Внѣ всякаго сомнѣнія также, что въ древности (затруднительно сказать, до какого времени) это именно такимъ образомъ и было, откуда и произошла извѣстная затруднительность въ исчисленіи количества дней древней четыредесятницы, такъ какъ число это всегда окажется болѣе „четыредесяти", если не принимать во вниманіе, что суббота и день Господень исключаются изъ дней поста. Существуетъ правило, запрещающее „архіереямъ, нисшедшимъ въ монашескій образъ пребывать въ высокомъ служеніи архіерейства". Фактическое отмѣненіе этого правила даже указывать излишне, между тѣмъ соборъ, оное правило издавшій, (Софійскій собор. 879 года, прав. 2) считается въ числѣ руководственныхъ соборовъ православной церкви [25]); притомъ, опредѣляя это правило, соборъ считалъ его только „возвращеніемъ къ церковнымъ порядкамъ": уже ли же порядокъ церковный столь условное дѣло?—Можно указать затѣмъ древнія правила, которыя теперь не возможно исполнять, ибо теперь нѣтъ уже тѣхъ самыхъ условій, при которыхъ изданіе ихъ имѣло мѣсто, а потому и современное примѣненіе могло бы имѣть таковое мѣсто. Сюда относимъ правило Апост. 59—о епископѣ

---

[25]) См. Православный Катех. о количествѣ соборовъ. Конечно, правило истолковывается такъ, что оно говоритъ не вообще о состояніи въ монашествѣ, но и о принятіи такъ называемой схимы, слѣдоват. греческое выраженіе: ἀπιωντες εἰς τῶν μοναχῶν σχῆμα понимается уже съ примѣненіемъ севременныхъ намъ понятій, гдѣ различается монашество и схима. Но можно указать на случай, въ которомъ и такое пониманіе не почиталось нарушеніемъ древняго правила дисциплины. Покойный митрополитъ Кіевскій Филаретъ (Амфитеатровъ † 1857) былъ въ схимѣ съ именемъ Θеодосія.

не подающемъ потребнаго нуждающемуся клирику. Здѣсь, конечно, подразумѣвается существованіе въ древности церковнаго имущества, полновластнымъ распорядителемъ котораго и былъ епископъ (но которому впрочемъ не запрещалось имѣть и собственное имущество, Антіох. 24). Таковы еще правила:—что епископъ призванный въ другой городъ не долженъ тамъ долго оставаться и много проповѣдывать (VI Всел. соб. пр. 20; Сард. пр. 11); — что епископъ долженъ заботиться о своихъ дѣтяхъ (Корѳ. 44). Правила касательно времени крещенія (только въ Пасху и Пятидесятницу), правила регулирующія установленія уже изчезнувшія, какъ напримѣръ агапы древней церкви, или правило запрещающее—того, „кто хотя единожды читалъ въ церкви“—принимать въ клиръ другой церкви (Карѳ. 101, по нашей книгѣ правилъ). А одно изъ карѳагенскихъ же правилъ требовало, „чтобы епископы, пресвитеры, діаконы и какіе бы то ни было клирики, не имѣвшіе прежде ничего, по постановленіи же своемъ во время своего епископства или пребыванія въ клирѣ, купившіе на свое имя поля или какія бы то ни было угодія, *считались сдѣлавшими вторженія въ господни имѣнія*, если только не отдадутъ этого церкви“ (по кн. Правилъ, пр, 41). Это не скрытое недовѣріе къ чистотѣ источниковъ тѣхъ средствъ, на которыя могло быть пріобрѣтено имѣніе клириковъ, основывается конечно на свойствахъ тогдашняго быта клира: этотъ бытъ не допускалъ возможности того, чтобы во время служенія церкви клирикъ могъ пріобрѣтать и имѣть средства, раздѣльныя отъ средствъ собственно церковныхъ, а пріобрѣтенія до — служенія въ клирѣ, напримѣръ, епископовъ приводились въ извѣстность уже при самомъ вступленіи въ епископское званіе, по 40-му апостольскому правилу, такъ что степень достаточности, по крайней мѣрѣ епископа какъ главнаго распорядителя собственно церковнаго имущества, всегда была ясна и отсюда—недовѣріе къ клирику „прежде вочтенія въ клиръ убогимъ бывшему“, а потомъ разбогатѣвшему. — Очень естественно, что подобныя симъ правила de facto отмѣнены, ибо совершенно не нужны,— а если бы исполнять ихъ, то нужно прежде всего возстановить тѣ самыя отношенія, при которыхъ эти правила были изданы. Въ настоящее время, напримѣръ, епископъ

не переходитъ въ иной городъ, а переводится властью, которой въ эпоху I вселенскаго собора не было еще, или она не проявлялась такъ: разумѣемъ власть митрополитальную, въ основѣ которой лежитъ начало неравенства епископовъ, власть преобразовавшуюся въ патріаршую и т. д. Точно также и относительно другихъ правилъ: епископы не имѣютъ семьи, слѣдовательно правило о воспитаніи дѣтей отмѣнено за ненадобностію; точно также—не епископы снисходятъ въ монашескій образъ, а монашествующіе восходятъ на епископскую степень и т. д. Очевидно такимъ образомъ, что является прежде всего одинъ родъ нарушенія или отмѣненія древней дисциплины: отмѣненіе тѣхъ каноновъ которые отмѣнены такъ сказать самою природою вещей, или иначе—тѣхъ, для соблюденія которыхъ должно возстановить условія исчезнувшія. Въ этомъ смыслѣ, очевидно, никакъ нельзя утверждать, что древняя церковная дисциплина должна признаваться и есть нѣчто абсолютно неизмѣнное. Она измѣняется безразлично въ степени важности авторитета, её создавшаго. И должно здѣсь прибавить, что измѣненіе касалось также не какихъ нибудь исключительныхъ опредѣленій, которые по самой рѣдкости обрекаются на рѣдкость примѣненія: то, что исключительно, то „не законъ для церкви“,—такая мысль высказывалась и въ древнее время [26]): нѣтъ, въ послѣдствіи нарушившееся въ свое время было предназначаемо считаться и быть постоянной нормой дѣйствованія. При чемъ нужно имѣть въ виду, что это несоблюденіе каноновъ не составляетъ также какого нибудь знака поврежденія церкви Христовой во времена настоящія, или упадка церкви исключительно восточной: это случалось и въ древности, это случается и теперь съ вѣроисповѣданіемъ совершенно явственно признающимъ обязательность для жизни церкви началъ въ извѣстномъ смыслѣ единыхъ съ первенствующими временами церкви Христовой. Такъ, правило о непреклоненіи колѣнъ въ дни воскресные (всел. соб. пр. 20) можно думать уже и въ древности не вездѣ всегда соблюдалось [27]). Правило о непереходѣ епископовъ изъ одного города въ

---

[26]) Такъ выражается св. Григорій Богословъ, твор. III, 265.

[27]) Чельцовъ, ibid.

другой, правда, II-ымъ вселенскимъ соборомъ примѣнено было къ св. Григорію Богослову, но по его собственному свидѣтельству оно — „было давно уже умершимъ и позабытымъ“, и вообще послѣ Никейскаго собора правило никогда не соблюдалось, хотя никогда и не отмѣнялось [28]). Даже нормы апостольской дисциплины и въ древности не всюду были соблюдаемы. Напримѣръ о яденіи крови и удавленины Августинъ уже свидѣтельствовалъ, что въ Африкѣ его времени запрещеніе этого яденія совершенно потеряло силу: по его свидѣтельству былъ бы осмѣянъ тотъ, кто для употребленія этой снѣди видѣлъ бы каноническое препятствіе. Можно догадываться, что даже и каноны Никейскаго собора нѣкоторое время по ихъ появленіи не соблюдались въ Африкѣ: иначе не было бы нужды читать ихъ и подтверждать о всемѣрномъ соблюденіи ихъ по Африкѣ, какъ это сдѣлано было на одномъ изъ африканскихъ соборовъ. Точно также, вѣроятно, какъ было отчасти упомянуто, въ Африкѣ не имѣло буквальнаго исполненія апостольское правило о наименьшемъ числѣ епископовъ, долженствующихъ

---

[28]) *Августинъ*, ad Jann. II, 32 говорилъ: „чтобы во дни Пятидесятницы и во всѣ дни воскресные — молились мы стоя, соблюдается ли это и гдѣ соблюдается — я не знаю“. *Кассіанъ* положительно утверждаетъ, что въ монастыряхъ Сиріи это соблюдалось не строго, тогда какъ въ египетскихъ монастыряхъ—строго. Bing. vol. p. 123. Замѣчательно, что Кассіанъ разсказываетъ, что „онъ тщательно изслѣдовалъ *причину такого обычая*, и нашелъ, что не преклоняли колѣна потому, что эти дни суть дни радости, тогда какъ постъ и преклоненіе колѣнъ есть выраженіе печали“, то есть, причиной этого установленія (не—преклоненіе) почиталось не то обстоятельство, что указаніе на не-преклоненіе имѣется въ канонахъ, или—не происхожденіе его отъ Вселенскаго собора, а внутренній смыслъ, или естественное соотвѣтствіе установленія внутреннимъ потребностямъ: радованіе во дни празднованія и соотвѣтствующее внѣшнее выраженіе радованія. Внесеніе же соборомъ этого обстоятельства, т. е. запрещеніе колѣнопреклоненія въ день Воскресный и проч., въ правила понималось вѣроятно какъ *одобреніе* только природѣ соотвѣтствующаго обычая, но не введеніе его въ абсолютно неизмѣнный законъ, по силѣ котораго дѣйствіе противоположное—*преклоненіе* колѣнъ могло бы быть почитаемо важнымъ нарушеніемъ порядка. Вслѣдствіе такого, очевидно, пониманія дѣла, патріархъ Никифоръ Исповѣдникъ впослѣдствіи давалъ такое правило, въ которомъ онъ различаетъ „торжественныя колѣнопреклоненія“ и колѣнопреклоненія „ради привѣтствія“: послѣднія онъ опредѣляетъ совершать даже „и въ день Господень и во всю Пятидесятницу“ См. Cotelier'a, Patres apostol. p. 270.

поставлять епископа: ибо 60-ое карѳагенское не точно слѣдуетъ апостольскому. Тоже самое замѣчается относительно этого предмета въ двѣнадцатомъ канонѣ Арелатскаго собора 314 года: нормальнымъ количествомъ рукополагающихъ епископовъ опредѣлено семь и лишь только въ крайности три епископа. — И такъ, гдѣ же граница измѣняемости, когда, повидимому, ни одинъ канонической источникъ не былъ обезпеченъ по крайней мѣрѣ отъ забвенія, иногда равносильнаго отмѣненію, а иногда не былъ обезпеченъ даже и отъ того, чтобы появилась дисциплина прямо противоположная?

Существуетъ нѣсколько такихъ теоретическихъ посылокъ, слѣдствіемъ которыхъ, какъ представляется, должно служить по крайной мѣрѣ то, что *нѣкоторыя древнія* постановленія дѣйствительно должны быть отмѣнены. Прежде всего, и наша Книга правилъ признаетъ существованіе въ древнемъ каноническомъ порядкѣ *временныхъ и мѣстныхъ* правилъ. Выводъ изъ таковаго признанія ясенъ: они совершенно не обязательны, если только еще могутъ быть предметомъ исполненія при измѣнившихся условіяхъ. Примѣчаніе къ 37 апостольскому правилу въ этой Книгѣ признаетъ, что это правило отмѣнено I и VI вселенскими соборами „по особымъ причинамъ“: слѣдовательно, и апостольскія правила законно могли быть отмѣняемы— кѣмъ, это будетъ другой вопросъ. Такой же характеръ временности Книга правилъ признаетъ за 45 апостольскимъ правиломъ: правило запрещаетъ принимать крещеніе еретиковъ; примѣчаніе книги относитъ это только „къ тѣмъ еретикамъ, каковые были въ апостольскія времена“, иначе сказать—признаетъ отмѣненнымъ это правило *въ его неограниченномъ* смыслѣ: крещеніе *иныхъ еретиковъ* должно быть принимаемо (ср. также указ. выше замѣчаніе Книги о 85 апостол. прав.). Чисто мѣстными правилами здѣсь, въ Книгѣ, признаются, напримѣръ, карѳагенскія: 43, 50. Въ фактѣ поправленія перваго изъ сейчасъ указанныхъ правилъ вселенскимъ соборомъ усматривается основаніе для той мысли, что это „не есть общее правило для всѣхъ церквей“, что̀ признавалъ и произнесшій его соборъ. Изъ этихъ замѣчаній во всякомъ случаѣ слѣдуетъ такое положеніе: въ древнемъ канонѣ есть нѣкоторыя правила, соблюденіе которыхъ или

явно отмѣнено, или можетъ быть признано необязательнымъ, какъ изданныхъ условно, и отчасти уже ограниченныхъ въ употребленіи даже и въ древности. Но собственно въ богословской русской не оффиціальной литературѣ появляются и другія теоріи тѣхъ отношеній, коими современность обязывается къ древней дисциплинѣ. Такъ а) проф. Чельцовъ (+1879) разсуждалъ: только догматы имѣютъ безусловно-обязательную силу для всѣхъ мѣстъ и временъ; распоряженія же церковныхъ властей касательно вещей среднихъ (такъ называется вся дисциплина по примѣру терминологіи Скрижали патр. Никона, каковая терминологія, впрочемъ, имѣетъ основаніе въ христіанской древности) „имѣютъ только условную силу въ извѣстныхъ предѣлахъ времени и мѣста“. Ибо—что особенно важная черта такой теоріи—„не старымъ хартіямъ и номоканонамъ заповѣдалъ намъ апостолъ повиноваться, но дѣйствительнымъ наставникамъ нашимъ, которые заботятся о нашемъ спасеніи, зная именно наши духовныя нужды и имѣя долгъ удовлетворить ихъ“. Едва ли нужно говорить, что въ такомъ случаѣ никакая дисциплина не можетъ быть признаваема абсолютно неизмѣнной; она можетъ существовать исключительно для даннаго времени, для живаго человѣка, и власть надъ нею также будетъ принадлежать не книгѣ, а человѣку живому. б) Выражается и мнѣніе противоположное, что церковь по крайней мѣрѣ *можетъ* (слѣдовательно, это ея право, если и необязанность) во всѣ послѣдующія времена обязывать своихъ членовъ нѣкоторой *неизмѣнной* дисциплиной: „церковь можетъ утверждать за извѣстными, хотя бы и частными, правилами церковной дисциплины авторитетъ неизмѣнности на послѣдующія времена“ [29]). в) Преосв. Іоаннъ Смоленскій признаетъ, что въ церковной дисциплинѣ существуетъ нѣчто pro loco et necessitate, — вслѣдствіе чего существовало „различіе частныхъ правъ и обычаевъ въ помѣстныхъ церквахъ“; признаетъ также, что въ церкви *было* по крайней мѣрѣ развитіе дисциплины, ибо „апостолы, давая правила предстоятелямъ, предоставили имъ самимъ *дополнять и развивать эти правила*“. Но при этомъ въ воззрѣніяхъ знаменитаго канониста явственно проходятъ идеи, что аа) все

[29]) Прот. А. М. Иванцовъ—Платоновъ, Душепол. Чтен. 1868, II. 317.

частное въ церквахъ существовало не какъ нѣчто правомѣрное и законное, а только какъ бы необходимостію вынуждаемое и бб) только до тѣхъ поръ существовало, пока не представлялось повода и возможности для уравненія всеобщаго: — тогда наступаетъ конецъ всякой особности въ дисциплинѣ, и слѣдовательно для богословія возникаетъ вопросъ не о предѣлахъ измѣняемости въ дисциплинѣ, а о предѣлахъ, до которыхъ можетъ достигать особенность мѣстная и временная предъ всеобщимъ уравнивающимъ принципомъ дисциплины церкви. Поэтому — въ теоріи Іоанна, собственно говоря, является нѣкоторая несогласованность: съ одной стороны истинно каноническій принципъ есть: должно „преданіемъ провѣрять разности, замѣчаемыя въ церквахъ помѣстныхъ“, послѣ чего „все имѣющее основаніе въ преданіи или несогласное съ нимъ должно быть признано неканоническимъ, или принадлежащимъ церкви вселенской, а потому и истиннымъ“. Слѣдовательно то, что древніе называли novitas disciplinae, основаніе которой *въ новомъ разсужденіи*, въ свою очередь основывающемся *на новыхъ условіяхъ* жизни, — не должно имѣть мѣста; какъ и истинно каноническимъ, т. е. согласнымъ съ началами церкви можетъ быть только то, *что дѣйствительно всеобще*, чѣмъ дисциплина, разумѣется, въ нѣкоторомъ отношеніи уравнивается съ доктриной. Со всеобщностью, какъ признакомъ истинной дисциплины, по взгляду Іоанна, совпадаетъ древность истинной дисциплины: „древній канонъ — по его разсужденію — остался неприкосновеннымъ (послѣ X вѣка) и сохранился какъ образецъ (норма) церковнаго управленія“; задачей же послѣдующихъ православныхъ церквей было: „соображать съ опредѣленіями древняго канона свое внутреннее устройство, или примѣнять къ мѣстнымъ условіямъ своего быта“, но очевидно — ни въ какомъ случаѣ *не измѣнять*, ибо иначе древній канонъ пересталъ бы оставаться и нормой. И дѣйствительно, „никакую власть отдѣльную или мѣстную — церковь не признавала выше каноновъ (древнихъ, вселенскихъ), а отъ всякой духовной власти требовала только точнаго ихъ соблюденія“ [30]). Даже на древніе факты какого-нибудь

[30]) Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія. Ч. 1. стр. 9. 22. 190 и пр.

разногласія въ какой-либо области дисциплины Іоаннъ обычно смотритъ не болѣе какъ только на произволъ, ускользавшій отъ законнаго преслѣдованія. Такъ смотрѣлъ онъ на разность въ продолжительности предпасхальнаго поста: здѣсь „разногласіе можетъ показывать не больше какъ произвольныя отступленія отъ общаго апостольскаго правила“, ибо „апостольское установленіе четыредесятницы не подлежитъ никакому сомнѣнію“ [31]). Вообще „каноны сохраняютъ (т. е. должны сохранять) дѣйствующую силу и въ настоящее время“, такъ что, очевидно, о какомъ-либо измѣненіи ихъ не можетъ быть рѣчи. Съ другой стороны, у нашего знаменитаго канониста встрѣчаются сужденія, изъ коихъ какъ будто бы слѣдуетъ, что абсолютной неизмѣнности каноны не могутъ имѣть даже и въ теоріи—по принципамъ, лежащимъ въ основѣ бытія церкви христіанской. Сюда относимъ его замѣчаніе о возможности составленія новыхъ правилъ [32]), *требовавшихся временемъ*. Онъ не отрицаетъ, что „разнообразіе въ исполненіи“ каноновъ было тамъ, гдѣ, повидимому, оно всего менѣе могло бы имѣть мѣсто, и притомъ—это было не произвольнымъ отступленіемъ, а слѣдствіемъ, мыслимаго тогда какъ законное, права—вносить въ нѣкоторыхъ случаяхъ, такъ сказать, индивидуальный элементъ и въ область установленнаго. Такъ, Іоаннъ не видитъ какого-либо нарушенія церковной дисциплины въ томъ случаѣ, когда монастыри слѣдовали своимъ правиламъ по нѣкоторымъ вопросамъ о пищѣ [33]). Тѣмъ не менѣе всѣ вопросы какъ о дисциплинарномъ развитіи, такъ и о предѣлахъ измѣняемости Іоанномъ понимаются, и по его теоріи должны быть понимаемы, такимъ образомъ: а) творческую дѣятельность въ области дисциплины церкви древняго времени *„не должно понимать* такъ, будто въ каждый

---

[31]) Ibid. стр. 219—219. Для сравненія здѣсь можно привести одно замѣчаніе митрополита Филарета. Однажды (по поводу одного сочиненія о постѣ православной церкви) Филаретъ замѣчалъ: „говоритъ, что постъ есть *учрежденіе апостольское*, и что онъ утвержденъ Димитріемъ и Викторомъ на соборѣ, значитъ противорѣчитъ себѣ, если не объяснитъ сего тѣмъ, что апостольское учрежденіе было въ примѣрѣ, а не въ писанномъ правилѣ и потому подвергалось разнообразію въ исполненіи“.

[32]) Ibid. I. 65. 71. II. 260.

[33]) Ibid. I. 203.

вѣкъ церковь составляла новыя правила и отмѣняла древнія: напротивъ, попеченіе церкви всегда было обращено на то, чтобы *сохранять древнія правила и на нихъ утверждать новыя,* какія требовались временемъ“ [34]). б) Но какъ же должно понимать каноническую дѣятельность церкви послѣдующихъ временъ? По взгляду Іоанна—только какъ дѣятельность дополняющую или комментирующую начала древней дисциплины, ибо „канонъ“ въ подлинномъ смыслѣ *законченъ* и признанъ общеобязательнымъ для всѣхъ мѣстъ и всѣхъ будущихъ временъ. Теорія законченности канона не только Іоанномъ, но и другими основывается на извѣстномъ пониманіи 2-го правила Трулльскаго собора, которымъ опредѣлялось: „никому да не будетъ позволено (исчисленныя здѣсь) правила измѣнять или отмѣнять, или *кромѣ предложенныхъ* правилъ принимать другія“. Этими словами, по взгляду многихъ канонистовъ, опредѣлительно указанъ *составъ неизмѣннаго канона,* то есть: вторымъ правиломъ, говоря вообще, христіанская церковь въ дисци-

---

[34]) Ibid. I. 65. Недовольно понятно, какъ примирить это съ тѣмъ общеизвѣстнымъ фактомъ, что иногда при *новыхъ* правилахъ не только *не сохранялись* древнія, но даже и сущность новаго правила состояла въ томъ, что давалось опредѣленіе *противоположное* древнему, и давалось именно потому, что такъ „требовалось временемъ“. Становится еще менѣе понятнымъ то, что разсматриваемый авторъ признаетъ несомнѣнное несогласіе въ правилахъ разныхъ соборовъ и объясняетъ это разновременностію происхожденія правилъ и разными мѣстными условіями: если это такъ, то понятнѣе становится не *сохраненіе* правилъ, а именно ихъ *измѣненіе.* Ср. также взглядъ Іоанна на дѣятельность соборовъ древнихъ: „постоянный образъ дѣйствованія древнихъ соборовъ былъ таковъ, что они разсматривали и утверждали постановленія прежнихъ отцевъ — (рѣчь идетъ о IV всел. соб.) и ими руководились въ составленіи своихъ новыхъ правилъ, какія требовались по нуждамъ времени. Ни о чемъ такъ сильно не заботились отцы и соборы, какъ о сохраненіи единства и въ ученіи вѣры и во всемъ церковномъ управленіи — единства *съ первыми вѣками* церкви, и ничего столько не страшились, какъ отступленія отъ этого единства“, и т. д. II. 260.—Впрочемъ, нужно сказать, это преувеличенное представленіе о степени единства въ древней церкви у Іоанна нѣсколько умѣряется той его мыслію, что единство, противное нововведеніямъ, должно понимать болѣе какъ единство по духу, но не по буквѣ. II. 343. Но мысль, будто бы *постоянный образъ дѣйствованія* соборовъ былъ именно таковъ, какъ онъ здѣсь Іоанномъ формулированъ, будетъ не совсѣмъ справедлива: припомнимъ отношеніе Трулльскаго собора, прав. 40, къ правиламъ Василія Великаго; потомъ увидимъ и другіе факты съ симъ однородные.

плинарномъ отношеніи какъ бы объявила себя абсолютно удовлетворившей свои потребности тѣмъ, что̀ уже сдѣлано было для дисциплины до временъ Трулльскаго собора и что̀ получило выраженіе въ перечисленныхъ въ этомъ правилѣ памятникахъ; уничтожила значимость всѣхъ другихъ памятниковъ, здѣсь не перечисленныхъ, и низвела эти послѣдніе на степень не имѣющихъ никакого обязательнаго авторитета въ вопросахъ дисциплины, и потому какъ бы излишнихъ для нея. Въ какомъ же отношеніи къ обязательному канону будутъ опредѣленія позднѣйшихъ и даже опредѣленія Трулльскаго собора, запретившаго „принимать кромѣ предложенныхъ правилъ другія“? Допускается какъ бы нѣкоторое, говоря относительно, единократное продолженіе авторизованнаго уже канона: правила самого Трулльскаго собора по этой теоріи обязательны потому, что приняты седьмымъ вселенскимъ соборомъ, а правила этого послѣдняго, по выраженію Іоанна „пересмотрѣны и утверждены (!)“ на Константинопольскомъ пятомъ соборѣ, то есть, на помѣстномъ Софійскомъ: „тѣмъ закончился основной кодексъ законовъ каѳолической церкви“, и слѣд. во всякомъ случаѣ „общій основной канонъ“ закончился въ IX вѣкѣ [35]). Но эта теорія законченности канона, какъ она предлагается нашимъ канонистомъ, не будучи чужда, впрочемъ, и другимъ богословамъ, можетъ встрѣтить разнообразныя возраженія, какъ и встрѣчаетъ ихъ дѣйствительно,—не говоря уже о томъ, что и у самого Іоанна она оказывается не безъ ослабляющихъ ее толкованій. Напримѣръ, такъ называемая *вѣрность* основному канону у него означаетъ *согласіе* допускаемаго имъ, кромѣ „общаго древняго“, *законодательства мѣстнаго и позднѣйшаго* „съ древними и коренными началами церковнаго законоположенія“,—согласіе *въ духѣ и основаніяхъ;* а такого рода согласіе будетъ критеріемъ, подверженнымъ настолько широкому толкованію, что на практикѣ можетъ получаться вѣрность мѣстнаго законодательства—древнему весьма не явственная.—И въ

---

[35]) „Канонъ, или положительное церковное законодательство, составлялся въ продолженіи тысячелѣтія и тогда заключился, представивъ въ себѣ общія коренныя начала вселенскаго законоположенія“ (ibid. 62). Но изъ чего онъ составлялся:—вотъ еще болѣе важный вопросъ.

самомъ дѣлѣ, прежде всего должны сказать: если 2-е правило Трулльскаго собора содержитъ въ себѣ указаніе на такую значимость древняго (до—Трулльскаго) канона, что—исключительно правила перечисленныхъ здѣсь соборовъ и отцевъ должны составлять руководство „для всей церкви“ (Іоаннъ) въ отношеніи къ дисциплинѣ; если это правило не можетъ быть понимаемо какъ содержащее въ себѣ указанія для одной лишь греческой церкви *примѣнительно къ условіямъ того времени*, когда составился Трулльскій соборъ; и если, наконецъ, правило уничтожаетъ руководственное значеніе всего, что̀ было опредѣляемаго до этого собора, но что̀ въ правилѣ однако не указано; если—такъ, то является вопросъ: уже ли вся дисциплинарная дѣятельность, во всѣхъ рѣшительно областяхъ бывшая въ западной церкви до этого времени, не заключала въ себѣ ничего достойнаго Духа, пребывавшаго съ церковію каждой провинціи? ни даже просто достойнаго цѣлей церкви, или служащаго выраженіемъ непрерывности священства, хотя извѣстно, что законодательно-дисциплинарная дѣятельность и здѣсь, на западѣ, не была слаба по сравненію съ востокомъ? Утверждать противное значило бы осуждать всю западную церковь предшествовавшаго Трулльскому собору времени [36]). И дѣйствительно—другіе богословы (напр. преосв. Сильвестръ) въ канонической дѣятельности западной церкви до времени Трулльскаго собора признаютъ существованіе фактовъ, выражающихъ собою жизнь *истинной* церкви Христовой, вѣрной апостольскимъ началамъ. Вслѣдствіе этого нельзя не согласиться съ воззрѣніями нѣкоторыхъ, что смысла „законченности канона“ указанное Трулльское правило не имѣетъ [37]); и можно прибавить—не имѣетъ не только въ приложеніи къ прошедшему до собора времени, но и въ приложеніи къ будущему. Ибо въ послѣднемъ случаѣ — этому

[36]) Нынѣшніе старокатолики, между прочимъ, учатъ: „мы признаемъ и цѣнимъ семь вселенскихъ соборовъ какъ для всей церкви обязательные. Но и въ западныхъ соборахъ есть многое, что хотя не опредѣлено на вселенскихъ соборахъ, однако же не противорѣчитъ имъ и заслуживаетъ сохраненія и вниманія всей церкви, а это требуетъ прежде всего самаго тщательнаго и многотруднаго изслѣдованія“. Протоколы Общ. Люб. дух. Просв., С.-Петерб. отдѣлъ, годъ 1. стр. 35.

[37]) Проф. Суворовъ, въ своемъ курсѣ церковнаго права.

правилу будетъ принадлежать и тотъ смыслъ, что оно какъ будто предрѣшало, что вся будущая послѣ его появленія дѣятельность церкви будетъ дѣятельностію безблагодатной, скудной тою мудростію, которая преизобилуетъ въ канонической дѣятельности до Трулльскаго собора,—такъ какъ не перечислены же въ томъ правилѣ многіе соборы первыхъ трехъ вѣковъ, но значимость которыхъ для salus ecclesiastica безспорна. Непонятнымъ становится также: какая власть могла включить въ составъ „законченнаго" исключительно руководственнаго канона такіе послѣ-Трулльскіе соборы какъ Двухкратный или Софійскій, хотя по отношенію ко второму возникалъ и другой вопросъ о причисленіи его къ категоріи вселенскихъ соборовъ [38a]). При-

---

[38a]) Что такое „хиротонія" діаконисъ въ 15 правилѣ Халкидонскаго собора? Переводъ Книги правилъ, повидимому, уклоняется отъ того, чтобы *χειροτονεῖσθαι* подлинника передавать словомъ: рукополагать, а употребляетъ слово: поставляти,—въ той, какъ можно догадываться, цѣли, чтобы не подавать мысли о пріобщеніи женщинъ служенію священническому. Но если съ понятіемъ хиротоніи соединять мысль о молитвѣ, сопровождаемой возложеніемъ рукъ на хиротонисуемую, молитвѣ, въ которой испрашивается божественная благодать, вспомоществующая поставляемой въ исполненіи ея назначенія въ церкви, которое опредѣлялось какъ служеніе при нѣкоторыхъ таинствахъ, когда служеніе діаконовъ было бы неудобно, а внѣ таинствъ—вспомоществованіе церкви при совершеніи дѣлъ милосердія и просвѣщенія неофитовъ свѣтомъ вѣры Христовой; то не будетъ причинъ, почему въ 15, IV слѣдуетъ разумѣть поставленіе только какъ административный актъ, а не какъ актъ вмѣстѣ съ тѣмъ и литургическій. — Подъ хиротоніей діакониссы разумѣемъ былъ актъ литургическій и въ нашей богословской литературѣ, см. книгу „О чинахъ и учрежденіяхъ греко-россійской церкви" СПБ., 1792 года, изданную по благословенію Свят. Синода, стр. 64. „Въ древней церкви обыкновеніе было посвящать діаконисъ..., но нынѣ освященіе ихъ не въ употребленіи". Иное дѣло вопросъ о томъ, тождественна ли хиротонія діаконисъ по своему литургическому составу съ посвященіемъ діаконовъ, и каковъ былъ объемъ тѣхъ правъ, которыя діакониссы пріобрѣтали чрезъ ихъ хиротонію. Въ молитвѣ, въ означенномъ сейчасъ изданіи приведенной въ качествѣ заимствованной „изъ древнихъ греческихъ книгъ", развивается такая мысль: „рожденіемъ Единороднаго Сына Божія отъ Дѣвы освященъ полъ женскій, и не точію мужемъ, но и женамъ Святаго Духа благодать и пришествіе дарованы". Посему „Богъ и женъ, посвящающихъ себя служить во храмѣ Святыхъ, не отвергаетъ, но въ чинъ служителей пріемлетъ ихъ"; для сего и испрашивается хиротонисуемой „ниспосланіе богатаго и изобильнаго дара Святаго Духа" (ibid.). Нѣтъ причинъ полагать, чтобы и въ древности хиротонія діаконисъ понимаема была, такъ сказать малодѣйственнѣе въ отношеніи благодатномъ, чѣмъ

томъ теорія законченности канона едва ли согласна будетъ съ пониманіемъ вещей на самомъ Трулльскомъ соборѣ,— пониманіемъ, очень ясно выразившимся въ 40-мъ правилѣ его. Правило это, какъ мы отчасти знаемъ, категорически признаетъ *усовершимость* дисциплины и измѣняетъ одно изъ правилъ Василія Великаго именно потому, что находитъ это правило уже не соотвѣтствующимъ тогдашнему состоянію церкви; прецедентъ же такого измѣненія правило усматриваетъ въ дѣятельности четвертаго вселенскаго собора. Вопросъ идетъ о предѣльномъ возрастѣ, начиная съ котораго должно допускать къ произнесенію монашескихъ обѣтовъ. „Хотя—разсуждалъ соборъ—Василій Великій въ священныхъ его правилахъ законополагаетъ сопричислять къ числу дѣвъ“ лицъ достигшихъ семнадцати лѣтъ, „однако мы, послѣдуя правилу о вдовицахъ и діакониссахъ, по соотвѣтствію (по аналогіи, ἀναλόγως) опредѣлили“—допустить обѣты въ возрастѣ иномъ по сравненію съ указуемымъ въ правилѣ Св. Василія В., именно десяти лѣтъ. Но въ чемъ заключается указываемая соборомъ аналогія, которую онъ почитаетъ основаніемъ къ измѣненію правилъ Василія Великаго, соборомъ же внесенныхъ въ каталогъ неприкосновенныхъ правилъ, какъ обычно это понимается, то есть въ перечисленіе, данное въ 2 правилѣ собора? Аналогія эта не въ какомъ-либо численномъ соотвѣтствіи опредѣляемыхъ возрастовъ, а единственно въ томъ, что соборъ здѣсь напоминаетъ, какимъ образомъ получило свое начало другое, употреблявшееся въ церкви, правило, именно правило о возрастѣ вдовицъ, т. е. діаконисъ. Разсматривая же происхожденіе этого правила, соборъ и почитаетъ себя въ правѣ, при образованіи новаго правила, поступить точно такъ же, какъ при созданіи правилъ поступали ранѣе. „У Божественнаго апостола (Павла) предпи-

---

какъ она понимается здѣсь, хотя совершенное тождество приведенныхъ здѣсь молитвъ съ молитвами древними и подлежитъ сомнѣнію. Равнымъ образомъ, пусть возстановленіе литургическаго порядка древней хиротоніи діакониссъ стало теперь дѣломъ малонадежнымъ; но не сомнѣнно, что эта хиротонія не могла же быть безъ возложенія рукъ, когда такое дѣйствіе совершалось и при первомъ обращеніи язычниковъ къ христіанству, какъ хиротонія не могла быть и безъ молитвъ, по содержанію своему отвѣчающихъ совершаемому чину.

сано: шестидесяти лѣтъ вдовицу избирати въ церкви, а священныя правила опредѣлили: діаконіссу поставляти четыредесяти *(а не шестидесяти)* лѣтъ". Какимъ же образомъ могло случиться, что отцы четвертаго вселенскаго собора (а 15 правило IV вселенскаго собора здѣсь и разумѣется) нарушили совершенно явственную заповѣдь апостола? Въ причинахъ этого явственнаго нарушенія Трулльскій соборъ и усматриваетъ то аналогичное обстоятельство, которое считаетъ себя въ правѣ принять за образецъ въ томъ, какъ онъ самъ поступилъ по отношенію къ существовавшему уже правилу Василія В. По мнѣнію Трулльскаго собора, отцы Халкидонскаго собора позволили себѣ измѣненіе апостольскаго указанія потому, что было усмотрѣно „яко церковь благодатію Божіею (въ эпоху до Халкидонскаго собора) пріяла большую крѣпость и преспѣяніе, и вѣрные въ соблюденіи божественныхъ заповѣдей — тверды и благонадежды". Замѣчаніе это чрезвычайной важности. Оно показываетъ не только общій принципъ измѣняемости дисциплины въ древней церкви, но въ тоже время, такъ сказать, иллюстрируетъ и столь важное 2-е правило самаго Трулльскаго собора. Изъ замѣчанія этого, по нашему мнѣнію, становится очевидно, что и самъ Трулльскій соборъ, передавая правило Василія Великаго и въ тоже время значительно измѣняя его, неизмѣнности предаваемыхъ правилъ не разумѣлъ такъ, какъ эта неизмѣнность теперь разумѣется; а вслѣдствіе того едва ли должно будетъ утверждать, что и право разсужденія о томъ, подлежитъ ли измѣненію что-либо въ порядкѣ уже существующемъ, по праву усовершимости дисциплины, соборъ оставлялъ только за собой, и такъ сказать, почиталъ себя представляющимъ въ исторіи церкви Божіей на землѣ послѣдній моментъ, когда органамъ церковно-управленія принадлежало право обсужденія нуждъ и потребностей церкви. Наоборотъ, признавая это право за собою, Трулльскій соборъ не оспаривалъ его и у другого собора Халкидонскаго, и это важно тѣмъ болѣе, что сравнивая тоже правило Халкидонскаго собора съ дѣйствующими порядками, Трулльскій соборъ не могъ не усмотрѣть и другой аналогіи того же рода, т. е. случая отмѣненія болѣе древняго порядка, и замѣны его новымъ, признаваемымъ за болѣе правильный. Напримѣръ

избраніе въ діакониссы IV вселенскій соборъ разсматриваетъ „какъ хиротонію въ діакониссы“, (тоже правило: *διάκονον μὴ χειροτονεῖσθαι γυναῖκα πρὸ ἐτῶν τεσσαράκοντα καὶ ταῦτα μετὰ ἀκριβοῦς δοκιμασίας*). Но уже Вальсамонъ замѣчалъ объ этомъ правилѣ: „то, о чемъ говорится здѣсь, совершенно вышло изъ употребленія: ибо нынѣ не рукополагаютъ діаконисъ“. Вѣроятно и ранѣе Вальсамона, въ эпоху Трулльскаго собора хиротонія діаконисъ также не была уже въ употребленіи [386]).—Такимъ образомъ въ глазахъ отцевъ Трулльскаго собора было уже слишкомъ достаточно фактовъ измѣненія одного порядка на другой, чтобы имъ могла казаться необычайной мысль о законности этого, такъ сказать, кругооборота въ порядкахъ церкви,—иначе, чтобы Трулльскому собору естественно было „закончить канонъ“, и слѣдоват. признать конецъ возможности какого-либо дальнѣйшаго измѣненія въ порядкахъ церкви, кромѣ порядка, выражаемаго въ перечисленныхъ во 2-мъ правилѣ памятникахъ.

Наконецъ, эта невозможность принимать 2-е трульское правило какъ норму утвержденнаго канона въ томъ смыслѣ, что все, въ немъ не указанное, изъ области прошедшаго, eo ipso признано неудовлетворяющимъ дѣйствительнымъ потребностямъ церковной дисциплины, а

---

[386]) Какъ извѣстно, соборъ во храмѣ Софіи (такъ и называемый Софійскій) самъ называетъ себя этимъ именемъ. Напримѣръ: правило первое „опредѣлилъ святый и *вселенскій* соборъ: аще которые изъ клириковъ“ и проч. (прав. 1-е). Къ правиламъ этого собора издатели Пидаліона сдѣлали примѣчаніе, въ которомъ напоминаютъ, что на извѣстномъ Флорентійскомъ соборѣ Маркъ Ефесскій въ своемъ исповѣданіи вѣры заявлялъ слѣдующее „принимаю съ любовію, сверхъ сказанныхъ семи соборовъ, и соборъ послѣ оныхъ собравшійся при благочестивѣйшемъ царѣ Василіѣ и святѣйшемъ патріархѣ Фотіи, *названный восьмымъ вселенскимъ соборомъ*“ и проч. (Аѳины) 1841, стр. 208). Сами издатели Пидаліона не соглашаются назвать Софійскій соборъ именемъ вселенскаго потому, какъ они объясняютъ, что на немъ не было сдѣлано какого-либо опредѣленія о вѣрѣ (ср. близкое къ сему мнѣніе Святѣйшаго Синода нашего по вопросу о греко-болгарской распрѣ, приведенное выше). Но мнѣніе Марка Ефесскаго, кажется, свидѣтельствуетъ, что „законченность канона“ въ смыслѣ указанномъ не была еще принимаема и греческими богословами въ эпоху Флорентійскаго собора: ибо имъ извѣстно было, конечно, содержаніе 2 пр. VI всел. собора; но Маркъ Ефесскій не усумнился признать, и даже называть въ извѣстномъ смыслѣ вселенскимъ, соборъ, авторитетъ котораго не утвержденъ никакимъ дѣйствительно вселенскимъ соборомъ.

въ отношеніи къ будущему—въ норму канона не должно входить ничего кромѣ нѣкоторымъ особымъ образомъ вошедшихъ сюда правилъ двухъ помѣстныхъ соборовъ,—эта невозможность предъуказуется, пусть хотя и косвенно, тѣмъ извѣстнымъ обстоятельствомъ, что далеко не всегда согласно были понимаемы какъ количество, такъ и имена соборовъ, долженствующихъ входить въ составъ законченнаго канона. *О количествѣ* этихъ соборовъ обычнѣе всего въ настоящее время у насъ говорится, что число таковыхъ соборовъ *девять* [39]). Но въ другихъ православныхъ церквахъ, православіе которыхъ не можетъ быть подвергаемо и не подвергается сомнѣнію, помѣстныхъ соборовъ, имѣющихъ руководственное въ каноническомъ отношеніи значеніе, признается болѣе. Такъ—греческая кормчая признаетъ таковыхъ соборовъ до одиннадцати; румынская православная церковь до двѣнадцати [40]); причемъ—въ это число вводятся и соборы послѣ—Трулльскіе. Еще явственнѣе разногласіе оказывается относительно того, какіе именно соборы должны составить число девять помѣстныхъ соборовъ: здѣсь наша древняя славянская кормчая вносила, напримѣръ, соборъ на Павла Самосатскаго, но за то исключила то, что теперь составляетъ важный каноническій памятникъ, извѣстный подъ именемъ собора Карѳагенскаго [41]).

---

[39]) Изъ исторіи происхожденія катехизисовъ митрополита Филарета извѣстно, что когда составлялись имъ „начатки христіанскаго ученія. „то и въ нихъ, какъ и въ пространный катихизисъ, внесено было указаніе *числа* только *вселенскихъ* соборовъ, безъ указанія числа *помѣстныхъ*. Но при этомъ случаѣ одно изъ лицъ іерархіи (Кіевскій митр. Филаретъ † 1857). предлагало „помѣстить девять помѣстныхъ соборовъ", какъ число, опредѣляющее количество *помѣстныхъ* соборовъ, обязательныхъ для православія. Филаретъ не исполнилъ предложенія. Что это значило? Педагогическія соображенія, или то самое, о чемъ теперь идетъ рѣчь? Думаемъ, что Филаретъ не хотѣлъ возвести въ катихизическій членъ того положенія, которое не было объявлено таковымъ въ другихъ источникахъ ученія. Объ этомъ случаѣ см. у И. Н. Корсунскаго –Филаретъ въ его катихизисахъ, М. 1883 г. стр. 139.

[40]) См. Пидаліонъ, а также Канонническое право митр. Шагуны.

[41]) См. проф. *Остроумова,* Введеніе въ церковное право, Харьковъ, 1894 г., стр. 198. Г. Остроумовъ справедливо обращаетъ вниманіе на то, что даже наша Книга правилъ, изд. 1839 г., не оказывается въ согласіи съ числомъ девяти, ибо если прибавить Константинопольскій соборъ 394 года, какъ сдѣлано въ Книгѣ правилъ, то окажется, что числопомѣст-

Поэтому быть можетъ, канонисты, желающіе *число* соборовъ помѣстныхъ, составляющихъ законченный канонъ, считать исключительно въ девять, къ основаніямъ исчисленія присоединяютъ и преданіе церкви. Наименованіе же этихъ соборовъ основывается исключительно на 2-мъ правилѣ Трулльскаго собора: „когда говорится, что православная церковь признаетъ девять помѣстныхъ соборовъ, то эти утвержденные Трулльскимъ соборомъ *девять* соборовъ и слѣдуетъ разумѣть“,—говоритъ одинъ изъ новѣйшихъ русскихъ канонистовъ [42]). Но что это по крайней

ныхъ соборовъ, правила коихъ приняты въ основной канонъ, есть десять.

[42]) Остроумовъ, ibid. 201. Между прочимъ проф. Остроумовъ говоритъ: „утвержденіе это подтверждено (!) первымъ правиломъ VII вселенскаго собора. И вслѣдствіе этого утвержденія, правила этихъ соборовъ (т. е. перечисленныхъ въ 2-мъ правилѣ Трулльскаго собора) входятъ въ составъ дѣйствующаго кодекса православной церкви и помѣщаются во всѣхъ сборникахъ дѣйствующаго каноническаго права, за исключеніемъ правила собора при Кипріанѣ, за которымъ (правиломъ) самимъ Трулльскимъ соборомъ было признано только помѣстное значеніе“ Ср. Іоанна, Опытъ, II. 342—2, по мнѣнію котораго „подтвержденіе правилъ помѣстныхъ соборовъ Трулльскимъ соборомъ имѣло особенную цѣль: дать имъ значеніе всеобщихъ каноновъ и ввести въ дѣйствіе по всей церкви“. Но объ этомъ замѣтимъ: что въ дѣйствительности въ первомъ правилѣ VII вселенскаго собора нѣтъ категорически выраженной мысли, что подтверждаются правила тѣхъ соборовъ, числомъ девяти, которые перечислены на Трулльскомъ соборѣ,—подобно тому, какъ это, наоборотъ, совершенно явственно выражено о шести вселенскихъ соборахъ. Указуемое здѣсь правило VII всел. собора говоритъ лишь слѣдующее: „божественныя правила съ услажденіемъ пріемлемъ, и всецѣлое и непоколебимое содержимъ постановленіе сихъ правилъ изложенныхъ (I) отъ всехвальныхъ апостолъ, и (II) отъ шести святыхъ вселенскихъ соборовъ (III) *и помѣстно собиравшихся для изданія таковыхъ заповѣдей*“. Но какихъ же именно помѣстныхъ? Основной пріемъ интерпретаціи законовъ заставляетъ отвѣтить: не указано, какихъ именно, и слѣдов. здѣсь нѣтъ и никакого подтвержденія. Поэтому-то, конечно, преосв. Іоаннъ обращается къ помощи умозаключеній, чтобы точно также видѣть здѣсь, въ правилѣ VII всел. собора, подтвержденіе 2-го правила Трульсскаго собора. „Утверждая въ общихъ словахъ все поставленное прежними соборами, VII соборъ въ настоящемъ (первомъ) правилѣ *не именуетъ* самыхъ соборовъ, которыхъ постановленія принимаетъ: *слѣдовательно* онъ утверждаетъ ихъ въ томъ самомъ видѣ и составѣ, какъ они были опредѣлены на предшествовавшемъ соборѣ, Трулльскомъ“ (Опытъ, II, 514). Удачно ли это умозаключеніе? Мы думаемъ, что сила умозаключенія этого нѣсколько ослабляется тѣмъ, что на самомъ VII вселенскомъ

мѣрѣ не всегда почиталось дѣйствительно слѣдовавшимъ и по этому можно сказать, что такое мнѣніе не составляетъ всеобщеобязательнаго *мнѣнія церкви;* это уже видно изъ того, что не одинъ только авторъ Православнаго Катехизиса уклонился отъ точнаго опредѣленія *количества* помѣстныхъ соборовъ, правила коихъ имѣютъ исключительно руководственное значеніе: то же уклоненіе или желаніе удержаться отъ категорическаго указанія числа помѣстныхъ

соборѣ обнаруживается не одно только, такъ сказать, исполнительное и истолковательное отношеніе къ правиламъ соборовъ, вошедшихъ въ перечисленные 2-мъ правиломъ Трулльскаго собора, а обнаруживается самостоятельное разумѣніе предметовъ и независимость въ каноническихъ распоряженіяхъ даже по вопросамъ, уже рѣшеннымъ соборами, давшими этотъ, почитаемый основнымъ, канонъ. А такое отношеніе, въ свою очередь, даетъ основаніе думать, что и VII вселенскій соборъ 2-е трулльское правило не понималъ такъ, какъ оно сторонниками законченности каноновъ понимается—иначе сказать: и на VII вселенскомъ соборѣ Трулльскій соборъ не былъ понимаемъ какъ на всегда обязавшій церковь послѣдующаго времени къ неподвижному соблюденію всего, что авторизовано имъ. Примѣры, въ коихъ проявляется совершенно самостоятельное отношеніе VII всел. собора къ (дисциплинарнымъ, конечно) постановленіямъ соборовъ предшествующихъ, можно видѣть въ слѣдующемъ: а) въ своемъ четвертомъ правилѣ VII соборъ дополняетъ четвертое же правило I вселенскаго собора б) „возобновляетъ“, по его выраженію, постановленіе VII собора о томъ, чтобы въ каждой области однажды въ годъ былъ помѣстный соборъ (прав. 6). Правило начинается указаніемъ на то, что существуютъ правила (Апост. 27 и многія другія) опредѣляющія быть такому собору дважды въ годъ, а „отцы шестаго собора опредѣлили единожды въ годъ быти собору: то и мы сіе правило возобновляемъ (*ἀνανεύομεν*)“ и проч. Если бы дѣло было понимаемо такъ, что принятое на соборѣ ни въ какомъ отношеніи не можетъ быть пересматриваемо: то для чего „возобновлять“ то, что и безъ того считалось бы имѣющимъ безусловную силу? в) Правило 11-е измѣняетъ или, по крайней мѣрѣ, дополняетъ 26-е IV вселенскаго собора, ибо предоставляетъ митрополитамъ ставить экономовъ въ тѣ церкви. епископы которыхъ не сдѣлали этого сами по себѣ. г) Правило 12-е яснѣйшимъ образомъ дополняетъ 38-е апостольское. О нѣкоторомъ измѣненіи, которое замѣтно въ 17-мъ правилѣ VII собора по сравненію съ Гангрскимъ, мы уже упоминали.—Въ виду такихъ фактовъ, повторяемъ, трудно допустить, чтобы VII вселенскій соборъ понималъ 2-е трулльское правило такимъ образомъ, будто оно обязывало церковь всѣхъ послѣдующихъ временъ къ храненію дисциплины данной *только* въ памятникахъ перечисленныхъ имъ помѣстныхъ соборовъ, и исключало все, что здѣсь дано не было или съ даннымъ было не вполнѣ согласно, то есть, будто бы трулльское правило дало законченный канонъ въ смыслѣ современнаго пониманія законченности.

соборовъ, давшихъ законченный канонъ, замѣтно и въ другихъ памятникахъ русскаго богословствованія. Нѣтъ, напримѣръ, опредѣленнаго указанія на число помѣстныхъ соборовъ въ текстѣ архіерейскаго обѣщанія [43]); нѣтъ и въ чинахъ присоединенія иновѣрцевъ, начиная съ чина по Іоасафовскому требнику и оканчивая этимъ чиномъ изданія 1849 года [44]).

Остановивъ особенное вниманіе на мысли о законченности будто бы каноновъ, мы съ одной стороны хотѣли бы показать, что эта законченность пока еще должна считаться только научнымъ мнѣніемъ. Но съ другой стороны мысль о законченности, если принять ее, имѣла бы для вопроса о предѣлахъ измѣняемости дисциплины то слѣдствіе, что все, вошедшее въ составъ законченнаго канона, должно навсегда оставаться внѣ области измѣненій, и самое большее, что здѣсь могло бы быть, это — только *дополненіе,* не составляющее измѣненія. Тѣмъ не менѣе не составляетъ ни для кого предмета неизвѣстнаго фактъ двойственности въ позднѣйшихъ нашихъ отношеніяхъ къ канонамъ. Въ самомъ дѣлѣ: нѣкоторыя правила открыто признаются „потерявшими силу“, „вышедшими изъ употребленія“ и т. п. Должно ли быть это признано равносильнымъ измѣненію дисциплины? По нашему мнѣнію — должно быть. Ибо если постоянство существованія какого-либо факта признается, по крайней мѣрѣ чаще всего, свидѣтельствомъ, того, что существуетъ и какое-нибудь право, лежащее въ основѣ этого факта: то странно было бы утверждать, что постоянное отсутствіе факта, пусть признаваемаго существующимъ, хотя иногда въ одной теоріи,—не было бы измѣненіемъ самого права.

---

[43]) „Обѣщаюся блюсти каноны святыхъ Апостоловъ и седьми вселенскихъ и благочестивыхъ помѣстныхъ соборовъ“ и проч. Чиновникъ—изданія 1725 г.

[44]) Іоасафовскій потребникъ 1639 года, листы: 535—549· „Покаряюся и прилагаюся благочестивому преданію св. отецъ, право исправльшихъ слово истинное, иже на всѣхъ седьми святыхъ соборѣхъ вселенскихъ и помѣстныхъ“ и проч. Ср. чинъ 1757 г. стр. 93, 1849 г. стр. 31. Обѣщаніе присоединяемаго по чину послѣднему, между прочимъ, содержитъ:—„апостольскія и церковныя узаконенія на святыхъ седьми вселенскихъ и помѣстныхъ *(скольких?)* соборѣхъ утвержденная,... уставы же и расположенія пріемлю“ и проч. стр. 47. Исключеніе составляетъ введеніе къ печатной кормчей книгѣ, о чемъ проф. Суворовъ, въ рецензіи на книгу проф. Остроумова.

И такихъ фактовъ весьма не малое количество (вспомнимъ, что уже Вальсамонъ признавалъ нѣкоторые каноны „вышедшими изъ употребленія“). Въ отношеніи другихъ каноновъ признается, что многіе изъ нихъ не только потеряли силу, но возъимѣло силу нѣчто совсѣмъ съ канономъ несогласное, или—по крайней мѣрѣ—нѣчто совсѣмъ иное по сравненіи съ содержаніемъ канона; и основаніе того, что право какъ бы вытѣсняется фактомъ, и что послѣдній самъ становится правомъ,—полагается въ такъ называемомъ обычаѣ. Вслѣдствіе этого оказывается, что признанію неизмѣнности канона какъ сознательнаго произведенія дѣйствительной власти противостаетъ измѣненіе, такъ сказать, несознательное („потеря силы“, въ римскомъ правѣ desuetudo, и т. п.), но почитаемое въ извѣстной степени все же правомѣрнымъ измѣненіемъ. Но и признаніе безграничной и ничѣмъ не обусловливаемой измѣняемости каноновъ какъ выраженія и какъ нормы дисциплины поведетъ къ тому, что все церковно-устройство должно будетъ признать внѣ дѣйствія какихъ нибудь постоянныхъ началъ, и слѣдовательно предлежитъ рѣшить вопросъ, если принять такую теорію, не *о предѣлахъ* измѣняемости дициплины, а о правѣ на существованіе какихъ бы то ни было нормъ въ дисциплинѣ. Какая же изъ разнообразныхъ теорій должна быть принята:—*безусловной измѣняемости* (иначе теорія „абсолютной власти церкви въ дисциплинѣ“), или теорія—абсолютной неизмѣнности установленнаго канона? Выводомъ первой теоріи будетъ то, что въ церкви все зависитъ отъ дѣйствительной, въ данный моментъ правящей власти, а не отъ установленій и опредѣленій власти нѣкогда дѣйствовавшей; выводомъ второй—что никакая церковная власть послѣдующихъ временъ не можетъ преступать предѣловъ нѣкогда ранѣе установленныхъ и по вопросамъ дисциплины давать рѣшенія не сходныя съ существующими: очевидно, она можетъ лишь комментировать эти рѣшенія, приспособлять ихъ къ данному времени и т. п. Нельзя, конечно, отрицать того соображенія относительно абсолютной неизмѣнности дисциплины, которое высказано проф. Чельцовымъ. Безпорно, въ церкви всегда было и до скончанія вѣка будетъ достаточно силъ не только для существованія въ качествѣ, такъ сказать, копіи церкви греческой (ибо неизмѣнный канонъ въ большей его

части образовался въ восточной греческой церкви) или вообще копіи только прошедшаго; но силъ этихъ всегда достаточно и для того, чтобы церковь постоянно могла представлять собой живой организмъ, руководящіе элементы котораго могутъ цѣлесообразно вести ко спасенію наличныхъ живыхъ членовъ церкви: слѣдов., во всякомъ случаѣ въ вопросѣ о дисциплинѣ всегда должно отводить, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое значеніе дѣйствующей власти каждаго даннаго времени, признавая за ней право распоряженія дисциплиной (dispensatio), какъ признается же за ней гораздо высшее—право даянія благодати въ таинствахъ. Ибо „божественное (т. е. въ нѣкоторой мѣрѣ теократическое) управленіе церкви продолжается и нынѣ, и будетъ продолжаться до скончанія вѣка“. Иначе же, то есть, если управленіе церковію признать законнымъ только въ томъ случаѣ, если оно совершается исключительно при помощи нормъ, которыя даны въ прошедшемъ; то какимъ образомъ должно быть понимаемо благодатное водительство, присущее каждой законной церкви, чрезъ законную іерархію? Оттого характеристика епископа въ древности была та, что онъ долженъ быть между прочимъ „хорошимъ различителемъ, умѣющимъ различать законъ и второзаконіе, и указывать, что такое законъ вѣрныхъ, что такое (только) узы невѣрныхъ“ (апост. Постан. 11. 5); или, говоря вообще, различалъ бы требованія дисциплины безусловной, чисто нравственной, и дисциплины внѣшней—имѣющей условную цѣнность [45]). Нельзя также не признать и того, о чемъ мы уже ранѣе говорили подробнѣе, что въ Церкви есть положенія дисциплины дѣйствительно неизмѣнныя, которыя

[45]) Въ распрахъ галликанства съ папствомъ галликане поставляли на видъ, въ доказательство противуцерковности папскихъ притязаній на исключительное руководство церковію, точно также на то, что „по праву Божественному *каждый* епископъ обладаетъ полномочіемъ на всѣ епископскія функціи“, и въ томъ числѣ, слѣдов., и на управленіе чрезъ непосредственное распоряженіе по собственному разумѣнію, конечно, въ извѣстныхъ предѣлахъ. Должно прибавить, что въ существѣ дѣла и объемъ дисциплинарной власти православныхъ епископовъ настоящаго времени не такъ ограниченъ, чтобы приложеніе личнаго разумѣнія не имѣло уже никакого мѣста въ современной церковной дисциплинѣ, и чтобы можно было утверждать, что управленіе церковію совершается исключительно на основаніи каноновъ, если только это даже возможно.

вслѣдствіе ихъ неизмѣнности, по аналогіи, конечно, можно называть догматическими канонами, существенное отличіе которыхъ отъ всѣхъ прочихъ каноновъ въ томъ и состоитъ, что никогда въ послѣдующее время не можетъ быть постановлено рѣшеніе заключающагося въ нихъ вопроса *противоположное*, или несогласное съ ними. Но при этомъ нельзя будетъ утверждать, что свойство неизмѣнности принадлежитъ всѣмъ дисциплинарнымъ опредѣленіямъ *извѣстнаго времени*: примемъ ли, напримѣръ, за неизмѣнный канонъ только дофотіевскіе, помѣстные соборы, или прибавимъ сюда и еще нѣсколько соборовъ, это не будетъ имѣть значенія; и фактическое отмѣненіе многихъ раннихъ дисциплинарныхъ опредѣленій мы видѣли. Предѣлы измѣняемости въ дисциплинѣ намѣчаетъ не *время* происхожденія существующей дисциплины, а *предметъ* ея опредѣленій и *отношеніе его къ залогу Откровенія*. При вопросѣ объ отношеніи дисциплины къ залогу Откровенія, если принять это отношеніе руководящимъ началомъ для опредѣленія предѣловъ дисциплинарной измѣняемости, конечно, могутъ оказаться нѣкоторыя затрудненія въ томъ смыслѣ, что церковная дисциплина не всегда совпадетъ съ дисциплиной Откровенія, на чемъ еще въ древности богословствующая мысль останавливалась своимъ вниманіемъ. Несовпаденіе это выражается въ томъ, что дисциплина позднѣйшая— то а) довольно явственно вводитъ нѣчто такое, на что нѣтъ положительныхъ указаній въ Откровеніи, то, наоборотъ, б) уклоняется отъ того, что положительно дано въ Откровеніи. Въ первомъ отношеніи мысли древнихъ богослововъ не малаго авторитета клонились къ тому, что введеніе въ церковную дисциплину того, чего нѣтъ въ Откровеніи, не служитъ еще признакомъ измѣненія порядка даннаго въ Откровеніи, а лишь развитіемъ откровенной дисциплины, на что церкви и дано неоспоримое право. А во второмъ отношеніи — несомнѣнно должно будетъ признать справедливой теорію, различающую въ самомъ Откровеніи чисто каноническія нормы, данныя въ руководство для церкви, отъ простыхъ историческихъ *фактовъ*, которые *могутъ служить* образцомъ подражанія, но необязательно подражаются вслѣдствіе того, что это суть факты исключительные, и вообще—вслѣдствіе особенности тѣхъ усло-

вій, при которыхъ они совершались [46]). Иначе, по мысли еще св. Григорія Богослова, приходилось бы думать, напримѣръ, такъ, что не должно креститься нигдѣ, кромѣ Іордана, ибо первый и высочайшій примѣръ крещенія данъ намъ чрезъ крещеніе въ Іорданѣ. Если же искать фактовъ для выведенія умозаключеній отрицательныхъ, то приходилось бы думать, что участіе въ Евхаристіи можетъ имѣть только одинъ мужескій полъ, ибо нѣтъ положительныхъ указаній на то, чтобы при установленіи Евхаристіи допущены были къ пріобщенію Тѣла и Крови Христовой женщины и дѣти [47]). Невозможность руководствованія въ дисциплинѣ тѣмъ принципомъ, что всякій историческій фактъ, заключающійся въ Откровеніи, eo ipso составляетъ собою правило дисциплины,—становится очевидной изъ разсмотрѣнія множества другихъ подобныхъ приведеннымъ фактовъ. Точно также не всѣ положенія Откровенія, заключающія въ себѣ выраженіе нравственнаго идеала (въ отличіе ихъ отъ прямыхъ христіанскихъ заповѣдей), вслѣдствіе того только, что они выражены въ Откровеніи, должны быть признаваемы какъ заключающія въ себѣ *законы* церковной дисциплины. Подобно тому какъ въ общемъ правѣ различаются право и мораль, такъ въ Откровеніи уже сами по себѣ различаются изображенія нравственнаго *идеала и положенія дисциплины*. Ибо какимъ образомъ, въ самомъ дѣлѣ, могъ бы существовать церковный *судъ* въ тѣхъ своихъ подробностяхъ, въ какихъ онъ теперь существуетъ, если бы мысль Евангелія, Матѳ. VI, 34 принята была за норму дисциплины, а не какъ нравственный идеалъ христіанскихъ отношеній къ ближнему? Точно также каноны, регламентирующіе вопросъ о распоряженіи церковной собственностью, какимъ образомъ могли быть примирены съ заповѣдью о несобираніи сокровищъ на землѣ, еслибы можно было всѣ

---

[46]) Вопросъ о томъ, до какой степени въ церковной дисциплинѣ обязательно сообразоваться съ фактами Откровенія, которые могли бы быть понимаемы, или уже и понимаются, какъ указанія или прототипы христіанской дисциплины, будетъ спеціально разсмотрѣнъ нами въ своемъ мѣстѣ, преимущественно въ примѣненіи къ вопросу объ обрядѣ.

[47]) Иринархъ, епископъ Рязанскій, Поучительныя слова, Москва, 1868 г., час. I, стр. 331.

заповѣди Откровенія отождествлять *съ заповѣдями* [48]) *откровенной дисциплины*? Сверхъ того, нельзя конечно не замѣтить, что въ Священномъ Писаніи есть факты чисто историческіе, которые—при желаніи устроять дисциплину исключительно по праву Божественному—могутъ быть принимаемы и дѣйствительно принимались за указанія дисциплинарныя, но, очевидно, принимались ошибочно! Напримѣръ, какіе-нибудь библейскіе коммунисты исторію Ананіи и Сапфиры принимали за дисциплинарное указаніе для ежедневной христіанской жизни въ отношеніяхъ чисто имущественныхъ. Поэтому, нужно признать, что фактъ, существующій въ Откровеніи, самъ по себѣ еще не можетъ быть принятъ какъ опредѣляющій собою порядокъ въ какой-либо сферѣ жизни церковной или частной, иначе — за указанія дисциплины въ этой сферѣ. Въ противномъ случаѣ вмѣсто дисциплины Божественной можетъ оказаться дисциплина произвола, на Откровеніи только мнимо основываемаго. Поэтому же, должно здѣсь прибавить, нужно принимать съ особенною осторожностію и то правило опредѣленія неизмѣнной дисциплины, которое формулируется такъ: „всякое правило посредствомъ вѣрнаго *заключенія*, извлеченное

---

[48]) Митр. Шагуна (Каноническое право, русск. переводъ, СПБ., 1872 г. стр. 321—322) разсуждаетъ: „ученіе Спасителя въ истинномъ смыслѣ слова—каноны, или лучше сказать—правила и предписанія, съ которыми церковь, клиръ и вѣрный народъ должны строго сообразоваться, и слѣдовательно Евангеліе Христа переполнено канонами“. Но если такъ, то „по какимъ же побужденіямъ потомъ издавали съ своей стороны каноны и апостолы и ихъ преемники“?—Отвѣчаетъ: „апостолы издавали свои правила потому, что они скоро увидѣли, что правила Христа недостаточны для руководства тѣхъ частныхъ случаевъ, которые открылись между первыми христіанами“. Напримѣръ: „Христосъ далъ народамъ правило о милосерліи, именно, чтобы не творили милостыни предъ людьми, чтобы лѣвая рука не знала, что творитъ правая“ и проч. что указано у Матѳ. VII, 1—3. Но эти „правила о милостыни оказались недостаточными“ и вотъ апостолы вынуждены были дать болѣе точныя правила: это—правила о семи мужахъ (діаконахъ) „для удовлетворительнаго (болѣе сообразнаго съ наступившими обстоятельствами) способа раздачи даровъ“. По аналогичнымъ причинамъ каноны издавались потомъ и христіанской іерархіей.—Эти разсужденія Шагуны, однако, показываютъ, какъ легко могутъ быть смѣшиваемы два предмета: нравственныя нормы Евангелія и каноны дисциплины въ дѣйствительномъ смыслѣ. Ибо какой же въ самомъ дѣлѣ канонъ можетъ быть заключенъ въ словахъ Спасителя о милостынѣ.

изъ Священнаго Писанія, есть непремѣнно“ (Филаретъ), то есть будетъ принадлежать къ области дисциплины неизмѣняемой. Ибо тогда слѣдовало бы, что вопросъ о неизмѣнной дисциплинѣ есть отчасти вопросъ чисто логической дѣятельности, и потому примѣненіе указаннаго критерія безъ предосторожности въ результатѣ можетъ давать то уширеніе, то сокращеніе области непремѣняемаго, смотря по степени способности къ логическимъ абстракціямъ; а это иногда можетъ повести и къ произволу. Знала же исторія примѣры того, что принудительная дисциплина въ отношеніи къ еретикамъ была основываема на аналогіяхъ съ нѣкоторыми фактами Евангельской исторіи. Попытки если не всю дисциплину церкви, то многое этой области устроить исключительно на началахъ или прямо извлеченныхъ изъ Откровенія и принимаемыхъ за начала законодательныя, или по крайней мѣрѣ — устроить по прямому подражанію историческимъ фактамъ священной исторіи, были уже въ древней церкви. Уже Августинъ упоминаетъ объ одномъ изъ примѣровъ такой попытки: была „ересь ходящихъ босыми ногами“. Это, по свидѣтельству Августина, были люди, которые думали, что не нужно *носить обуви* истинному христіанину. Почему? Потому что Моисей приступалъ къ купинѣ, изувъ свои ноги. Но отъ древности же и до новаго времени этотъ пріемъ въ устроеніи дисциплины былъ признаваемъ не правильнымъ. Такъ митрополитъ Филаретъ слова апостола, съ перваго взляда представляющія собою какъ будто бы прямой дисциплинарный канонъ, именно, что мужъ аще власы раститъ, безчестіе ему есть“ (1 Кор. II, 14—5),—понимаетъ, какъ мы знаемъ уже, что это изреченіе апостола *„не есть заповѣдь“*, а только указаніе на природу и послѣдующій природѣ обычай; а слѣд. и ращеніе волосъ не есть отмѣненіе канона, заключеннаго въ Свящ. Писаніи. Поэтому даже латинскіе писатели иногда соглашаются, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, что въ области дисциплины „praecepta divina не можетъ заимствоваться изъ одного только факта совершенія чего-либо (даже) Самимъ Іисусомъ Христомъ“ [49]). Поэтому же нельзя еще думать, будто предѣлы измѣняемости,

[49]) Perrone, Praefectiones, t. VI, p. 330—331.

или указаніе на неизмѣнныя положенія въ области дисциплины,—могутъ указывать признаки въ родѣ слѣдующихъ: когда извѣстное положеніе имѣетъ для себя какой-нибудь прототипъ въ Св. Писаніи; или когда оно заключается здѣсь какъ заповѣдь чисто нравственная; или же когда существуютъ аналогичные факты, но факты имѣвшіе мѣсто при исключительныхъ историческихъ условіяхъ. Если бы все подобное могло быть принимаемо за указанія на неизмѣнную область дисциплины: тогда эта область должна бы быть признана чрезвычайно обширною,—и вмѣстѣ областью, дающею мѣсто для значительнаго произвола.

Вопросъ относительно ращенія или неращенія власовъ составляетъ собою самый яркій примѣръ того, въ какія затрудненія можно впадать въ тѣхъ случаяхъ, когда отношеніе между дисциплиной и Св. Писаніемъ будетъ понято только что указаннымъ образомъ. Ибо извѣстно, что въ христіанской древности дѣйствительно были такіе случаи, что изреченіе апостола о власахъ было принимаемо за обязательное дисциплинарное правило, и слѣдовательно современное наше пониманіе этого изреченія оказывается не согласнымъ съ пониманіемъ древнимъ. Такъ, напримѣръ, Іеронимъ отращеніе волосъ мущинами на подобіе женщинъ считалъ противнымъ именно апостольскому повелѣнію [50]); и слѣдовательно—если принять мнѣніе Іеронима—выходило бы, что каноны, *допускающіе* ращеніе, должны считаться нарушившими даже то, что составляло собою правило не церкви, а самого Откровенія.—Отношеніе дисциплины къ залогу Откровенія должно быть понимаемо такъ: если подъ „залогомъ Откровенія“ разумѣть, какъ того и самое дѣло требуетъ, непремѣнныя истины вѣры и правила нравственности, данныя въ Писаніи: то для дисциплины, при рѣшеніи вопроса о ея измѣняемости или неизмѣняемости, въ каждомъ данномъ случаѣ прежде всего должно быть опредѣлено: состоитъ ли извѣстная дисциплина въ связи, какъ слѣдствіе съ причиной, съ какою-либо изъ умозрительныхъ истинъ Откровенія, или же нѣтъ? А если будетъ несомнѣнно, что не состоитъ въ очевидной связи: то не противорѣчитъ-ли

[50]) Творенія, рус. перев. ч. II, стр. 128. Тоже запрещалъ одинъ изъ позднѣйшихъ греческихъ соборовъ такъ называемымъ пустынникамъ.

эта дисциплина истинамъ Откровенія, во всей ихъ совокупности взятымъ? *Дисциплина, состоящая въ связи съ истинами Откровенія*, не можетъ быть измѣняема, какъ скоро фактъ этой связи установленъ компетентной церковной властью (ибо могутъ быть и ошибочныя заключенія: припомнимъ ересь „ходящихъ босыми погами)"; и слѣдовательно здѣсь-то и намѣчается первый явственный предѣлъ измѣняемости дисциплины. Наоборотъ—все, что̀ указаннымъ критеріемъ не устанавливается какъ неизмѣнное, дѣйствительно можетъ подлежать измѣненію, но, конечно, не по неограниченному произволу каждаго, а по указанію потребностей общей церковной жизни. Наиболѣе общее выраженіе того критерія, который можетъ указывать, измѣняема или неизмѣнна извѣстная часть дисциплины, обычнѣе всего хотѣли видѣть въ томъ, существуетъ ли прямое повелѣніе Священнаго Писанія для тѣхъ или другихъ дисциплинарныхъ актовъ, или же наоборотъ — существуетъ для нихъ прямое запрещеніе, ибо повелѣнное здѣсь уже не можетъ быть воспрещаемо, такъ и запрещенное—не можетъ быть совершаемо какъ безразличное. Но исканіе прямыхъ повелѣній или прямыхъ запрещеній какъ признака, въ извѣстномъ смыслѣ указующаго границы измѣняемости дисциплины и употребленіе этого признака для соотвѣтствующей цѣли, было вполнѣ приложимо только въ первоначальный періодъ исторіи церкви, когда и объекты и опредѣленія церковной дисциплины были немногочисленны, хотя и тутъ могли возникать споры о томъ, какому критерію для рѣшенія дисциплинарныхъ вопросовъ слѣдовать: признавать ли, напримѣръ, позволеннымъ все то, что не запрещено въ Писаніи, или считать запрещеннымъ все то, что прямо не позволено; такой вопросъ пытался уже рѣшить Тертулліанъ. Но съ постепеннымъ развитіемъ дисциплины и умноженіемъ количества вопросовъ, получившихъ вселенское рѣшеніе, образовалась, какъ мы уже объ этомъ говорили, неизмѣнная часть дисциплины, разнорѣчіе съ которой въ прочихъ частяхъ не могло быть допустимо, какъ не допустимо это и по отношенію къ Откровенію. И слѣдовательно, къ вопросу о предѣлахъ измѣняемости должно будетъ прибавить: неизмѣняема дисциплина, состоящая въ прямой связи съ догматическими канонами церкви. Къ при-

веденному ранѣе примѣру этого, можно прибавить въ качествѣ таковыхъ же вопросы: о степеняхъ іерархіи, необходимыхъ для существованія церкви, вопросъ о способѣ опредѣленія законности существующей іерархіи и другіе, въ позднѣйшія времена сдѣлавшіеся претыканіемъ для соединенія православной церкви съ такими изъ западныхъ, какъ англиканская, которая не имѣетъ у себя особыхъ погрѣшностей противъ никеоцареградскаго символа.—Примѣры же предметовъ дисциплины неизмѣнной, становившейся таковой вслѣдствіе или яснаго самого по себѣ, или выясненнаго церковію, соприкосновенія съ залогомъ вѣры, могутъ взяты изъ разныхъ областей дисциплинарныхъ. Въ области нравственной неизмѣнно и вѣчно останется осужденіе человѣкоубійства, прелюбодѣянія, хищенія и тому подобныхъ пороковъ. Отсюда никогда не можетъ быть создано такого канона, который объявлялъ бы, напримѣръ, безразличнымъ въ священнослужителѣ существованіе или несуществованіе цѣломудрія; и въ дисциплинѣ, опредѣляющей качества священства, не можетъ быть такого измѣненія, которое вело бы прямо или косвенно къ отмѣненію положенія, вытекавшаго какъ изъ общихъ началъ Откровеннаго нравоученія, такъ и изъ частныхъ опредѣленій качествъ пастыря, данныхъ въ св. Писаніи [51]); и наоборотъ прочія стороны дисциплины священства весьма разнообразились какъ такія, кои не связаны съ дисциплиною Откровенія (напримѣръ, вопросъ объ обязательности брака или безбрачія). Поэтому

---

[51]) Однако и здѣсь время показало нужду рѣшить такъ или иначе такой вопросъ, который не возникалъ въ эпоху установленія спеціальной дисциплины новозавѣтнаго священства, но тѣмъ не менѣе который связанъ съ вопросомъ объ основныхъ качествахъ священника, указанныхъ Писаніемъ. Сюда относимъ вопросъ о не—цѣломудріи до—брачномъ, въ тайной исповѣди познаваемомъ, и о не—цѣломудріи, хотя бы и явномъ, но заглаждаемомъ чрезъ вступленіе въ такія состоянія какъ монашество, въ которое, по древнему преданію (Василій В.), должны быть принимаемы лица „отъ всякаго житія“, слѣдов. и отъ житія явно не—чистаго. Въ послѣднемъ случаѣ предстоитъ рѣшить: съ какой точки зрѣнія долженъ быть оцѣниваемъ кандидатъ на священство: какъ имѣвшій житіе нечистое, или же—оно должно быть почитаемо изглажденнымъ чрезъ вступленіе въ чинъ иноческій? Такъ и дисциплинарное положеніе, само по себѣ неизмѣнное, впослѣдствіи создаетъ рядъ вопросовъ, рѣшеніе которыхъ въ неизмѣнную по существу дисциплину можетъ вносить нѣкоторыя измѣняемыя подробности.

еще Златоустъ настаивалъ, что не должно забывать въ дисциплинѣ священства различія между стороной неизмѣнной и стороной разнообразимой. Въ чемъ заключается первая? „Апостолъ заповѣдалъ—говоритъ Златоустъ--епископу быть непорочну, цѣломудренну, честну“ и т. д. (разумѣемъ 1 Тимоѳ. III, 2). „Вотъ чего требуетъ апостолъ. Это и должно требовать отъ предстоятеля, *а больше ничего,* ибо ты знаешь не больше апостола или, лучше сказать, не больше Духа Святаго“. Выраженіе Златоуста, что не должно требовать отъ предстоятеля ничего болѣе кромѣ требованій, выраженныхъ апостоломъ, означаетъ: ничего болѣе—въ качествѣ неизмѣнной дисциплины по праву Божественному, тогда какъ иные хотѣли бы въ число неизмѣнныхъ дисциплинарныхъ требованій отъ предстоятеля ввести многое другое; порицали, напримѣръ, предстоятелей и за удовлетвореніе обычнымъ требованіемъ жизни, какъ то—за пищу, отвѣчающую требованіямъ человѣка, за жилище, за разныя неизбѣжныя заботы о тѣлѣ и т. п. Златоустъ таковыхъ спрашивалъ: „скажи мнѣ, гдѣ это запрещается? Мы нигдѣ *(т. е. нигдѣ въ Писаніи)* не видимъ, чтобы это осуждалось или похвалялось“, —а потому это и не безусловно неизмѣнно, и только смѣшивается съ неизмѣннымъ. — Какъ другой примѣръ и изъ иной области можно взять вопросъ объ иконопочитаніи. У римскихъ богослововъ, какъ мы отчасти указывали, очень часто выражается мысль, что вселенско-соборное опредѣленіе относительно иконопочитанія не должно быть относимо къ числу опредѣленій *абсолютно неизмѣнныхъ,* иначе,—что принятіе или отверженіе иконопочитанія и въ настоящее время будто бы состоитъ во власти церкви, имѣющей распоряжаться этимъ вопросомъ pro varietate locorum et temporum, какъ вопросомъ не связаннымъ съ залогомъ вѣры, и вопросомъ чисто обрядовымъ. Такъ мы указывали на мнѣнія объ этомъ католическаго историка А. Натализа. Знаменитый догматистъ Перроне, какъ и Наталисъ, не отрицаетъ употребленія иконъ и ранѣе втораго Никейскаго собора, и опровергаетъ возможныя и дѣйствительно существующія возраженія противъ иконопочитанія какъ обычая древняго. Но самый вопросъ объ иконопочитаніи онъ всетаки считаетъ исключительно вопросомъ церковной экономіи: это, по его выра-

женію, „преданіе дисциплинарное *(въ противоположность догматическому)* и потому долженствующее быть въ распоряженіи власти церковной". „Иконы, — разсуждаетъ Перроне,—къ сущности религіи не относятся, а относятся къ тому роду предметовъ, которые для спасенія абсолютноне необходимы. Вслѣдствіе чего церковь властна принимать или оставлять ихъ сообразно тому, что она признаетъ цѣлесообразнѣе"; какъ и все прочее подобное подлежитъ власти церкви, которая можетъ распоряжаться внѣшними оказательствами богопочтенія сообразно съ тѣмъ, что признаетъ лучшимъ". Доказательство того, что по отношенію къ иконамъ этотъ принципъ всегда имѣлъ примѣненіе въ церкви, по мнѣнію Перроне, можно видѣть въ томъ, что въ исторіи „иконы—то были принимаемы (какъ предметъ почитанія), то оставляемы, смотря по состоянію временъ, лицъ и мѣстъ", то есть, сообразно условіямъ жизни церковной; какъ и вообще „мы знаемъ,—говоритъ Перроне—что въ древнія времена церковь иногда оказывала снисхожденіе тому, что въ другія времена запрещала, хотя бы дѣло само по себѣ было правильнымъ [52]). Отсюда, по взгляду Перроне, очевидно, что церковь одного времени не имѣетъ правъ какъ бы связывать церковь послѣдующаго времени авторизованіемъ тѣхъ или другихъ положеній дисциплины: иначе сказать, церкви въ каждую данную минуту принадлежитъ *неограниченное право* распоряженія дисциплинарными постановленіями и, слѣдовательно, неограниченное право измѣненія дисциплины. Единственное условіе, которымъ это право ограничивается, или единственная основа неизмѣнности какого либо положенія въ области дисциплины, по мнѣнію Перроне, есть существованіе „Божественнаго повелѣнія" (praeceptum divinum) и „необходимость для спасенія": только это можетъ связывать свободу церкви въ области дисциплины, а какъ скоро нѣтъ этихъ условій, въ этой области все становится предметомъ диспенсаціи церкви. Понятно, что сфера неизмѣнныхъ дисциплинарныхъ опредѣ-

---

[52]) Praelection t. IV, p. 406. Извѣстные по своей оппозиціи иконопочитанію libri carolini разсуждали въ смыслѣ еще большей свободы отношенія къ иконопочитанію: „существуютъ ли иконы или нѣтъ, это безразлично: ибо онѣ не необходимы". См. Hefele, Concilien, III, 837.

леній при такомъ понятіи о дисциплинѣ должна будетъ съузиться весьма значительно. Но этотъ знаменитый поборникъ папства (1881+), въ преувеличеніи власти, дѣйствующей въ церкви каждаго историческаго момента, не замѣчалъ, что̀ онъ чрезъ такую теорію почти сближается съ протестантскимъ пониманіемъ значимости дисциплины церкви. Если бы, въ самомъ дѣлѣ, для самой церкви, въ смыслѣ власти, не существовало никакихъ предѣловъ въ распоряженіи дисциплиной, кромѣ исключительно прямого *Божественнаго повелѣнія:* то трудно было-бы предвидѣть, что̀ въ концѣ всего могло бы сохраниться отъ дисциплины; мы уже видѣли, что и въ древности признавали невозможность ограничить количество обязательной дисциплины кругомъ однихъ опредѣлительно повелѣнныхъ предметовъ: данное въ Откровеніи составляетъ неизмѣнное, но не единственное содержаніе дисциплины.—Въ противоположность богословамъ ультрамонтанскимъ, богословы галликанскаго направленія къ вопросу о предѣлахъ измѣняемости дисциплины относятся такимъ образомъ, что кромѣ абсолютно неизмѣнной дисциплины, которую составляютъ заповѣди, дарованныя въ Откровеніи, признаютъ возможность существованія еще *условно* неизмѣнной дисциплины, или—неизмѣнной не вслѣдствіе ея внутреннихъ свойствъ, а вслѣдствіе извѣстныхъ обстоятельствъ, сопутствующихъ установленію данной дисциплины. Такъ, относительно того же вопроса объ иконопочитаніи разсужденія одного изъ галликанскихъ канонистовъ сводятся къ тому, что *по существу*, какъ это утверждалъ и Перроне, дисциплина иконопочитанія не принадлежитъ къ области неизмѣннаго. „Останкамъ святыхъ—говорилъ одинъ изъ галликанскихъ канонистовъ—всегда, отъ первыхъ вѣковъ христіанства, оказываемо было величайшее уваженіе. Точно также существовала общая вѣра, что призываніе святыхъ есть дѣло благополезное; *но изображенія* святыхъ всегда считались въ ряду тѣхъ предметовъ, которые одинаково могутъ быть и принимаемы и оставляемы безъ вреда для самой религіи. Поэтому имѣть изображенія въ храмахъ или не имѣть—всецѣло зависитъ отъ *(принятой въ данное время)* дисциплины. И въ древности изображенія иногда были удаляемы изъ священныхъ зданій для того, чтобы избѣжать даже отдаленнѣйшаго

сходства съ языческими обрядами“ [53]). Но на этомъ пунктѣ и оканчиваются сходства галликанской теоріи съ ультрамонтанской: если въ древнія времена къ вопросу объ иконопочитаніи церковь могла относиться не тождественно во всѣ времена, то въ настоящее время, по теоріи галликанцевъ, уже ни одна національная церковь не можетъ отмѣнить опредѣленій втораго Никейскаго собора. Почему? Потому что предѣлы измѣненій всякой дисциплины въ церкви христіанской таковы: 1) „церковь никогда не отступаетъ и не въ правѣ отступать отъ той дисциплины, которая имѣетъ своимъ источникомъ право Божественное какъ естественное, такъ и положительное“. 2) „Хотя дисциплина не равнозначуща съ догматомъ, однако она можетъ быть связана съ нимъ per accidens, какъ напримѣръ это бываетъ въ томъ случаѣ, когда еретики упорно отвергаютъ извѣстную дисциплину изъ ненависти къ самому догмату, къ утвержденію и какъ бы къ освященію котораго она служитъ“. Въ этихъ случаяхъ, то есть, когда дисциплина хотя только per accidens бываетъ связана съ догматомъ, „церковь или совсѣмъ не отступаетъ отъ принятой дисциплины, или весьма трудно поддается уступкамъ, дабы чрезъ уступку не былъ подвергаемъ колебанію самый догматъ и чрезъ снисходительность къ еретикамъ не получала поощренія самая ересь“. Между примѣрами того, какъ догматъ можетъ быть per accidens связанъ съ дисциплиною,—вслѣдствіе чего измѣненіе дисциплины становится невозможнымъ и недопустимымъ,—галликанскій писатель указываетъ на отверженіе крещенія дѣтей социніанами потому, что они учили, будто крещеніе дѣтей не имѣетъ другаго дѣйствія (слѣдоват. другой цѣли совершенія), кромѣ возбужденія вѣры въ крещаемомъ. Стало быть отмѣнить обычай крещенія дѣтей значило бы признать истинность ученія социніанъ. Но почему же должна быть

---

[53]) Ibid. t. VI, p. 237. Это разужденіе Перрономъ примѣняется ко всей области дисциплины, составляя характеристическую черту его богословствованія вообще. Перроне возвышаетъ власть церковной іерархіи на столько, что христіанскіе народы въ его глазахъ являются буквально „подданными“ церкви, которымъ она, „какъ руководительница данная имъ Богомъ, не обязывается давать отчетъ въ томъ, почему она въ своихъ опредѣленіяхъ слѣдуетъ тѣмъ или другимъ основаніямъ“; ibid. p. 249.

принята такая формула, что церковь *или совсѣмъ* не отступаетъ отъ принятой дисциплины, если она per accidens связана съ догматомъ, или „весьма трудно"? Въ отвѣтъ на это галликанскій писатель говоритъ: „можетъ быть измѣняема дисциплина даже и этого рода, но въ томъ случаѣ, когда по крайней мѣрѣ часть изъ тѣхъ, кои отвергали принятую дисциплину, отказывается отъ своихъ заблужденій, и когда отсюда, т. е. изъ измѣненія дисциплины, можетъ послѣдовать какая-нибудь новая и значительная выгода для религіи" [54]). Къ сказанному должно прибавить относительно неизмѣнной дисциплины слѣдующее: не нужно упускать изъ виду важнаго различія между тѣмъ, что̀ можно назвать неупотребленіемъ однажды данной въ качествѣ неизмѣнной дисциплины, и тѣмъ, что̀ есть дѣйствительное измѣненіе дисциплины. Когда дисциплина получила авторитетъ неизмѣнной, то отсутствіе постояннаго употребленія ея не свидѣтельствуетъ еще о томъ, что церковь измѣнила порядокъ, предназначенный быть неизмѣннымъ: объ этомъ послѣднемъ будетъ свидѣтельствовать лишь *отвер-*

---

[54]) Delort. instit. discip. gall. pp. 120. 371. Близкій къ галликанскому взглядъ на причину того, почему вопросъ объ иконопочитаніи, хотя онъ самъ по себѣ есть вопросъ дисциплины, однако теперь уже не можетъ идти въ сравненіе съ многими другими вопросами въ отношеніи къ измѣняемости,—высказанъ также у В. С. Соловьева. „До восьмаго вѣка, разсуждаетъ онъ, иконопочитаніе не было связано ни съ какимъ обязательнымъ догматомъ, а существовало какъ свободный обычай и притомъ не повсемѣстно". Если такъ, то казалось бы, что окончательное рѣшеніе иконоборческихъ смутъ должно бы привести къ формулѣ только *невоспрещенія* почитать, а *не повелѣнія* почитать иконы. „Но когда на VII-омъ вселенскомъ соборѣ было выяснено, что православные стояли не за благочестивый обычай только, а за скрывающуюся въ этомъ обычаѣ религіозную истину: тогда только соборъ опредѣлилъ и установилъ иконопочитаніе какъ догматъ вѣры, неоспоримый для православныхъ. (Мы уже пространнѣе говорили о томъ, почему, по нашему мнѣнію, должно предпочитать здѣсь термину: „догматъ вѣры"—терминъ: „догматическій канонъ"). Представляющаяся же въ утвержденіи *неизмѣнности* иконопочитанія новость, или переходъ отъ свободы къ закрѣпленію обычая, имѣетъ послѣднее основаніе по мысли г. Соловьева въ томъ, что здѣсь „отцы VII го вселенскаго собора являются властными проводниками одного изъ тѣхъ поступленій или восхожденій, о которыхъ говоритъ Григорій Богословъ"; иначе—если это есть *умноженіе* дисциплины, то въ то же время и усовершеніе ея. „Исторія и будущность теократіи". Загребъ, 1887 г., т. I, 53. 56.

женіе дисциплины и замѣна ея новой, съ прежней несогласной. Когда извѣстный Хомяковъ говорилъ: „можешь спастись и безъ иконы, но быть безъ иконы не полезно для тебя“; то очевидно это положеніе должно получить слѣдующее важное дополненіе: „но не можешь ни воспретить другому имѣть икону, ни утверждать, что икона есть дѣло суевѣрія, нечестія или невѣжества“. И церковь только въ такомъ случаѣ могла бы быть признана отмѣнившей неизмѣнную дисциплину иконопочитанія, если бы можно представить себѣ ее сдѣлавшей постановленіе въ смыслѣ указанномъ,—чего, конечно, никогда не будетъ, какъ и не было. Если же, представимъ себѣ, церковь признала бы возможность спасенія и дѣйствительность спасенія христіанъ, которые, по какимъ-либо причинамъ и условіямъ, никогда и не видѣли иконныхъ изображеній: то это не значило бы, что церковь объявила отмѣненіе иконопочитанія. Если для показанія этого различія между отмѣненіемъ дисциплины и ея бездѣйствіемъ взять примѣръ изъ другой области, то можно остановиться на слѣдующемъ. Въ дисциплинѣ древнихъ манихеевъ было запрещеніе подавать милостыню, потому что, утверждали они, подавать милостыню матеріальную значитъ поблажать дурному началу—матеріи тѣла человѣческаго. Но очевидно, что не всякій, даже и преднамѣренно не подающій милостыни, будетъ послѣдователемъ манихейства: основанія этого—понятны. Съ другой стороны, если бы церковь издала канонъ, которымъ объявила бы подаваніе милостыни дѣломъ безусловно спасительнымъ; то равнымъ образомъ не всякій не подававшій милостыни просимой будетъ отрицателемъ канона, а лишь только тотъ, кто будетъ доказывать, что опредѣленіе церкви есть заблужденіе, или основано на воззрѣніи ложномъ и т. п. Подобное опредѣленіе о безусловной спасительности милостыни было бы канономъ дисциплины неизмѣняемой, отъ котораго церковь никогда по существу отступить не можетъ; а отступленіемъ было бы лишь только уничтоженіе милостынедательства вслѣдствіе *отрицанія* спасительности матеріальной помощи ближнему, но не фактическое неупотребленіе милостыни по какимъ-либо историческимъ условіямъ, равно какъ и не измѣненіе той формы ~~не~~исполненія канона, какая принята была въ эпоху изданія

канона. Аналогичный примѣръ, наконецъ, можно видѣть и въ сравненіи безбрачія ради высшихъ цѣлей и манихейскаго гнушенія бракомъ по презрѣнію къ плоти. Примѣры дисциплины, измѣненіе которой, наоборотъ, не можетъ имѣть какого-либо значенія съ точки зрѣнія согласія или несогласія съ истинами Откровенія, чрезвычайно многочисленны. Въ исторіи церковнаго права можно наблюдать, какъ такого рода дисциплинарныя постановленія, не взирая на то, что они прошли всѣ стадіи существованія, начиная отъ простаго благочестиваго обычая до закрѣпленія обычая вселенскими соборами, въ концѣ концовъ совершенно забываются, и именно оттого забываются, что они не связаны съ существенной стороной вѣроученія, и нарушеніе ихъ какъ бы не замѣтно. Припомнимъ опять непреклоненіе колѣнъ въ день Господень и во дни Пятидесятницы (1 вселен, собор. пр. 20), что̀ во времена Тертулліана дѣлалось, по его выраженію, лишь *по обычаю* предшественниковъ (de orat. 17), съ тѣмъ еще разнообразіемъ, что иные думали будто и вообще „не надобно становиться на колѣни во время молитвы“. Въ настоящее же время никто, конечно, не считаетъ важнымъ нарушеніемъ дисциплины отступленіе отъ яснаго правила вселенскаго собора, такъ что правило собора скорѣе нужно признать практически совсѣмъ *отмѣненнымъ*, чѣмъ только *измѣненнымъ*, хотя къ опредѣленію I вселенскаго собора нужно прибавить еще и напоминаніе Трулльскаго собора (пр. 90), по крайней мѣрѣ относительно дня воскреснаго. Неизмѣнная дисциплина, будучи неизмѣнна въ главномъ, однакоже не исключаетъ возможности возникновенія разнообразія при осуществленіи ея во всѣхъ подробностяхъ. Такъ въ иконопочитаніи возникаетъ вопросъ о способахъ выраженія почитанія иконъ (поклоненіе, лобызаніе, возженіе свѣчъ предъ иконами и проч.);—вопросъ объ изображеніяхъ, изваяніемъ доставляемыхъ, и мног. друг. Извѣстно, напримѣръ, что латинская церковь употребляетъ безразлично какъ живописныя изображенія, такъ и изваянія; православня же церковь, по мысли митрополита Филарета, *только терпитъ* статуи въ церквахъ, и должно прибавить—едвали не какъ украшеніе только, но не какъ предметы почитанія. Точно также и тотъ элементъ неизмѣнной дисциплины, который

составляется изъ прямыхъ указаній находимыхъ въ Писаніи, требуетъ разграниченія въ отношеніи къ силѣ обязательности. Есть указанія, имѣющія значеніе только свидѣтельства объ историческомъ фактѣ, и есть дѣйствительныя указанія на дисциплинарныя нормы; а въ указаніяхъ втораго рода должны быть различаемы — указанія обусловливаемыя состояніемъ первобытной церкви, и потому могущія служить въ качествѣ только аналогіи, и указанія долженствующія быть принятыми какъ нормы. Иное дѣло, напримѣръ, повелѣніе о томъ, чтобы епископъ былъ трезвенъ, цѣломудренъ, и иное—чтобы онъ былъ единыя жены мужъ. Первое повелѣніе непремѣнно во всякомъ смыслѣ; второе непремѣнно, но не въ смыслѣ обязанности каждаго епископа быть въ брачномъ состояніи. Равнымъ образомъ и отмѣненіе дисциплины, данной въ Откровеніи, въ этомъ вопросѣ должно видѣть не въ томъ, что въ настоящее время нѣтъ ни одного епископа, находящагося въ брачномъ состояніи; но оно было бы въ томъ, если бы брачное состояніе было объявлено не достойнымъ для епископа состояніемъ, не совмѣстимымъ съ епископствомъ по существу, оскверняющимъ благодать хиротоніи, а не просто неудобнымъ по настоящему состоянію вещей, безъ отрицанія того, что въ иныя времена это неудобство не будетъ существовать, а потому не будетъ признаваться тогда и законнымъ препятствіемъ къ епископату, какъ это не признавалось ранѣе [55]). Однако же къ области неизмѣнной дисциплины должны быть относимы не исключительно тѣ каноны, которые связаны съ истинами теоретическими, или правой вѣрой, непосредственно основаны на этихъ истинахъ, служатъ къ ихъ охраненію и т. д. Сюда же, къ части неизмѣнной въ дисциплинѣ, должны быть причисляемы и тѣ каноны, которые состоятъ въ прямомъ соотношеніи съ практическими истинами, данными въ Откровеніи,

---

55) Современное безбрачіе епископовъ есть обычай. „По общимъ юридическимъ законамъ, при отсутствіи писаннаго закона, обычай имѣетъ силу правила“—говорилъ преосв. Іоаннъ Соколовъ. Но какого правила непремѣняемаго, или равнаго съ другими правилами измѣняемой дисциплины—въ отвѣтъ на это нужно припомнить слова Златоуста, приведенныя выше относительно того, что̀ мы въ правѣ требовать отъ епископа и что̀—не въ правѣ.

или выражаютъ собою эти истины. Подобно тому, какъ истины теоретическія нерѣдко въ теченіи исторіи были предметомъ неправильнаго пониманія или искаженія: такъ точно и истины практическія, неоспоримыя и неоспаривающіяся въ выраженіи, данномъ имъ въ Откровеніи, бываютъ оспариваемы въ приложеніяхъ, которыя онѣ должны бываютъ имѣть въ жизни (ср. напримѣръ убійство и всякое причиненіе вреда человѣку какъ предметъ запрещеній Откровенія и убійство на войнѣ; ложь и обманъ въ обычныхъ жизненныхъ отношеніяхъ и pia fraus при обращеніи къ вѣрѣ, гоненіе за оставленіе истинной вѣры и т. п. примѣненія обмана и насилія). Церковь обладаетъ непогрѣшимостію не только въ опредѣленіяхъ относительно вѣры, но и въ области практической; въ послѣдней—въ томъ смыслѣ, что она не можетъ дать что-либо противное понятіямъ морали Откровенія, какъ не можетъ и охранять своей дисциплиной что-либо такое, что противно таковой морали. Церковь, какъ формулировалъ Августинъ, „не одобряетъ (non approbat), не установляетъ и не совершаетъ ничего такого, что идетъ *противъ вѣры* или противъ *доброй жизни*“, *а не противъ одной только вѣры*. Отсюда къ составу неизмѣнной дисциплины должны быть причисляемы и многіе изъ такихъ каноновъ, которые, повидимому, не имѣютъ никакой связи съ основами церкви. Таковы каноны противъ отрицающихъ бракъ, какъ и каноны осуждающіе тѣхъ, кои думаютъ будто не дѣйствительно совершеніе Евхаристіи женатымъ священникомъ. Въ существѣ дѣла такіе каноны суть непремѣнные: ибо они хотя и не имѣютъ отношенія къ истинамъ вѣры, но они исправляютъ искаженное пониманіе нравственно — практической истины, данной въ самомъ Откровеніи; и потому церковь не допускаетъ измѣненія дисциплины, охраняемой этими канонами, дабы идея святости брака, совершеннаго достоинства брачныхъ священниковъ и т. п.—не была замѣнена дисциплиной эту идею ослабляющей или же поощряющей идеи противоположнаго характера. Сюда, къ этой дисциплинѣ, которую мы сейчасъ назвали ослабляющей идеей Откровенія о данномъ вопросѣ, можно относить, напримѣръ, обязательное безбрачіе священниковъ, какъ дисциплину поддерживающую идею несовмѣстимости брачнаго состоянія съ высо-

той служенія пастырскаго и въ дальнѣйшихъ своихъ выводахъ искажающую коренныя воззрѣнія церкви на важные вопросы нравственной жизни. Канонъ Гангрскаго собора, воспрещающій дѣтямъ „подъ предлогомъ благочестія оставлять своихъ родителей и не воздавать подобающей имъ чести“, также очевидно есть канонъ неприкосновенной дисциплины: ибо онъ охраняетъ нравственную заповѣдь, данную въ Откровеніи [56]). Но если въ дисциплинѣ существуетъ такая сторона, которая никогда, ни при какихъ условіяхъ не можетъ быть измѣняема, то теперь слѣдуетъ вопросъ: *что же и при какихъ условіяхъ въ дисциплинѣ можетъ быть измѣнено?*

Поставляя себѣ этотъ вопросъ, мы однако должны оговориться, что при рѣшеніи его будемъ изъявлять притязаніе не на то, чтобы указать идеальную схему церковной дисциплины, или то какъ *должна* быть эта дисциплина, а лишь попытаемся установить тѣ правдоподобнѣйшіе выводы, къ которымъ, по нашему мнѣнію, должно вести историческое наблюденіе надъ ходомъ церковной дисциплины. Иначе сказать, какая-нибудь теорія здѣсь можетъ быть и будетъ только исторической теоріей.—Прежде всего должно замѣтить, что въ древности,—когда установленія дисциплинарныя подвергались, относительно говоря, большему колебанію, чѣмъ теперь,—весьма не одобрялось однако измѣненіе дисциплины ничѣмъ не вызываемое, ни на чемъ не обоснованное. Блаж. Августинъ, напримѣръ, считалъ „нестерпимѣйшимъ неблагоразуміемъ“ (insolentissima insonia) оспаривать то, что соблюдаетъ вся церковь“; отсюда вытекало и уваженіе къ тому принципу, который въ древности выра-

---

[56]) Прав. 16. Наша Книга правилъ, передающая подлинныя выраженія канона: *προτιμωμένης δηλόνοτι παρ ἀυτοῖς τῆς θεοσεβείας* такимъ образомъ, что какъ будто бы канонъ указуетъ случай, когда вѣрные и освобождаются отъ почитанія родителей („впрочемъ, правовѣріе да будетъ ими, дѣтьми, соблюдаемо предпочтительно“), явно дѣлаетъ переводъ неточный. О семъ см. Hefele, Conciliengeschich. B. I, S. 916. Граціанъ (Migne t. 187, p. 164—5) приведенное греческое выраженіе переводитъ: quod scilicet divinitus cultus apud ipsos omnibus rebus praeteratur—и этимъ показываетъ, что выраженіе это составляетъ мысль собственно евстаѳіанъ,—именно тотъ самый „предлогъ благочестія“, которымъ они оправдывались въ нарушеніи заповѣди о почитаніи родителей.

жался: „установленія предковъ“ (Августинъ): „отъ отцевъ пріяли“ (Василій Вел.) и т. п. Но тѣмъ не менѣе въ древнихъ дисциплинарныхъ правилахъ совершенно явственно различимы: элементъ обще-церковный и элементъ *частный*. Въ свою очередь въ этомъ послѣднемъ можетъ быть различаемъ элементъ помѣстный, обусловливаемый только не повторяющимися обстоятельствами мѣста, и—элементъ случайный. Соотвѣтственно этому можетъ быть различаема и такъ называемая каноническая важность древнихъ церковныхъ правилъ: въ ряду правилъ каждаго, даже вселенскаго, собора можно замѣчать а) правила именно этого условнаго характера,—правила, которыя поэтому имѣютъ значеніе скорѣе какъ историческіе факты, чѣмъ какъ законы вселенской церкви, и б) правила дѣйствительнаго законодательнаго значенія [57]). Существованіе въ принятомъ канонѣ древности, а слѣдовательно существованіе въ древности вообще, таковыхъ мѣстныхъ и условныхъ правилъ, какъ мы упоминали, признается и въ нашей Книгѣ правилъ. Но дѣло въ томъ, что таковыхъ (мѣстныхъ и условныхъ) должно будетъ при-

---

[57]) Извѣстный о. Владиміръ Гетте разсуждаетъ: есть „существенное различіе между тѣми канонами (древности), которые возлагаютъ обязательства всеобщія и постоянныя, и тѣми, которые заключаютъ въ себѣ постановленія *лишь мѣстныя и переходныя*. Эти послѣднія необязательны для всѣхъ церквей. Первые, напротивъ, должны имѣть приложеніе повсемѣстно, и служить основаніемъ для частныхъ узаконеній, которыя епископы *(всѣхъ временъ и мѣстъ)* имѣютъ право установлять“. *(Вѣра и Разумъ*, 1887 г. № 19). Это мнѣніе, что многіе каноны древности — несомнѣнно условны, оправдывается самой древностію; но условность эта все-таки видима лишь путемъ сопоставленія однихъ каноновъ съ другими и при помощи ихъ чисто исторической интерпретаціи. Къ сожалѣнію, до настоящаго времени не сдѣлано путемъ оффиціальнымъ того вывода, который дѣлается упомянутымъ, поистинѣ православнымъ богословомъ, именно, что *мѣстные каноны* древнихъ церквей не обязательны для всѣхъ церквей послѣдующихъ временъ;—не обязательны конечно, если обязательность разумѣть какъ употреблено по буквѣ,—какъ это большею частію и понимается,—а не усвоеніе каноновъ этихъ какъ указующихъ только, чрезъ свою условную букву, на общія нормы, или такъ сказать дисциплинарные принципы и идеалы древней церкви. Въ обязательности же, понимаемой въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, едва ли когда кто сомнѣвался, какъ едва ли можно сомнѣваться и въ томъ, что изъ всякаго древняго мѣстнаго правила можно вывести какое-либо общее положеніе.

знать гораздо болѣе, чѣмъ сколько ихъ здѣсь отмѣчено, и слѣдовательно область измѣняемаго въ дисциплинѣ возможно будетъ признать болѣе обширною, чѣмъ сколько это у насъ обычно намѣчается. Къ сему прибавимъ, что должно быть признаваемо и существованіе въ древней церкви *исключительныхъ* правилъ, которыя поэтому на современномъ языкѣ должны бы назваться административными распоряженіями въ отличіе отъ канона какъ нормы постоянной. Такъ митр. Филаретъ признаетъ исключительный характеръ за 6 сардикійскимъ правиломъ, между прочимъ запрещающимъ ставить епископа въ малый городъ, а также за нѣкоторыми брачными правилами древности [58]). Вопросъ объ измѣняемости правилъ послѣдняго рода стоитъ выше всякаго сомнѣнія, такъ какъ условность подобныхъ правилъ совершенно очевидна. Ибо что такое, въ самомъ дѣлѣ, будетъ напримѣръ малый городъ древности—рѣшить это точно въ цѣляхъ руководствованія для позднѣйшихъ временъ будетъ затруднительно. Образцы того, какъ бываетъ очевиденъ мѣстный и временный элементъ въ древнихъ правилахъ, можно видѣть въ слѣдующемъ. Существовали правила запрещавшія совершать крещеніе въ иные дни, кромѣ такъ называемыхъ крещальныхъ сроковъ, т. е. Пасхи, Пятидесятницы. Лаодикійское правило 45-е даетъ указаніе такого рода: „по двухъ седьмицахъ четыредесятницы не должно принимать ко крещенію“, а 46 опредѣляетъ, что въ пятый день седьмицы ищущіе крещенія должны о своихъ познаніяхъ въ вѣрѣ давать отвѣтъ епископу. Забудемъ на время условія крещенія въ древности, и мы можемъ принять первое правило такъ, какъ будто бы остальные дни недѣли четыредесятницы есть время, запрещенное для совершенія крещенія; между тѣмъ правило указуетъ такой срокъ лишь въ предостереженіе отъ легкомысленныхъ обращеній къ вѣрѣ людей, не научныхъ въ ней. Исполняется ли теперь это правило, а если не исполняется: то неисполненіе его есть ли свидѣтельство о разрушеніи древней дисциплины? Очевидно, что правило даже не можетъ исполняться, ибо прозелиты, если таковые окажутся, крестятся

---

[58]) Письма къ Муравьеву, стр. 643.

во всякій срокъ. Второе правило могло быть осуществляемо только при прежнемъ порядкѣ, когда распорядителемъ крещенія былъ исключительно епископъ; а подробность относительно пятаго дня недѣли есть подробность чисто археологическая, допускающая различныя толкованія, ни съ чѣмъ дѣйствительно относящимся къ дисциплинѣ не связанная; и руководственный изъ этого правила выводъ, возможный теперь, будетъ лишь тотъ, что должна быть увѣренность въ знаніи вѣры прозелитомъ. И этотъ выводъ не будетъ выводомъ разрушительнымъ по отношенію къ правилу древнему: ибо несомнѣнно, что такова именно была цѣль правила. Но затѣмъ не все ли равно будетъ, если удостовѣреніе въ этомъ произойдетъ не чрезъ опросъ прозелита въ пятый день недѣли, а какъ-нибудь иначе? О 15 правилѣ Лаодикійскаго собора мы упоминали, и въ пониманіи его какъ вызваннаго нѣкоторыми условіями только лаодикійской церкви и лишь этимъ условіямъ удовлетворявшаго, должно будетъ скорѣе согласиться съ археологами, чѣмъ съ толкованіями древнихъ греческихъ канонистовъ; и оно eo ipso уже теряло значеніе, какъ скоро перешло за предѣлы древней лаодикійской церкви. Какъ однако легко неизмѣнное и существенное въ канонахъ смѣшивается съ условнымъ, примѣръ этого можно было видѣть въ недавней попыткѣ обратить это лаодикійское правило въ правило всеобщее, для ограниченія вводимаго у насъ общаго пѣнія. Бываетъ, впрочемъ и наоборотъ: безусловное правило древности въ послѣдствіи иногда обращается въ условное, какъ это должно замѣтить о томъ изъ гангрскихъ правилъ, которое заповѣдуетъ неоставленіе родителей подъ предлогомъ благочестія: извѣстно, что по духу послѣдующихъ установленій обѣщаніе отреченія отъ семейныхъ связей, и слѣдовательно родительскихъ, не почиталось противнымъ христіанской дисциплинѣ, если уже при вступленіи въ монашескую общину заявленіе объ этомъ отреченіи подразумѣвалось или явственно выражалось. Каноны, подобные указаннымъ изъ лаодикійскихъ, никогда не были отмѣнены изданіемъ церковнаго узаконенія; но это было бы даже излишне.— Мѣстный характеръ въ иныхъ правилахъ бываетъ чрезвычайно ясенъ, и вопреки всякой теоріи обязательности древняго канона, иныя правила уже издавна tacito consensu мѣст-

ными и признаны. Какой смыслъ, кромѣ историческаго, могутъ имѣть каноны лаодикійскіе же — о томъ, что „подобаетъ въ субботу читать и Евангеліе съ другими Писаніями“ (пр. 16)? А также и правила 17—19, касающіяся порядка въ богослуженіи, теперь уже измѣненнаго, ибо теперь оглашенныхъ нѣтъ, кающіеся не составляютъ класса особаго отъ вѣрныхъ и т. д.? И какое современное литургическое дѣйствіе могло бы быть признано нарушеніемъ одного изъ помянутыхъ правилъ, запрещающаго „псалмы совокуплять непрерывно“, и рекомендующаго прерывать ихъ чтеніями, когда теперь псалмы и чтенія уже не составляютъ между собой замѣтнаго различія? — Отмѣненія нѣкоторыхъ правилъ древней богослужебной дисциплины иногда должны бы казаться чрезвычайно удивительными, если бы можно было отвергать свойство условности, присущее вообще многимъ сторонамъ древней дисциплины, — условности съ перваго взгляда не всегда замѣтной. Такъ, апостольское 9-е правило повелѣваетъ отлучать отъ общенія церковнаго всѣхъ, „не пребывающихъ на молитвѣ и святомъ причащеніи до конца“. Но извѣстно, что въ нашихъ монастыряхъ лица, находящіяся въ работныхъ должностяхъ, требующихъ срочнаго труда, слушаютъ утреню только до каѳизмъ: составляетъ ли это нарушеніе правила? Антіохійское 2-е запрещаетъ уклоненіе отъ молитвы „вмѣстѣ (ἅμα) съ народомъ“; слѣдовательно, правило это можетъ считаться запрещающимъ всякую сепартную молитву, каковая однако считается позволительной теперь въ нѣкоторыхъ родахъ отшельнической жизни. Временность указанныхъ правилъ состоитъ въ томъ, что тогда это отклоненіе отъ молитвы вмѣстѣ съ народомъ составляло безпорядокъ, неприличіе, причемъ—очень возможно, что апостольское правило имѣло въ виду исключительно день воскресный, какъ безусловно для всѣхъ обязательный день молитвы. Нѣкоторыя церкви въ древности позволяли себѣ, повидимому, такія отступленія отъ ясно выраженныхъ каноническихъ положеній, что эти отступленія будутъ положительно не объяснимы съ той точки зрѣнія, съ какой неизмѣнность каноновъ стала пониматься въ послѣдствіи. Такова напримѣръ практика александрійской церкви послѣ перваго вселенскаго собора: какъ извѣстно въ Александріи пресвитеры лишены были права проповѣди

вопреки ясному смыслу 58 апостольскаго правила. Таковы же два правила Карѳагенскаго собора 390 года: одно изъ нихъ воспрещаетъ пресвитеру не только совершеніе мѵра, но и освященіе дѣвъ, и открытое примиреніе кающихся съ церковью (по Книг. прав. 6). Другое узаконяетъ: находящагося въ опасности болѣзни и просящаго о примиреніи себя со святымъ алтаремъ въ то время, когда епископъ отсутствуетъ,—не примирять пресвитеру безъ разрѣшенія епископа (прав. 7). Ясное дѣло, что эти правила, вызванныя быть можетъ, особенными условіями карѳагенской церкви, не могли уже держаться и не держались въ тѣ времена, когда стали образовываться церкви безъ постояннаго личнаго присутствія епископа, съ однимъ пресвитеромъ: правило, говоря о примиреніи находящихся въ смертной опасности, очевидно, предполагаетъ возможность скораго сношенія съ епископомъ. Лежала ли въ основѣ правила мысль о такомъ порядкѣ, какъ о всеобщеобязательномъ? А второе правило Трулльскаго собора, „утверждая“—какъ обычно выражаются—такое правило, отрицало-ли возможность иного порядка—даже обратнаго 6 правилу карѳагенскому? Между тѣмъ этотъ, обратный карѳагенскому, порядокъ почти одновременно существовалъ въ Константинополѣ и явственно проявлялся въ должности пресвитера духовника, который, конечно, и совершалъ примиреніе кающагося. Въ настоящее же время порядокъ 6—7 карѳагенскихъ правилъ, разумѣется, абсолютно не исполнимъ по причинѣ совершеннаго измѣненія понятія о парикіи, какъ объ относительно полноправной части вселенской церкви съ епископомъ во главѣ: таковой относительно полноправной частью теперь стала не парикія, гдѣ распорядитель дисциплины есть пресвитеръ, какъ предстоятель, а епархія. И въ то же время должно прибавить, что въ настоящее время, наряду съ древнимъ порядкомъ обоихъ видовъ, существуетъ третій порядокъ, съ первыми имѣющій мало общаго. Такъ въ окрестностяхъ Аѳона поселяне исповѣдуются, и слѣдоват. получаютъ примиреніе, не у приходскихъ священниковъ, а ходятъ на Аѳонъ къ монахамъ, такъ какъ священники почитаются не имѣющими права исповѣди. Отъ этого большинство народа исповѣдуется очень рѣдко, а инымъ и во всю жизнь не удается исполнить долгъ исповѣди: это тѣмъ, которымъ нѣтъ воз-

можности быть на Аѳонѣ. Другіе примѣры временныхъ каноническихъ опредѣленій. Извѣстно, что отцы VII всел. собора запретили подъ страхомъ анаѳемы всякое *участіе* свѣтской власти въ назначеніи епископовъ на тѣ или другія каѳедры. Является вопросъ: „ужели и это опредѣленіе имѣетъ обязательную силу для всѣхъ временъ и мѣстъ, и всѣ нарушители его подлежатъ анаѳемѣ“? [59]). Дать на это

---

[59]) Соловьевъ, „Исторія и будущность теократіи“, I. 18. Существуетъ однако мнѣніе, которое сводится къ тому, что дисциплинарныя опредѣленія вселенскихъ соборовъ, даже такія, кои не связаны съ догматомъ и истинами Откровенія въ отношеніи къ силѣ ихъ обязательности, должны быть оцѣниваемы не по ихъ предмету или содержанію и не по тѣмъ историческимъ обстоятельствомъ, которыя ихъ въ свое время вызвали, а исключительно съ точки зрѣнія преимущественной важности вселенскаго собора предъ всякимъ помѣстнымъ, вслѣдствіе чего повидимому никакъ не можетъ возникать и поставленный вопросъ; иначе—не можетъ быть сомнѣнія въ томъ,относительно или безотносительно должно быть принимаемо указанное рѣшеніе VII-го вселенскаго собора по вопросу объ участіи свѣтской власти.—Такъ преосвящ. Сильвестръ „значеніе вселенскихъ соборовъ въ церкви по управленію дѣлами церковнаго благочинія“ опредѣляетъ такимъ образомъ: „рѣшенія ихъ имѣли значеніе законоположеній не предполагающихъ уже какого-либо новаго перерѣшенія ихъ“, въ примѣръ чего приводится рѣшеніе I-го вселенскаго собора по вопросу о празднованіи Пасхи (см. Труды Кіев. Дух. Академіи, 1887 г., Октябрь, стр. 173—176). Отсюда, разумѣется, слѣдуетъ, что въ области дисциплины все, что составляетъ явное отступленіе отъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ, существуетъ только какъ злоупотребленіе, но не по праву на существованіе. — Но, по нашему мнѣнію, и въ дисциплинарныхъ опредѣленіяхъ даже вселенскихъ соборовъ нужно различать также общій элементъ отъ мѣстнаго, или различать опредѣленіе касательно вопроса относящагося ко всей христіанской церкви, отъ вопроса для извѣстнаго случая и мѣста; и это тѣмъ болѣе нужно, что на свою собственно дисциплинарную дѣятельность въ тѣхъ, по крайней мѣрѣ, предметахъ ея, которые не были связаны съ догматами, и сами вселенскіе соборы обыкновенно смотрѣли какъ на дѣятельность дополнительную къ догматической, о чемъ была рѣчь въ первой главѣ. Вселенскіе соборы, очевидно, совмѣщали въ себѣ дѣятельность двухъ родовъ: дѣятельность собора чисто *помѣстнаго* (напримѣръ, собора Константинополя, Никеи и всѣхъ тѣхъ мѣстъ, епископы которыхъ собирались на соборъ, словомъ—какъ это было въ эпоху до—вселенскихъ соборовъ, когда каждый соборъ былъ мѣстнымъ, а постановленія его—постановленіемъ обязательнымъ лишь для участвовавшихъ въ немъ) и собора *вселенскаго* въ принятомъ смыслѣ слова; и потому всякій вселенскій соборъ рѣшалъ иные вопросы въ качествѣ перваго, а иные и въ качествѣ втораго. Такъ

отвѣтъ утвердительный значило бы признать незаконной іерархію всѣхъ почти православныхъ церквей и потому признать ихъ лишенными благодати священства. Но принятіе этого соборнаго опредѣленія не создаетъ никакихъ затрудненій, ни теоретическихъ, ни практическихъ, если никогда не упускать изъ виду того обстоятельства, что это опредѣленіе очевидно относится къ категоріи временныхъ, которыя имѣютъ значеніе только при тѣхъ же исключительныхъ обстоятельствахъ, которыя имѣли мѣсто прежде

думаемъ на томъ основаніи, что о нѣкоторыхъ вопросахъ, рѣшавшихся на вселенскихъ соборахъ, трудно было бы сказать, почему ихъ не могъ бы рѣшить и всякій помѣстный соборъ, если бы они сдѣлались предметомъ его обсужденія; а если иные вопросы и рѣшались на вселенскихъ соборахъ, то потому только, что представляли собой одинаковый интересъ для многихъ мѣстностей. Ужели, напримѣръ, помѣстный соборъ не могъ бы постановить такого правила въ отношеніи къ благоприличію пастырской жизни, какъ запрещеніе клирикамъ взиманія лихвы и роста? Дѣйствительно, такое правило дѣлали вселенскіе соборы I, 17, VI,—10; но дѣлали и помѣстные (Карѳагенскій и Лаодикійскій) и даже отдѣльные епископы. Правда, постановленіе на вселенскихъ соборахъ въ подобныхъ случаяхъ обыкновеннѣе всего разсматривается какъ *утвержденіе* правила, сдѣланнаго на помѣстномъ соборѣ, такъ что до этого утвержденія правило казалось какъ будто бы не твердымъ. Но смотрѣть на дѣло такъ — едва ли справедливо: во-первыхъ, Лаодикійскій и Карѳагенскій соборы были уже позднѣе I-го вселенскаго собора, слѣдоват. никакого утвержденія здѣсь уже не было, и ранѣе подобное I, 17 правило встрѣчается уже въ апостольскихъ Постановленіяхъ и Прав. апост. 44; а во-вторыхъ никакой вселенскій соборъ даже не могъ бы *не утвердить* такого правила, или поставить что-либо противное приведенному правилу относительно дисциплины клириковъ, ибо допустить противное тому, что запрещалъ уже Лаодикійскій или Карѳагенскій соборъ, значило бы поощрять нѣчто несообразное съ нравственностію по тогдашнимъ понятіямъ. Если же дѣйствительно одинаковое правило относительно этого предмета встрѣчается и на раннѣйшихъ помѣстныхъ и на позднѣйшемъ вселенскомъ (VI, 10), и слѣдовательно возбуждается одинъ и тотъ же вопросъ и тутъ и тамъ: то это потому, что сдѣлавшись вопросомъ одной мѣстности и будучи рѣшенъ какъ мѣстный, тотъ же вопросъ оказывается безпокоившимъ и многихъ другихъ пастырей, собравшихся на соборѣ вселенскомъ, и потому—онъ снова рѣшается и на этомъ послѣднемъ. Невозможность же новаго перерѣшенія этого вопроса послѣ вселенскаго собора происходила не отъ того, что этотъ вопросъ о ростовщичествѣ разсматривался на вселенскомъ соборѣ, а отъ существа дѣла, связаннаго съ основными понятіями христіанской этики.

въ Византійской имперіи; и запрещеніе должно будетъ прилагать къ участію свѣтской власти въ той самой формѣ, которая имѣлась въ виду отцами, издавшими грозное запрещеніе. Особенно наглядно каноническая условность, какъ мы отчасти упоминали, проявляется въ 29 правилѣ VI всел. собора. Отцы собора здѣсь признаютъ и а) основательность, по которой ранѣе въ другомъ мѣстѣ дѣйствовало правило съ противоположнымъ смысломъ: рѣчь идетъ о причащеніи въ Великій четвергъ людьми *ядшими*, какъ то допускалось въ Карѳагенѣ и санкціонировано прав. 48 Карѳагенскаго собора. Вселенскій соборъ допускаетъ, что Карѳагенскій соборъ, „быть можетъ по нѣкоторымъ мѣстнымъ причинамъ, полезнымъ для церкви, учинилъ такое распоряженіе“. Но въ тоже время отцы VI-го собора признаютъ и б) минованіе надобности въ сохраненіи такого правила долѣе, по отсутствію причинъ къ такому сохраненію: въ настоящее время, разсуждали отцы, „ничто не побуждаетъ оставити благоговѣйную строгость“ въ рѣшеніи вопроса, которой (строгости) не держалось раннѣйшее правило. Но вводя теперь благоговѣйную строгость, отрицаютъ ли отцы возможность возвращенія къ полезной снисходительности? Если судить по аналогіямъ, то должно сказать — нѣтъ: ибо мы знаемъ, что строгость того же собора относительно другаго вопроса (совершенія въ Великій постъ исключительно литургіи преждеосвященныхъ) понимается какъ не исключающая, при уважительныхъ обстоятельствахъ, и полезной снисходительности (Филаретъ); и если въ дѣйствительности, быть можетъ, никогда не окажется мѣста для приложенія этой снисходительности: то только потому, что не можетъ оказаться надобности въ ней, то есть надобности въ яденіи предъ литургіей Великаго четверга. Подобные случаи *поправленія* предшествующей дисциплины уже сами по себѣ доказываютъ, что предшествовавшая дисциплина разсматривалась какъ во многомъ условная, не взирая на всю авторитетность, освящавшую эту предшествовавшую дисциплину: иначе, какъ бы напримѣръ возможна явная поправка VI-мъ вселен. соборомъ (прав. 12) правила почитаемаго апостольскимъ (прав. 5) и притомъ поправка по такимъ соображеніямъ, которыя могутъ казаться соображеніями уничтожающими достоинство правила апо-

стольскаго? Ибо, не будемъ упускать изъ виду, что поправленіе соборомъ дѣлается въ попеченіи „о преспѣяніи людей на *лучшее*“,—въ заботѣ о томъ, чтобы „не допустить какого-либо нареканія на священное званіе“, какъ будто бы апостольское правило допускало нѣчто не совсѣмъ совершенное или нѣчто наводящее это нареканіе! Ясно, что соборъ понималъ дѣло такъ: при измѣнившихся условіяхъ времени совершенно основательное для своего времени опредѣленіе, заключенное въ правилѣ апостольскомъ, теперь стало, такъ сказать, не отвѣчающимъ инымъ воззрѣніямъ иного времени, ибо „изгнаніе жены“ въ эпоху происхожденія пятаго апостольскаго правила было слѣдствіемъ проявившагося тогда ложнаго взгляда на благоговѣніе,—вслѣдствіе чего и запрещеніе такого изгнанія было лишь возстановленіемъ взгляда правильнаго, долженствующаго руководить вѣрныхъ. Но на основаніи того, что совершенно удовлетворительное рѣшеніе вопроса въ правилѣ апостольскомъ сдѣлалось не достаточнымъ для эпохи Трулльскаго собора, едва ли можно будетъ утверждать, что послѣднее перерѣшеніе, т. е. Трулльскаго собора, уже принципіально будетъ исключать возможность новаго возвращенія къ идеѣ пятаго апостольскаго правила. Ибо иначе оказалось бы, будто церковь когда-нибудь раздѣляетъ ту неправильную точку зрѣнія на бракъ, которая вызвала 5-е апостольское правило, или что порядокъ древній (брачное состояніе епископовъ) былъ какимъ то порядкомъ ошибочнымъ, если не прямо ложнымъ и погибельнымъ; что истинныя свойства лицъ епископскаго сана какъ будто были не поняты древней церковію; и что ея пониманіе, допускавшее возможность такого порядка, было противно тѣмъ основнымъ требованіямъ отъ лицъ епископскаго сана, которыя ясно выражены въ Писаніи, больше которыхъ однако, напомнимъ опять мысль Златоуста, въ смыслѣ всеобще обязательныхъ нормъ, никто не въ правѣ требовать отъ епископа (противное—означало бы какъ бы поправку самого Писанія): словомъ—въ такомъ случаѣ, если бы съ появленіемъ 12-го правила трулльскаго считать этотъ вопросъ ни при какихъ условіяхъ снова уже не перерѣшаемымъ и вообще не подлежащимъ пересмотру, потребовалось бы признать множество такихъ положеній, которыя будутъ не согласны съ

неизмѣнными, дѣйствительно, началами жизни церкви. Если же, повидимому, сами отцы собора признали порядокъ прежній несовершеннымъ не относительно къ потребностямъ ихъ времени, а несовершеннымъ безусловно: говорили, что новый порядокъ установляется „въ попеченіи о спасеніи“, въ заботѣ „о преспѣяніи на лучшее“; то самое же 12-е правило даетъ указаніе на то, какъ должно понимать это лучшее: какъ лучшее относительно ко времени, или лучшее безотносительно; оно заявляетъ, что дѣлаетъ нѣчто новое, однако же „не къ отложенію или превращенію апостольскаго законоположенія“, и слѣдовательно старый порядокъ не признается худшимъ безотносительно. Но какимъ образомъ однако установленіе какого-либо порядка, совершенно несогласнаго съ прежнимъ порядкомъ, можно совмѣстить съ заявленіемъ, будто и прежнее не отлагается? Очевидно это совмѣстимо только въ томъ случаѣ, если прежнее *измѣняется*, но не *отмѣняется* безусловно и навсегда, иначе — измѣняется такъ, что признается потребность въ измѣненіи для даннаго случая, въ извѣстную эпоху времени, но безъ отрицанія возможности существованія и стараго установленія какъ не предосудительнаго. Конечно, установленіемъ новаго порядка иногда eo ipso отмѣнялись и нѣкоторыя другія правила, косвенно связанныя съ правилами прежняго порядка, какъ правила уже излишнія: напримѣръ, съ изданіемъ 12, VI отмѣнялось 44 прав. Карѳагенскаго собора (о томъ, что епископъ долженъ заботиться о своихъ дѣтяхъ). Но VI вселенскій соборъ не налагая осужденія на это послѣднее правило какъ бы на какое-нибудь правило, выражающее противное церкви заблужденіе, тѣмъ самымъ, намъ кажется, еще болѣе даетъ разумѣть, что и его 12-е правило не есть канонъ неизмѣнный, подобно опредѣленію объ иконопочитаніи!

Для сравненія можно прибавить: если бы всякое дисциплинарное опредѣленіе, получившее или самое начало или только санкціанированное на одномъ изъ соборовъ вселенскихъ, нужно было понимать такъ, что въ таковомъ, поелику оно есть опредѣленіе вселенскаго собора, не заключается никакого временнаго или мѣстнаго элемента; или иначе—если во вселенскомъ соборѣ видѣть только законодателя для всей церкви, отрицая въ немъ то, что имъ

дѣлается одновременно какъ и соборомъ помѣстнымъ (съ правами поэтому принадлежащими собору помѣстному, слѣдовательно ограниченными въ нѣкоторыхъ вопросахъ); то приходилось бы, какъ мы отчасти упоминали, на основаніи, напримѣръ, 59-го правила VI всел. соб. признавать въ настоящее время множество случаевъ крещенія недѣйствительными, потому что правило это запрещаетъ крещеніе *внѣ* храма. Самое же правило пришлось бы признать несогласнымъ даже съ требованіями Писанія, не говоря уже о древней церковной практикѣ; ибо гдѣ въ Писаніи указано, что для крещенія не всякое мѣсто, гдѣ найдется вода, годно? Или еще: VII вселен. соб. правило второе опредѣляетъ, такъ сказать, образовательный цензъ для епископа въ такой формулѣ: „непремѣнно знати псалтирь, а также и испытывать, имѣетъ ли усердіе съ размышленіемъ читати священныя правила и все Божественное Писаніе“ и т. д. Если бы какая-либо частная церковь (какъ это, напримѣръ, дѣлаетъ церковь россійская) установила бы какой-нибудь иной большій цензъ для образованія епископа: то таковая должна ли быть признаваема нарушительницею правилъ вселенскаго собора? Если не позволительно разсматривать опредѣленіе вселенскихъ соборовъ иначе какъ *законы* вселенской церкви, то, конечно, отвѣтъ долженъ быть утвердительный. Но дѣло въ томъ, что это послѣднее правило и можетъ—по нашему мнѣнію—служить типичнѣйшимъ показателемъ того, сколь много въ правилахъ вселенскихъ соборовъ заключалось на самомъ дѣлѣ рѣшеній чисто помѣстныхъ вопросовъ, и—слѣдовательно—сколь много даваемо было мѣстныхъ правилъ, не назначавшихся къ всегдашнему и неизмѣнному приложенію. Сюда же относимъ: 20-ое правило VI всел. собор., запрещающее всенародно учить епископу въ иномъ градѣ, ему не принадлежащемъ. Правило это очевидно должно допускать нѣкоторыя исключенія теперь, какъ напримѣръ: пребываніе на покоѣ, по повелѣнію власти; — не говоря уже о томъ, что форма этого соборнаго опредѣленія теперь не приложима и въ томъ отношеніи, что епископу стали „принадлежать“ не городъ, а многіе города. Правило, конечно, имѣло въ виду тогдашнія обстоятельства мѣстныя, когда случалось, что пришлецы проповѣдывали въ иномъ городѣ къ униженію учительскихъ

способностей мѣстнаго епископа, и съ цѣлію заявленія своихъ способностей и талантовъ; а это составляетъ существенную разность отъ условій, напримѣръ, современнаго намъ проповѣдничества. Вообще, не опасаясь впасть въ преувеличеніе, можно сказать: затруднительно даже и перечислить всѣ каноны съ этимъ явно временнымъ назначеніемъ, то-есть, назначеніемъ, которое заключалось въ томъ, чтобы привести въ порядокъ какое-либо явленіе созданное чисто историческими условіями или отдѣльными фактами, которые иногда явно даже и не могутъ повториться. Ясно, что всѣ подобные каноны—отмѣнены силою самыхъ вещей, какъ болѣе уже ни для чего не нужные, какъ не нуженъ становится мостъ, когда изчезла вода...

Въ отношеніи къ вопросу объ измѣняемости каноновъ важна и любопытна исторія 64-го апостольскаго правила. Оно показываетъ, что и канонъ, повидимому имѣющій совершенно безусловное назначеніе неизмѣннаго закона, однако иногда претерпѣвалъ и отчасти продолжаетъ претерпѣвать измѣненія именно потому, что въ теченіе всей исторіи для всѣхъ было ясно, что канонъ этотъ составляетъ часть дисциплины измѣняемой и назначенія безусловнаго въ дѣйствительности не имѣетъ.—Правило это запрещаетъ постъ въ день Господень и въ субботу, кромѣ единой только Великой субботы. Нынѣ, какъ извѣстно, много дней воскресныхъ и субботнихъ включены въ число дней, *не изъятыхъ* отъ поста, и допускается въ иныхъ случаяхъ только ослабленіе поста; но во всякомъ случаѣ не возможно отрицать, что теперь постъ существуетъ во многіе изъ дней воскресныхъ, въ явное, повидимому, нарушеніе указаннаго апостольскаго правила. Причиной положительнаго запрещенія апостольскимъ правиломъ поста въ эти дни, съ точнымъ указаніемъ исключенія изъ правила, были еретическіе обычаи (напримѣръ манихеевъ) поститься *именно въ эти дни*, что въ свою очередь у еретиковъ связывалось съ ихъ теоретическими заблужденіями [60]),—тогда какъ по понятіямъ православныхъ эти дни суть дни радости, а какъ выраженіе радости и понималась свобода отъ поста (ана-

[60]) Bingh. Origin. vol. IX, p. 37.

логія съ непреклоненіемъ колѣнъ)[61]. По апостольскимъ Постановленіямъ, субботу и день Господень должно почитать днями празднованія: первый — какъ день завершенія творенія, а второй—какъ день воскресенія, что̀ именно, какъ разъ наоборотъ, нѣкоторые еретики считали причиной для поста, ибо міръ почитался началомъ зла, а въ воскресеніе Господа манихеи не вѣрили. Но какъ долго апостольское правило понималось буквально безъ возможности новыхъ подразумѣваемыхъ исключеній, или безъ такого толкованія, что въ указанные дни разрѣшается собственно *строгая степень* поста, и что обязательность апостольскаго правила должно почитать ненарушенной, какъ скоро суббота и день Господень становятся днями лишь и относительнаго разрѣшенія отъ поста, а не днями полной свободы? Въ хронологическомъ порядкѣ послѣднее историческое свидѣтельство, дающее разумѣть о существованіи буквальнаго пониманія апостольскаго правила, есть 55-ое правило собора VI вселенскаго: правило это осуждаетъ римлянъ за то, что они „во святую четыредесятницу *въ субботы ея постятся* вопреки преданному церковному послѣдованію“. Правило слишкомъ явно даетъ разумѣть то, какъ вселенскій соборъ понималъ 64-ое апостольское, ибо на него-то онъ и ссылается какъ на запрещающее постъ въ субботу четыредесятницы. Отсюда можно заключать также, что дни воскресные и въ Римѣ, отступившемъ уже отъ апостольскаго правила по отношенію къ субботѣ, въ теченіи четыредесятницы однако не были днями поста. Но въ то же время нельзя не замѣтить, что отступленія отъ буквальнаго примѣненія правила апостольскаго начались и очень рано. Такъ перечисляя дни поста и дни отъ поста свободные—въ какіе дни „постъ не установленъ“,

---

[61]) Что въ древности понятіе празднованія считалось не совмѣстимымъ съ постомъ, это видно, напримѣръ, изъ Постановленій апостольскихъ: о Великой субботѣ здѣсь читаемъ: „*одну только* во всемъ году субботу вы должны соблюдать (*выше рѣчь шла о постахъ среды и пятка*), именно ту, въ которую Господь погребенъ; въ эту субботу прилично *поститься, а не праздновать*, ибо доколѣ Творецъ находился подъ землею, пригоднѣе сѣтованіе о Немъ, нежели радованіе о твореніи“ (ср. выше). Книга VI, 23, русск. перев. стр. 221.

или когда „поститься не позволено“, Епифаній Кипрскій въ IV в. говорилъ: „четыредесятницу церковь имѣетъ обыкновеніе соблюдать, проводя ее въ постѣ, но въ воскресные дни *не вполнѣ*, даже въ самую четыредесятницу. Но *по доброму изволенію* подвижники церкви постятся *постоянно кромѣ воскреснаго дня* и пятидесятницы, такъ какъ въ воскресные дни церковь не постится“. Очевидно, что во времена Епифанія пониманіе апостольскаго правила уже было нѣсколько превышающее буквальный смыслъ этого правила: о субботѣ какъ о днѣ разрѣшающемъ постъ—нѣтъ упоминанія; и кромѣ того—въ четыредесятницу день воскресный лишь только облегчался въ постѣ, но не „вполнѣ“ исключаемъ былъ изъ дней поста, а основаніемъ отступленія отъ буквальнаго смысла апостольскаго правила было доброе изволеніе поститься постоянно. На основаніи одного канона Гангрскаго собора можно думать, что то, что̀ Епифаній называлъ добрымъ изволеніемъ“, вслѣдствіе котораго иными не признавалось, что суббота *не должна* быть обязательнымъ днемъ поста,—еще болѣе стало распространять кругъ своего дѣйствія въ IV вѣкѣ, перешедши и на день воскресный по тѣмъ побужденіямъ, что усиленіе поста до степени поста безъ всякихъ исключеній было почитаемо за никому не воспрещаемый подвигъ (*διὰ νομιζομένην ἄσκησιν*) [62]); и вѣроятно указанія апостольскаго правила принимались уже только лишь какъ указанія наименьшаго изъ того, какимъ постомъ обязуются всѣ христіане. Но соборъ одинаково воспрещалъ отступленія отъ дисциплины какъ въ ту, такъ и въ другую сторону — въ смыслѣ распространенія поста (пр. 48), какъ и въ смыслѣ произвольнаго нарушенія его (пр. 19) разрѣшеніемъ себя отъ постовъ „преданныхъ къ общему соблюденію“. Но является вопросъ: какимъ же образомъ правило совсѣмъ не мѣстнаго происхожденія, основанное на древнемъ общемъ преданіи церкви,—если уже не разумѣть подъ именемъ „апостольскаго“ правила правило постановленное самими

---

62) Русскій переводъ Книги правилъ: „ради мнимаго подвижничества“— едва-ли совершенно правиленъ; нѣтъ причины не переводить и такъ: „потому, что это считалось подвижничествомъ“.

апостолами,— могло быть нарушено отдѣльной церковію (разумѣется римская церковь), бывшей въ догматическомъ и іерархическомъ единеніи со всей церковію? а еще важнѣе вопросъ: какимъ образомъ оказалось, что „личное произволеніе“, о которомъ говоритъ Гапгрскій соборъ, могло не слѣдовать правилу съ именемъ апостольскаго? Къ сказанному можно прибавить еще и то, что Іеронимъ выражалъ желанія, изъ которыхъ явствуетъ, что онъ какъ будто бы даже не зналъ, что произволеніе и въ постѣ имѣетъ уже свою регламентацію. Онъ, напримѣръ, говорилъ: „о, если бы мы во всѣ дни могли поститься“! и примѣръ этого вседневнаго поста видитъ въ апостолѣ Павлѣ и вѣрующихъ, постившихся съ нимъ въ день Пятидесятницы и въ день воскресный.—Но объясненіе такого ранняго, сравнительно, отступленія отъ того, что кажется не подлежащимъ измѣненію, скрывается въ томъ, что въ сознаніи христіанъ первыхъ временъ была совершенно ясна причина первоначальнаго происхожденія правила, безусловно запрещавшаго постъ въ субботу и въ день Господень, именно—что запрещеніе это обязано своимъ происхожденіемъ еретическимъ тенденціямъ времени появленія правила. Этимъ мы не хотимъ сказать того, что самая идея о днѣ Господнемъ какъ о днѣ радованія, несовмѣстимаго съ постомъ, какъ выраженіемъ печали (ср. выше апост. Постан.), выступила лишь въ то время, когда появились люди проповѣдывавшіе, что день воскресный или суббота не могутъ быть днями радованія; иначе—не хотимъ сказать, что эта идея обязана своимъ существованіемъ лжеученію манихеиства. Но *опредѣленіе* о не—пощеніи въ эти дни явилось, несомнѣнно, какъ одно изъ средствъ противодѣйствія утвержденію идей чисто манихейскихъ. Съ ослабленіемъ же самой произведшей правило причины, то-есть ереси манихейской и ересей сродныхъ съ ней, постепенно забывалось и самое запрещеніе, причемъ стали выступать и оказывать вліяніе на церковную дисциплину другія идеи, тоже несомнѣнно и чисто—церковныя (не еретическія), которыя въ эпоху противодѣйствія манихейству, однако, какъ бы отходили на второстепенное мѣсто; это именно та идея, что постъ не есть только символическое выраженіе печали, но что онъ и самъ по себѣ имѣетъ великое педагогическое значеніе—

значеніе средства, ослабляющаго грѣховныя поползновенія въ человѣкѣ. Отсюда—мысль, что постъ полезенъ постоянный, по крайней мѣрѣ по возможности бо̀льшій; и неудивительно, что при ослабленіи причинъ появленія апостольскаго правила послѣднее пониманіе происхожденія и цѣлей поста оттѣснило въ свою очередь идею о томъ, что извѣстные дни должны быть непремѣнно изъяты отъ поста какъ дни особеннаго радованія. Трулльскій соборъ, сообразно обстоятельствамъ и условіямъ своего времени, напоминалъ уже идею послѣдняго порядка. Но и она, позднѣе, снова должна была уступить идеѣ полезности возможно большаго поста: разумѣемъ то обстоятельство, что не смотря ни на апостольское правило, узаконявшее постъ въ единую только субботу, ни на трулльское правило,—позднѣйшая практика распространила постъ и на многія другія субботы и даже на дни Господни (у насъ Воздвиженіе, Усѣкновеніе главы Іоанна Предтечи, субботы и воскресенія четырехъ годовыхъ постовъ).—Но не колеблется ли однако этимъ дисциплина церкви и не обнаруживается ли здѣсь того, что церковь становится неравною сама себѣ? Нѣтъ, ибо какъ постъ есть средство нужное лишь для человѣка (ср. замѣчаніе Августина), такъ и дни изъятія отъ поста опять нужны лишь для него же только. Церковь же издавая какъ правило, запрещающее постъ въ дни указанные въ апостольскомъ правилѣ, такъ и устраняя ослабленіе этого правила, очевидно сообразовалась съ состояніемъ человѣка даннаго времени, ограждая его то отъ манихейства, то отъ возобладанія тѣлесной распущенности, которая могла сдѣлаться угрожающей тогда, когда манихейство, наоборотъ, уже перестало быть таковымъ. Равенство же церкви самой себѣ обнаруживается въ томъ, что какъ разрѣшеніе поста въ извѣстные дни не означало теоретическаго отрицанія педагогическаго значенія поста, такъ и позднѣйшее обращеніе нѣкоторыхъ дней въ дни поста не обозначало того, чтобы церковь въ самомъ дѣлѣ начинала поощрять идеи манихейства: истина теоретическая и тутъ, и тамъ оставалась неприкосновенной и ложью не обладаемой. Ибо ни одно изъ сравниваемыхъ правилъ не заключаетъ въ себѣ ни принципіальнаго отрицанія поста, ни обреченія человѣчества на исключительное состояніе *голода*, какъ состоянія

для человѣка, по самому свойству его организма созданнаго Творцемъ,—вреднаго и потому ненужнаго. Введеніе голода въ качествѣ чего то самого по себѣ составляющаго лучшее и спасительное состояніе человѣка и его заслугу, если бы это вошло въ дисциплину церкви, было бы притязаніемъ внести поправку къ творенію Божію. Но введеніе *поста* было отвѣчающимъ цѣли средствомъ борьбы съ испорченной грѣхомъ природой человѣка. Такимъ образомъ исторія 64 апостольскаго правила давала довольно ясный примѣръ того, какъ въ категорическихъ опредѣленіяхъ дисциплины, исходившихъ изъ авторитетныхъ источниковъ, открывается тотъ элементъ, который не только можно, но и должно назвать временнымъ; и какъ явственно отношеніе къ подобнымъ опредѣленіямъ было иное, чѣмъ ко всякой дисциплинѣ связанной съ залогомъ вѣры. Какъ далеко иногда пришлось бы заходить, если бы слѣдовать теоріи, что мѣстнаго элемента въ древнихъ правилахъ не существуетъ, а всякій канонъ есть статья всеобщаго закона,—укажемъ еще на одно изъ правилъ Карѳагенскаго собора 419 года (по Книг. прав. 41). Правило это категорически объявляетъ, что какіе бы то ни было клирики до своего поставленія никакого стяжанія не имѣвшіе, если по поставленіи своемъ купятъ на имя свое земли, или какія-либо угодія: то „да почитаются похитителями стяжаній Господнихъ". „Аще же что дойдетъ къ нимъ въ собственность по дару отъ кого-либо, или по наслѣдію отъ родственниковъ: съ тѣмъ да поступятъ по своему произволенію"! Никакія въ древности правила не воспрещали ни епископу, никакому другому клирику имѣть собственность и въ томъ числѣ не движимую. Апостольское 40-ое правило даже нарочито ограждаетъ личное имущество епископа отъ того, чтобы, по смерти его, „его имѣніе подъ видомъ церковнаго не было растрачено,—епископа, имѣющаго иногда жену и дѣтей, или сродниковъ, или рабовъ"; и какъ мѣра огражденія личнаго имущества епископа указывается здѣсь приведеніе въ извѣстность того, что составляетъ его частную собственность и что собственность церкви. Вообще никакой церковный законъ древности не требовалъ отъ епископа отреченія отъ права обще-человѣческаго—права собственности, какъ не требовалъ и ни отъ одного изъ клириковъ по мо-

тиву тому же самому, какой указанъ въ апостольскомъ правилѣ. Но почему же въ Африкѣ одно изъ свойствъ владѣнія собственностью—умноженіе ея пріобрѣтеніемъ, и одинъ изъ видовъ собственности—недвижимая, къ пріобрѣтенію для клириковъ запрещены такъ строго? Очевидно это могло быть единственно по мѣстнымъ условіямъ, гдѣ или трудно было поддерживать раздѣльность между церковной и частной собственностію клирика, или самый фактъ пріобрѣтенія свидѣтельствовалъ о корыстолюбіи пріобрѣтателя: могло не быть даже и надобности въ пріобрѣтеніи, если въ Африкѣ распространено было общежитіе клириковъ, что особенно удобно было, если между лицами клира преобладали безсемейные, какъ эти общежитія были въ Миланѣ; или же можетъ быть въ Африкѣ всякое пріобрѣтеніе недвижимости уже само по себѣ, по рѣдкости такихъ случаевъ среди людей въ положеніи мало имущихъ клириковъ, клало тѣнь подозрѣнія относительно источниковъ на пріобрѣтеніе;—словомъ—для изданія правила могли быть причины, которыхъ ни въ какомъ другомъ мѣстѣ не было, подобно какъ и теперь въ русской церкви никакихъ основаній нѣтъ для того, чтобы клирикъ пріобрѣвшій недвижимую собственность считался непремѣнно похитителемъ церковнаго имущества. Поэтому въ наши времена ни въ русской, ни въ другой какой православной церкви—никто и не покушался понимать карѳагенское правило какъ всеобщій церковный законъ: правило, очевидно, должно отнести къ категоріи tacito consensu отмѣненныхъ.

Наконецъ очевидность дѣла требуетъ допустить, что если въ числѣ правилъ соборовъ даже вселенскихъ есть такія, которыя поводомъ своего возникновенія имѣли мѣстныя и временныя обстоятельства, которымъ эти правила и послужили удовлетвореніемъ; то въ то же время совершенно безспорно, что многія изъ таковыхъ правилъ результатомъ своимъ имѣли общее каноническое положеніе—тезисъ, не могущій принять какого-либо условнаго значенія. Возможно ли допустить перерѣшеніе такого тезиза? Отвѣтить на этотъ вопросъ нужно съ весьма многими ограниченіями; и чисто утвердительнаго или, наоборотъ, чисто отрицательнаго отвѣта на это не можетъ быть. Возьмемъ упомянутый прежде примѣръ соборныхъ рѣшеній относительно взиманія сотыхъ

лицами клира. Безъ сомнѣнія относительно этого вопроса I вселенскій соборъ далъ не мѣстное только рѣшеніе, но общій канонический тезисъ (I, 17): долженъ быть извергаемъ изъ клира всякій „взимающій ростъ съ даннаго въ заемъ". Но точно также однако, безъ всякаго сомнѣнія, вся россійская церковь ростъ имѣетъ не незначительнымъ источникомъ средствъ для покрытія своихъ надобностей, и въ томъ числѣ надобностей самаго высшаго порядка: вѣропроповѣдываніе и богословская наука... Ужели же наша церковь такъ явственно впала въ каноническое преступленіе и не ищетъ даже, повидимому, исправиться? Или же правило 17, I законно отмѣнено законною властію? Ни то, ни другое. Дѣло въ томъ, что при такъ сильно измѣнившихся внѣшнихъ и внутреннихъ условіяхъ жизни канонический тезисъ 17-го правила I-го вселенскаго собора оказался теперь какъ бы тезисомъ другого смысла, и это на столько, что едвали нужно и доказывать. Ибо смыслъ взиманія сотыхъ въ древности и въ настоящее время далеко не тотъ же какъ въ отношеніи къ берущему въ заемъ, такъ и въ отношеніи къ дающему. Въ древности заемъ былъ свидѣтельствомъ о бѣдности берущаго, даваніе въ заемъ было свидѣтельствомъ богатства и силы дающаго; нынѣ— берущій не бѣдности своей пособляетъ этимъ взятіемъ, а умножаетъ свои богатства или по крайней мѣрѣ свои достатки; дающій же—не всегда даетъ отъ силы, а иногда только отъ небольшаго прибытка добытаго тяжелымъ трудомъ и блюдомаго на случай первыхъ потребностей жизни и для надобностей, христіанской этикой ни чуть не отрицаемыхъ. Это, разумѣется, не могло оказаться внѣ жизнепониманія церкви и канонъ (17, I) отмѣненъ въ смыслѣ того, что ограничено приложеніе его *ко всякому случаю взиманія сотыхъ*; но канонъ несомнѣнно дѣйствуетъ въ приложеніи *къ тѣмъ самымъ условіямъ*, которыя дѣйствительно имѣлись въ виду самимъ вселенскимъ соборомъ— именно въ примѣненіи къ ростовщичеству въ безспорномъ смыслѣ слова, гдѣ взятіе сотыхъ становится безспорнымъ утѣсненіемъ человѣка, находящагося въ нуждѣ. — Этотъ фактъ показываетъ, что наша церковь неизмѣнность правилъ вселенскихъ соборовъ принимаетъ не какъ неприкосновенность и неперерѣшаемость ихъ при всякихъ усло-

віяхъ, хотя бы совершенно противоположныхъ тѣмъ, для которыхъ соборное правило издано; и—слѣдовательно—церковь настоящаго времени не отказывается отъ права обсужденія свойства наличныхъ обстоятельствъ для того, чтобы опредѣлять ту форму, въ которой вселенско-соборное правило должно быть прилагаемо; иначе: церковь наша понимаетъ эту неизмѣнность и неперерѣшаемость въ томъ смыслѣ, что въ настоящее время не можетъ быть постановлено рѣшенія противоположнаго уже данному въ тѣхъ канонахъ вселенскаго собора, которые даны для руководства всей церкви, а не для одного частнаго случая или для какой-либо мѣстной церкви. Напримѣръ: разъ вопросъ о взимавіи сотыхъ поставленъ соборомъ какъ предметъ опредѣленной дисциплины, то невозможно объявить его вопросомъ безразличнымъ, церковной регламентаціи не подлежащимъ, какъ не подлежатъ этой регламентаціи другія подобныя отношенія между людьми (не запрещена, напримѣръ, самая торговля, въ которой вознагражденіе за трудъ составляется разностью цѣны пріобрѣтенія и продажи). Но нашей церковію очевидно признается, что дисциплина, хотя бы и данная вселенскимъ соборомъ, можетъ быть измѣняема въ томъ случаѣ, когда условія и обстоятельства изданія канона перестали существовать, или измѣнились до того, что не только могутъ, но и должны быть признаны не существующими. Въ противномъ случаѣ, что̀ къ сожалѣнію многіе не хотятъ видѣть, церковь, какъ мы замѣчали, должно было бы признать существующей какъ бы вѣчнымъ самообольщеніемъ: каноны не нарушаемы, но только они — не соблюдаются! — И примѣры кановновъ, относительно которыхъ съ необходимостью возникаетъ вопросъ, признавать ли ихъ законно *оставленными*, или только по злоупотребленію человѣческому *не исполняемыми*,—едва ли исключительные. На VI вселенскомъ соборѣ обнаружено, что въ Армянской странѣ въ клиръ принимаются только тѣ, „кои изъ священническаго рода“ (прав. 33). Соборъ нашелъ, что „тако творити предпріемлющіе“—въ этомъ случаѣ—„іудейскимъ обычаямъ послѣдуютъ“. Но рѣшивъ этимъ частный случай, соборъ вмѣстѣ съ тѣмъ высказалъ, очевидно, и общее начало: „отнынѣ да не будетъ позволено при произведеніи кого-либо въ клиръ взирати на родъ произ-

водимыхъ": „надлежитъ взирать только на достоинство производимыхъ, хотя бы они происходили отъ посвященныхъ предковъ, хотя бы нѣтъ". Является вопросъ: составляетъ ли нарушеніе правила вселенскаго собора тотъ порядокъ, долго, почти исключительно, дѣйствовавшій въ нашей русской церкви, по которому въ клиръ фактически вступали лишь люди „священнаго рода", съ устраненіемъ людей другихъ родовъ? Ибо практика наша образовала какъ бы нѣкоторый кругъ: въ клиръ могли вступать только люди прошедшіе церковную школу, а школа эта была доступна людямъ только духовнаго же рода. Безъ сомнѣнія, слѣдуя своему порядку, наша церковь не нарушила канона вселенскаго собора и вообще не нарушала какого-либо неизмѣннаго правила церкви. Ибо въ 33-мъ правилѣ вселенскій соборъ рѣшилъ вопросъ *имѣя въ виду условія дѣла, бывшія въ армянской церкви*, то есть, тотъ именно способъ принятія въ клиръ, какой былъ въ Арменіи, гдѣ, очевидно, *единственнымъ* цензомъ для клирика и было происхожденіе, безъ вниманія къ другимъ условіямъ. Но пріуроченіе состава клира даже и къ роду, или вступленіе въ клиръ изъ одного священническаго рода, не составитъ отмѣненія правила вселенскаго собора, если это будетъ вытекать изъ другихъ соображеній; напримѣръ: когда сдѣлается очевиднымъ, что отъ этого пріуроченія основательно можетъ быть ожидаема большая польза для пастырскаго служенія вслѣдствіе пріобрѣтаемыхъ такими кандидатами, по самому ихъ происхожденію, благихъ навыковъ, или же вслѣдствіе свойствъ пріобрѣтаемаго, по принадлежности къ священническому роду, образованія,—тогда какъ другое образованіе, не сословное, какъ теперь это назовутъ, будетъ признано недостаточно соотвѣтствующимъ современнымъ потребностямъ пастырскаго служенія. Ибо и вселенскій соборъ, опредѣляя канонъ противъ армянскаго обычая, не исключилъ однако и того, чтобы при рѣшеніи вопроса о правѣ на вступленіе въ клиръ принималось во вниманіе *достоинство* кандидата; или—точнѣе сказать: этотъ интересъ личнаго достоинства, очевидно уже стѣсняемый пріуроченіемъ кандидатства къ роду, и былъ причиной, по которой соборъ происхожденіе объявилъ условіемъ совершенно ничтожнымъ при вопросѣ о вступленіи въ клиръ при наличности дру-

гихъ надлежащихъ условій. Если же оказывается, что достоинство кандидата вѣрнѣе обезпечивается при ближайшемъ, хотя и неисключительномъ, пріуроченіи клирическаго званія къ роду, иначе—при томъ порядкѣ, чтобы кандидаты на священство предпочтительнѣе были избираемы изъ семействъ клириковъ же: то церковь наша своими порядками не только не нарушала вселенскаго канона, но скорѣе блюла его въ другой важнѣйшей и существеннѣйшей части,—тезисъ которой можно выразить такъ: въ клиръ должны быть избираемы достойнѣйшіе люди [63]).

Отсюда теорія измѣненія дисциплины, если ее основывать на обобщеніи историческихъ фактовъ, въ главныхъ чертахъ своихъ можетъ быть выражена такъ: въ дисциплинарныхъ постановленіяхъ церкви *всѣ элементы условные*, то есть мѣстные и временные, бывали въ теченіи исторіи церкви, а слѣдовательно *могутъ быть* и теперь, *измѣняемы*. Мудрость церкви и богодарованныя ей права въ томъ и выражались, что все условное въ дисциплинѣ не

---

[63]) Должно почитать отмѣненнымъ и 2-ое правило VI-го вселенскаго собора. Правило между прочимъ запрещаетъ всѣмъ христіанамъ: „вступать въ содружество съ іудеями, ни въ болѣзняхъ призывати ихъ и врачество принимати ихъ, ни въ баняхъ купно съ ними мытися“. Должно почитать такъ—потому, что правило касается внѣшняго быта; и если не понимать его только какъ регулирующее тогдашній бытъ и данное какъ средство противодѣйствія пошатнувшимся нравамъ христіанъ VII вѣка, то оно становится и не понятнымъ и противорѣчивымъ по отношенію къ христіанской дисциплинѣ раннѣйшихъ временъ. Что правило это запрещаетъ „ясти опрѣсноки, даваемые іудеями“, это всегда будетъ понятно: опрѣсноки выражаютъ религіозное общеніе. Но не понятно будетъ, если, повторяемъ, разсматривать правило абсолютно. Почему можетъ быть преступно совокупное съ іудеями мытье въ банѣ, когда, какъ это напримѣръ въ настоящее время, общеніе въ жизни людей разныхъ вѣръ никакъ не означаетъ общенія чисто религіознаго? Общеніе въ необходимыхъ сторонахъ жизни съ согрѣшившими и заблуждающимися ранѣе эпохи VI-го собора не воспрещалось, по тому понятію, что христіанину вредитъ общеніе во грѣхѣ и преступленіи, но не въ томъ, что всѣ мы ходимъ по одной и той же землѣ и дышимъ однимъ и тѣмъ же воздухомъ. Но, конечно, это не могло же быть неизвѣстно собору, и поэтому должно признать, что для его времени были свои особыя причины, по которымъ дано было для тогдашнихъ христіанъ такое правило отношеній къ іудеямъ.

было удерживаемо во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда или явное измѣненіе обстоятельствъ, бывшихъ при первоначальномъ изданіи церковнаго постановленія, дѣлало сохраненіе стараго порядка лишь безъ пользы усложняющимъ церковную жизнь;—или наоборотъ, когда это же измѣненіе обстоятельствъ приводило къ необходимости дать единообразный порядокъ тому, что̀ доселѣ не было приведено къ единообразію, будучи предоставлено вліянію особенностей мѣстныхъ условій; или же наконецъ, когда настаивать на сохраненіи первоначальнаго установленія было явной противностью природѣ дѣла, то есть, когда принятую дисциплину или измѣняло, или отмѣняло само существо вещей. Напомнимъ, напримѣръ, вопросы о мѣстѣ совершенія крещенія, о времени крещенія, о чемъ древнія опредѣленія нынѣ не могутъ имѣть приложенія вслѣдствіе того, что эти правила подразумѣваютъ совершенно другой строй жизни, чѣмъ это есть теперь. Правила, подобныя правилу объ удаленіи оглашенныхъ изъ храма въ извѣстное время богослуженія, или правило о неоставленіи, даже на малое время, церковными слугами церковныхъ дверей (Лаод. соб. прав. 43), теперь очевидно отмѣнены по той же самой причинѣ: ибо не стало ни оглашенныхъ, ни нужды охранять двери церковныя, а потому изчезла даже и самая должность придверника. Но правило относительно изведенія оглашенныхъ могло бы быть отмѣненнымъ не только молчаливымъ образомъ (ибо есть, какъ это извѣстно, много правилъ почитаемыхъ правилами „вышедшими изъ употребленія“, не употребляемыми болѣе, но которыя однако никогда не отмѣнены никакой властію равной той, которая установила ихъ), а даже и открыто, соотвѣтствующимъ церковнымъ актомъ, на томъ основаніи, что этого уже требуетъ другой принципъ церковной жизни, который мы называли выше: это принципъ пользы, въ вопросѣ объ измѣненіи дисциплины получающій свое выраженіе въ признаніи права „примѣненія на лучшее“ всего того, что можетъ требовать улучшенія. Такъ удаленіе оглашенныхъ было установлено, конечно, потому, что въ древности существовала disciplina arcana, вполнѣ сообразная съ положеніемъ церкви первенствующей. Нынѣ, когда церковь имѣетъ господствующее положеніе, нѣтъ различія между disciplina arcana и дисцип-

линой вѣрныхъ. Сверхъ того, вслѣдствіе исчезновенія отлученія, въ обширныхъ размѣрахъ практиковавшагося въ древности, теперь равно присутствуетъ въ храмѣ какъ вѣрный въ истинномъ смыслѣ слова, такъ и такой, отъ котораго именно въ древности и были сокрываемы христіанскія тайнодѣйствія для избѣжанія возможнаго глумленія надъ ними; присутствуетъ и отрицатель не лучшій язычника, если только еще любопытство современнаго невѣрующаго повлечетъ его въ мѣста собраній вѣрующихъ: тамъ ему не только все извѣстно, но и все скучно! Очевидно, что современныя обстоятельства стали далеко не равны обстоятельствамъ древнимъ, когда оглашаемаго, какъ ищущаго крещенія, нельзя было приравнивать къ вѣрному: оглашаемый могъ остаться въ язычествѣ и сдѣлаться предателемъ христіанскихъ тайнодѣйствій, а отлученный древняго времени своимъ непозволеннымъ появленіемъ въ храмѣ могъ смутить вѣрующее общество. И потому это исчезновеніе теперь того, что составляло disciplina arcana, какъ причины указанныхъ правилъ объ изведеніи оглашенныхъ, и исчезновеніе класса отлученныхъ, очевидно, можетъ быть признано совершенно достаточной причиной для того, чтобы могло послѣдовать измѣненіе самыхъ правилъ богослужебной дисциплины и замѣны ея иными правилами, чѣмъ правило о ненужномъ охраненіи дверей спеціальными приставниками. А то обстоятельство, что теперь, вслѣдствіе всеобщаго измѣненія религіозныхъ нравовъ, не могло бы быть уже вреда даже и отъ присутствія въ храмѣ оглашенныхъ или отлученныхъ,—вреда, какой дѣйствительно могъ быть отъ этого въ древности (но за то этотъ вредъ можетъ быть отъ ослабленія дисциплины въ примѣненіи къ нравамъ, дѣйствительные примѣры чего и перечислить невозможно), можетъ служить достаточной причиной къ тому, если бы церковная власть настоящаго времени сообразно съ теоріей, даваемой древностію, сдѣлала строгое примѣненіе (ἀκριβεία) древней дисциплины, относящейся къ области собственно нравовъ и менѣе настаивала на неприкосновенности дисциплины, обусловливаемой изчезнувшими установленіями. Во всякомъ случаѣ при вопросѣ о сохраненіи или измѣненіи правилъ древней дисциплины, подобныхъ указанному правилу лаодикійскому, нельзя не замѣтить того,

что — то, что вызывало собою зло въ древнія времена и потому вызывало особыя правила, имѣющія служить къ предупрежденію этого зла, въ другія времена можетъ быть дѣломъ безразличнымъ; но за то несомнѣнно зло сѣющимъ обстоятельствомъ можетъ быть нѣчто иное, чѣмъ это было въ древнія времена. По крайней мѣрѣ нельзя доказать противнаго, напримѣръ того, чтобы неохраненіе дверей христіанскихъ храмовъ отъ вхожденія въ христіанскія собранія людей худо или вовсе невѣрующихъ, грозило дѣйствительнымъ вредомъ, если уже на прямую пользу отъ этого для распространенія царствія Божія разсчитывать нельзя, и наоборотъ — чтобы въ настоящее время не доставляло никакого дѣйствительнаго вреда ослабленіе древнихъ правилъ, относящихся къ дисциплинѣ нравовъ.

Указанный сейчасъ примѣръ относится къ той спеціальной области дисциплины, которая имѣетъ соотношеніе къ литургическимъ (богослужебнымъ) порядкамъ древности. Подобные же примѣры можно указать въ области порядковъ церковнаго суда. Извѣстно, что по карѳагенскимъ правиламъ требуется, чтобы „на судѣ пресвитера слушали шесть епископовъ и свой, а діакона—три“, и только въ особомъ случаѣ по мѣстной необходимости число епископовъ допускаетъ уменьшеніе до пяти (по Книгѣ правилъ, прав. 12. 29, ср. пр. 14). Если слѣдовать той мысли, что всѣ древнія правила обязательны навсегда и для всякихъ условій всякой помѣстной церкви, то въ отношеніи къ указанному вопросу придется признать, что теперь въ православной церкви нигдѣ не исполняется одно изъ самыхъ важныхъ церковныхъ постановленій, важныхъ—потому, безъ сомнѣнія, что вопросъ о томъ, *кто* судитъ пресвитера, есть вопросъ самой основы суда; а правило со всей очевидностію требуетъ семи епископовъ для суда, независимо отъ рода обвиненія, по которому суду предстоитъ произнести приговоръ. Но вотъ какъ разсуждаетъ одинъ изъ знаменитыхъ русскихъ канонистовъ о томъ, какъ должно смотрѣть на карѳагенскія правила относительно суда надъ пресвитеромъ [64]). Въ своихъ разсужденіяхъ канонистъ этотъ вы-

[64]) Преосв. Алексій, Архіеп. Литовскій († 1890 г.) въ его изслѣдованіи

ходитъ изъ той мысли, что — „осуществленіе требуемаго карѳагенскими правилами *при нынѣшнихъ* условіяхъ и обстоятельствахъ православной греко-россійской церкви не возможно". Это, дѣйствительно, почти не требуетъ и особыхъ доказательствъ, какъ не требуетъ ихъ и то, что, наоборотъ, это было совершенно возможно въ древней африканской церкви, гдѣ епископовъ было сравнительно очень много и притомъ они были не на большихъ другъ отъ друга разстояніяхъ. Мало того: даже и „во всѣхъ другихъ древнихъ церквахъ, кромѣ африканской, карѳагенскія правила не могли быть соблюдаемы и *дѣйствительно не были соблюдаемы*", а „если и примѣнялись иногда внѣ предѣловъ древней африканской церкви, то въ видѣ исключенія по мѣстнымъ удобствамъ и обстоятельствамъ". Но какъ же тогда поступали другія церкви? Они имѣли свои правила на этотъ предметъ: по этимъ правиламъ власть суда надъ пресвитерами предоставлялась ихъ собственному епископу, безъ участія другихъ епископовъ. Слѣдовательно, въ этомъ примѣрѣ мы видимъ фактъ того, какъ въ самой глубокой древности церковь относилась къ существующимъ постановленіямъ, по содержанію вполнѣ одобряемымъ но неудобнымъ для примѣненія всюду, именно по причинѣ того мѣстнаго элемента въ ихъ содержаніи, примѣнительно къ которому правила были созданы: подобныя правила измѣнялись не какою-либо особой властію, уравнивающею порядки церкви во всей вселенной, а властію не превышающей власть, установившую правила,—какъ это мы видимъ и теперь въ русской церкви.—Такого же рода примѣровъ, оправдывающихъ примѣнимость той теоріи измѣняемости дисциплины, которую даетъ намъ древняя экономія церкви, особенно не мало доставляетъ дисциплина внѣшняго быта, по скольку она имѣла въ древности регламентацію въ церковныхъ канонахъ. Мы упоминали о VI вс. собора правилѣ одиннадцатомъ. Теперь едва ли даже многимъ и извѣстно, сколь не малочисленны древнія дисциплинарныя опредѣленія, подобныя сейчасъ указанному;—и безразличное отношеніе къ

„Предполагаемая реформа церковнаго суда" вып. II-ой, СПБ., 1873, стр. 152—153.

иновѣрующимъ во внѣшней жизни въ древности если и не было всегда понимаемо какъ важное нарушеніе обязанностей христіанскаго званія, но въ то же время не было почитаемо и предметомъ не нуждающимся ни въ какой дисциплинѣ. Очень понятно, что здѣсь, въ опредѣленіи отношеній къ иновѣрующимъ, церковь оберегала своихъ членовъ отъ возможности *религіозныхъ и нравственныхъ* вліяній на нихъ со стороны невѣрующихъ. Но въ древнихъ опредѣленіяхъ этого рода многое можетъ казаться уже превышающимъ надобность огражденія отъ этихъ вліяній: ибо была регламентація отношеній и внѣ религіозныхъ [65]). И эта регламентація отношеній ко всему иновѣрному иногда простиралась до того, что предметомъ ея становился вопросъ объ одеждѣ: 71-ое VI вселен. соб. правило запрещаетъ изучающимъ юриспруденцію „одѣваться въ одежды не находящіяся въ общемъ употребленіи“, что правило поставляетъ въ связь съ нѣкоторыми изъ эллинскихъ, т. е. языческихъ, обыкновеній, бывшихъ въ нравахъ древнихъ юристовъ. Спрашивается: эти отдѣлы дисциплины въ настоящее время долженствуютъ ли имѣть силу незыблемаго закона? и слѣдовательно одѣвающіеся въ одежды, не находящіяся въ общемъ употребленіи, суть ли нарушители правила вселенской дисциплины,—подобно тому, какъ и обращающіеся за врачествомъ ко врачамъ іудейскаго исповѣданія? Рѣшеніе поставленнаго вопроса, очевидно, должно быть аналогично съ рѣшеніями другихъ вопросовъ подобнаго рода, то-есть: изчезла causa efficiens, вызывавшая въ свое время подобныя дисциплинарныя опредѣленія,—каковой причиной въ

---

[65]) Еще апостольскія Постановленія давали такія наставленія: „еретиковъ, которые не раскаиваются, отдѣляйте, а вѣрующимъ объявляйте чтобы всячески удерживались отъ нихъ, и не имѣли съ ними общенія ни *въ разговорѣ*, ни въ молитвѣ“. „Бѣгайте общенія съ еретиками и будьте чужды мира съ ними“, т. е. не привѣтствуйте ихъ. „Лжеучителю хотя дайте что нужно, но заблужденія его не принимайте“, кн. VI, 18. 25.— Позднѣе одно изъ карѳагенскихъ правилъ (по Книг. пр. 31) запрещаетъ лицамъ клира дарить что-либо изъ своего имущества тѣмъ, „кои не суть православные христіане“, а другое правило—еще строже: оно повелѣваетъ продавать анаѳемѣ *даже по смерти* того епископа, который назначитъ своими наслѣдниками сродниковъ *еретиковъ* или *язычниковъ* (по Книг. прав. 92).

данномъ случаѣ должна быть признана связь обычая съ языческимъ культомъ,—можетъ быть измѣнено и отношеніе къ одеждамъ, не находящимся въ общемъ употребленіи, тѣмъ болѣе, что въ настоящее время сдѣлалось невозможнымъ различать таковыя особенныя одежды отъ одеждъ общихъ. Поэтому уже на основаніи этихъ примѣровъ не будетъ заключеніемъ поспѣшнымъ и ни на чемъ не обоснованнымъ, если задачу вѣрности христіанскимъ преданіямъ, или вѣрности древней христіанской дисциплинѣ, а слѣдовательно и обязательность правилъ основнаго канона будемъ понимать такимъ образомъ: вѣрность эта состоитъ, конечно, въ сохраненіи и слѣдованіи правиламъ древнимъ, но не такъ, чтобы при этомъ рѣшительно отвергать всякое различіе между элементомъ временнымъ, вызваннымъ условіями тогдашней жизни, и элементомъ постояннымъ или безусловнымъ; — между цѣлью каноновъ и между средствами, которыя каноны указываютъ, но которыя въ другомъ случаѣ могутъ не имѣть никакого значенія и даже приложенія. Безъ сомнѣнія указанное 71 прав. VI всел. соб. имѣло цѣлію—предохранить отъ возможности сближенія съ язычествомъ, а не одежду саму по себѣ какъ будто бы не всякая одежда—дѣло безразличное; и потому очень возможно, что въ другія времена вопросъ объ одеждѣ будетъ объявленъ вопросомъ ничтожнымъ, но можетъ выступить что-либо другое, имѣющее сравнительно большее значеніе въ области внѣшнихъ отношеній къ язычеству и вообще къ иновѣрію.—Безъ этого различенія постояннаго и временнаго элементовъ, безъ различенія цѣли въ канонѣ и средствъ, къ которымъ канонъ обращается, и при настояніи на той мысли, что въ канонѣ важно исключительно его происхожденіе, а не содержаніе: трудно было бы избѣжать упрека въ неравномъ отношеніи къ вещамъ заслуживающимъ равнаго, а иногда и много большаго одна предъ другой вниманія. Такъ это должно сказать о нѣкоторыхъ древнихъ опредѣленіяхъ монашеской и мірской дисциплины. Ибо теперь очень не настойчиво исполняются такія правила, какъ правило о неоставленіи монастырей монахами (IV всел. соб. прав.) и совсѣмъ не исполняется правило, удаляющее отъ общенія вѣрнаго, который, не имѣя никакой настоятельной нужды и препятствія, въ три воскресные дня, въ продолженіи трехъ седмицъ не приходитъ

въ церковное собраніе (VI вселен. соб. 80 пр., ср. Сард. пр. 11);—между тѣмъ какъ правила эти менѣе могутъ быть названы условно изданными или временными, какъ выражающія извѣстный чисто нравственный принципъ христіанской жизни, чѣмъ правила вышеприведенныя. Мало того, такое обстоятельство, какъ пребываніе монаха внѣ монастыря въ древности не могло быть и мыслимо дѣломъ законнымъ: нынѣ—оно благословляется самой церковію, какъ обстоятельство условливаемое нуждою служенія той же церкви.

Все это приводитъ къ тому заключенію, что въ отношеніи къ вопросу объ условіяхъ и предѣлахъ измѣняемости церковной дисциплины и теоретически правильнымъ, и исторически оправдываемымъ принципомъ должно быть признано положеніе: „сохранять хорошее прежнее и прибавлять къ нему хорошее новое—вотъ законъ жизни“. (*Чистовичъ*, Прот. Общ. люб. духов. просв. II, 15). Мы съ своей стороны только прибавили бы къ этому положенію: это не значитъ, что въ прошломъ христіанской дисциплины было или есть что либо *худое*. Но тамъ было и есть нѣчто такое, что а) должно признать хорошимъ для условій своего времени, какъ времени этому совершенно удовлетворявшее, но что также б) можетъ оказаться еще „лучшимъ и полезнѣйшимъ“—по теоріи древней карѳагенской—церкви въ томъ случаѣ, если оно не только будетъ сохраняемо въ основной идеѣ, но и приспособляемо къ измѣнившимся условіямъ и формамъ внѣшней жизни, съ которой очевидно нельзя не считаться, если не желательно, чтобы церковные порядки продолжали существовать только сами для себя, безцѣльно (типичный примѣръ—тотъ же: охрана дверей храма, узаконяемая канономъ, безъ всякой уже надобности наблюденія за дверями). Отсюда само собою слѣдуетъ, что то, что̀ неприспособимо для этихъ условій, или не исполнимо вовсе, или же само по себѣ назначалось не въ качествѣ общаго принципа, а лишь для удовлетворенія потребности даннаго момента,—все это можетъ не существовать въ позднѣйшей дисциплинѣ. И это, смѣемъ утверждать, не будетъ противоцерковной теоріей. Но для этой теоріи потребно различеніе въ исторически преданномъ намъ каноническомъ строѣ двухъ составныхъ его элементовъ: собственно догматическаго (догма *въ правѣ*—иначе—положительное право) и

только лишь историческаго,—для чего потребно, въ свою очередь, допущеніе историко—канонической критики, которой русская богословская наука никогда по принципу и не чуждалась! [66]).

---

[66]) Митрополитъ Платонъ, давая инструкцію при изученіи Кормчей въ Московской Славяно-Греко-Латинской Академіи, замѣчалъ между прочимъ: „дозволяется учителю употреблять благоразумную и основательную критику, поелику многія правила относились къ настоящимъ *(т. е. соотвѣтствующимъ)* обстоятельствамъ, и по временамъ имѣли нужду нѣкоторыя отмѣняемы быть". Но и въ учащихся, и вообще въ занимающихся вопросами богословской науки, онъ поощрялъ активное отношеніе къ вопросамъ прошлаго. „Не худо было бы, ежели бы учениковъ испытывать, не дѣлаютъ ли на что разумную критику". Если таковая скажется: то—„разумную критику похвалять, неблагоразумную же поправлять". Исторія С. Г. Л. Академіи, С. К. Смирнова, стр. 297—8. Въ началѣ настоящаго столѣтія въ Св. Синодѣ возникло одно брачное дѣло, по поводу котораго предстояло рѣшить такой вопросъ: опредѣленіе одного изъ Константинопольскихъ соборовъ X-го вѣка, бывшаго подъ начальствомъ тогдашняго патріарха Сисиннія, должно ли имѣть обязательную силу для русской церкви настоящаго времени? Въ подтвержденіе мнѣнія большинства членовъ Св. Синода полагавшихъ, что опредѣленіе Сисиннія—не обязательно для правительства русской церкви,—извѣстный епископъ Меѳодій Смирновъ внесъ въ Синодъ особый докладъ, въ которомъ высказалъ между прочимъ слѣдующее: хотя соборъ при патріархѣ Сисиннiи, дѣйствительно, опредѣлилъ такъ (воспретилъ браки въ шестой степени кровнаго родства), но –

1) „Церковь наша не слѣпо принимаетъ все то, что въ новѣйшія времена по обстоятельствамъ положено греческими отцами, а имѣетъ право и свободу разсматривать и избирать изъ того согласное со словомъ Божіимъ и съ общимъ древнихъ св. отецъ постановленіемъ. По такому основанію Св. Синодъ и сдѣлалъ извѣстныя перемѣны въ Кормчей книгѣ, какъ-то: Тимофея и Ѳеофила александрійскихъ правильно объявилъ не святыми; Никиты монаха сочиненіе, „яко не лѣпое", исключилъ.

2) „Помѣстныхъ соборовъ правила не имѣютъ той силы и твердости, чтобы всѣ оныя принимать безъ разсмотрѣнія и съ полнымъ къ нимъ довѣріемъ. Ибо шестый вселенскій соборъ въ 6-омъ правилѣ охулилъ и отринулъ 15-ое правило Неокесарійскаго собора, а въ толкованіи сего 6-го правила сказано: „не добрѣ разумѣша того собора (Неокесарійскаго) отцы еже въ книгахъ Дѣяній Апостольскихъ о седьми діаконъ лежащаго словесе; третье правило Карѳагенскаго собора въ Кормчей въ толкованіи названо мятежнымъ и соблазнительнымъ; 41-ое правило того же собора отринуто 29-ымъ шестаго вселенскаго собора,—такъ какъ есть и другія помѣстныхъ соборовъ правила и дѣянія не правыя и не заслуживающія уваженія. А въ Евангеліи отъ Луки (XVI, 10) Спаситель нашъ сказалъ: „не праведный въ малѣ и во мнозѣ неправеденъ есть".—См. въ книгѣ проф. М. И. Горчакова: О тайнѣ супружества, СПБ., 1879 г., прил. стр. 12.

IV. Мѣры и средства церковной дисциплины.

По мысли древней церкви сдѣлаться христіаниномъ не значило только принять крещеніе, какъ актъ вводящій человѣка въ церковное общество — такъ, чтобы по исполненіи этого акта не могло быть и вопроса о томъ, насколько вступившій въ союзъ церкви членъ ея оправдываетъ свое пребываніе въ церкви и насколько справедливо носитъ имя христіанина. Напротивъ — необходимость справляться объ этомъ для церкви не только могла возникать по какимъ-нибудь особеннымъ или случайнымъ поводамъ, но эта необходимость вытекала изъ самыхъ принциповъ устройства церкви,—вслѣдствіе того что существовали такія требованія церкви, выполненіе которыхъ давало право считаться или не считаться христіаниномъ.

Требованія церкви отъ каждаго вступившаго въ ея лоно можно выразить такъ: кромѣ индивидуальной нравственной жизни, сообразной съ Евангеліемъ, отъ каждаго члена церкви требовалось участіе въ жизни церкви, какъ внѣшняго установленія, участіе въ самой простѣйшей формѣ выражающееся *въ обязанности принадлежать церкви*. Участіе въ жизни церкви въ самомъ общемъ смыслѣ называлось *общеніемъ съ церковью* (κοινωνία, communio) [1]), *единеніемъ* съ церковью и т. п.—Общеніе съ церковью, конечно, прежде всего выражалось догматическимъ единомыслiемъ. Выраженіемъ этого догматическаго общенія въ свою очередь служило „исповѣданіе“ вѣры, т. е. открытое признаніе себя христіаниномъ церкви, обязательное въ случаѣ гоненій, появленія ересей и т. п. Внѣ случаевъ обязательнаго исповѣданія вѣры общеніе или единеніе съ церковью въ области догматической, конечно, было предоставлено совѣсти каждаго; и такъ какъ церковь не ста-

---

[1]) Карѳаг. соб. пр. 38.

ралась преслѣдовать помыслы и неисповѣданныя расположенія, то какихъ-либо особенныхъ законовъ регламентирующихъ требованіе единомыслія не было, да и не могло быть по самому существу дѣла, какъ касавшагося главнѣйшимъ образомъ внутренняго состоянія человѣка. Затѣмъ общеніе должно было выражаться въ подчиненіи церковной власти—іерархіи. Наблюденіе общенія на этой ступени, было уже точно регламентировано. Далѣе — собственно къ объектамъ, въ которыхъ должно было выражаться общеніе съ церковью, относились: подчиненіе законамъ и установленіямъ церкви [2]). О подчиненіи церковной іерархіи, какъ выраженіи общенія съ церковью, должно сказать, что принципъ необходимости этого подчиненія церковь поддерживала весьма строго, въ весьма значительной мѣрѣ жертвуя индивидуальной свободой во имя начала подчиненности. Такъ всякій порывъ религіозной связи съ епископомъ, на основаніи, напримѣръ, личнаго усмотрѣнія противуцерковности въ поступкахъ епископа, строго запрещается канонами всѣхъ вѣковъ. Уже 31 апостольское правило запрещаетъ отдѣленіе отъ епископа „не обличеннаго *судомъ* ни въ чемъ противномъ вѣрѣ и благочестію“. Исключенія изъ этого правила или случаи, когда порывъ связи съ еписко-

---

[2]) Предѣлы единенія съ церковью, а равно и объекты, въ которыхъ должно выражаться общеніе съ церковью, и мѣра свободы индивидуальной, конечно, вообще зависятъ отъ существующаго понятія о церкви. Какъ извѣстно, здѣсь можетъ быть множество степеней—начиная отъ того, что вѣра во Христа признается совершенно и единственно достаточной для бытія въ церкви, и оканчивая единеніемъ въ обрядѣ, какъ необходимымъ условіемъ бытія въ церкви. Ученіе о церкви и о степени ея власти надъ индивидуумами не входитъ въ нашу задачу. Но въ отношеніи къ воззрѣніямъ на этотъ вопросъ въ древней церкви нельзя не согласиться съ слѣдующимъ разсужденіемъ Бингама: „нѣкоторые полагаютъ, что только единство вѣры составляетъ фундаментъ и существо церкви, считая всѣ остальные виды единства относящимся только къ церковному декоруму. Я же думаю, говоритъ Бингамъ, что древніе, какъ вѣру, такъ и подчиненіе законамъ и установленіямъ Христовымъ, считали основаніемъ церкви, поелику Христосъ, наравнѣ съ единствомъ вѣры, и соблюденіе Его законовъ и установленій положилъ въ основаніе Своей Церкви; и тотъ, кто не блюдетъ подчиненія законамъ и установленіямъ Его одинаково съ вѣрою (въ Него), тотъ не есть истинный и живой членъ Его таинственнаго тѣла, но только безплодная вѣтвь, отсѣченная отъ корня“. Origin. ecclesiast. vol. VII, 2—3.

помъ прежде формальнаго установленія наличности вины лишающей епископа его законныхъ правъ, были весьма немногочисленны; и эти исключенія во всякомъ случаѣ показываютъ, что церковь личному усмотрѣнію (индивидуальному праву) въ общественной жизни церкви отводила второстепенное мѣсто [3]), выше всего поставляя идею церковнаго порядка. Такъ для первыхъ трехъ вѣковъ отступленіе отъ епископа безъ формальнаго признанія компетентной властью вины епископа, лишающей его принадлежащаго ему права на церковное подчиненіе, было впаденіе епископа въ идолослуженіе (примѣръ этого — у Кипріана карѳ. письмо 45, по русск. перев. писемъ стр. 186); для дальнѣйшихъ вѣковъ—впаденіе въ ересь. Въ послѣднемъ случаѣ однако же отступленіе отъ епископа считалось законнымъ только тогда, когда епископъ, наприм., сталъ бы проповѣдывать такъ сказать очевидную ересь; но этимъ еще не представлялось всякому—считать ересью всякое мнѣніе епископа, отношеніе къ которому самой церкви не было опредѣлено.—Случай законнаго отступленія изъ-за ереси представляетъ собой отдѣленіе константинопольскихъ клириковъ отъ своего епископа, извѣстнаго Несторія (Дѣян. всел. соб. I. 415).—Какъ на фактъ отрицательнымъ образомъ указывающій на свойство этихъ исключительныхъ случаевъ, когда отступленіе отъ епископа считалось законнымъ, можно указать: александрійскій пресвитеръ Колуѳъ, въ началѣ IV вѣка, отдѣлился отъ своего епископа, извѣстнаго Александра, потому только, что умѣренность Александра въ отношеніи къ Арію показалась Колуѳу тѣмъ, будто Александръ самъ раздѣляетъ еретическія мнѣнія Арія.—Начало раскола донатистовъ представляетъ собой такое хотя и ложное въ примѣненіи, но имѣющее основаніе въ принципѣ употребленіе правила объ отступленіи отъ епископа, совершившаго нѣчто явно противное вѣрѣ и благочестію: этимъ противнымъ благочестію въ глазахъ донатистовъ представлялось такъ назыв. „предательство“ Фелициссима, рукоположившаго Цециліана. И нельзя не признать справедливой мысль, что борьба церкви противъ донатизма, занимавшая

---

[3]) *Нилъ*, Истор. александр. церкви, русск. пер. Прав. Обозрѣнія, стр. 139; ср. Ѳеодоритъ, Истор. стр. 17.

много силъ церкви четвертаго вѣка, въ существѣ дѣла сводится къ борьбѣ противъ произвольнаго сепаратизма, который, конечно, связывался церковнымъ принципомъ іерархической подчиненности. Вслѣдствіе этого и всѣ многочисленныя узаконенія церковныя, вызванныя дѣломъ донатистовъ, конечною цѣлію своею несомнѣнно имѣли—предупредить на будущее время возникновеніе всякаго рода сепаратистическихъ стремленій, оградивъ права іерархіи, какъ видимаго центра церковнаго единенія, весьма точной регламентаціей. Таковы правила Арелатскаго собора 314 года и многихъ соборовъ карѳагенскихъ—правила въ родѣ тѣхъ, что только формально доказанное (non verbis nudis) „предательство“ лицъ церковной іерархіи лишаетъ ихъ правъ присвоенныхъ законной іерархіи;—что оказавшаяся бы впослѣдствіи виновность лица, совершившаго рукоположеніе въ іерархическія степени, не уничтожаетъ законности этого рукоположенія, когда послѣднее въ отношеніи къ канонической и сакраментальной сторонѣ несомнѣнно правильно;—что обвиняемый епископъ не лишается своихъ правъ до приговора о немъ и т. д. [4]) Насколько церковь была требовательна въ отношеніи къ наблюденію церковнаго порядка и церковной общественности въ другихъ сферахъ, это показываютъ слѣдующіе примѣры узаконеній древней церкви: одно изъ апостольскихъ правилъ осуждаетъ тѣхъ, кои не остаются на общественной молитвѣ до конца ея (пр. 9): слѣдоват. объ индивидуальной свободѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи, если такъ называемыя молитвенныя расположенія подчиняются степени необходимой продолжительности общественнаго богослуженія. Тоже самое должно сказать и о такомъ правилѣ одного изъ западныхъ соборовъ: „если кто, будучи въ городѣ (т. е. въ такомъ мѣстѣ, гдѣ бывали христіанскія богослужебныя собранія) не будетъ въ собраніяхъ три воскресныхъ дня, таковой пусть лишится общенія доколѣ не исправится“ (собор. Эльвирскаго пр. 4):—правило опять показываетъ, что церковь какъ бы не довѣряла христіанское совершенствованіе каждому въ отдѣльности отъ церкви. Тоже преслѣдованіе духа сепаратизма

---

[4]) *Hefele*, Consiliengesch. I. 21; *Dunin*, De antiqua eccles discipl. dissertatio p. 273).

выражается и въ правилѣ собора Гангарскаго, осуждающемъ „презирающихъ вечери любви“ (пр. 11-е). Изъ послѣдняго правила видно, что церковь выражала явное намѣреніе дисциплинировать и поставить внѣ вопроса объ индивидуальныхъ расположеніяхъ даже и такіе акты, которые имѣли только косвенное отношеніе къ религіи, такъ какъ эти акты служили лишь къ укрѣпленію общественной связи между ея членами. Если церковь ставила выше всего общественность и преслѣдовала индивидуализмъ даже внѣ строго церковныхъ отношеній, какъ это наприм. въ вопросѣ о вечеряхъ любви, то этимъ, повидимому, въ совершенно опредѣленную сторону предрѣшается вопросъ о такъ называемой свободѣ обряда—прямо въ смыслѣ отрицанія всякой свободы предъ всеуравнивающимъ режимомъ церкви, какъ общаго, существующаго съ отрицаніемъ индивидуальныхъ воззрѣній.—Однако несомнѣнно, что *въ извѣстной мѣрѣ свобода обряда въ древней церкви существовала*, что доказало бы болѣе подробное изслѣдованіе этой стороны церковной жизни древности. Но при этомъ трудно было бы доказать одно: — что свобода эта простиралась до того, чтобы церковь допускала обрядовую свободу для каждаго отдѣльнаго лица: вопросъ объ обрядовой свободѣ могъ быть какъ вопросъ права помѣстной церкви, округа, отдѣльной общины и т. п., но во всякомъ случаѣ права *общества*, а не отдѣльнаго лица. И основная идея,—что христіанинъ не можетъ совершить свое спасеніе внѣ установленія церкви, и что мѣрою всего служитъ принципъ общественности и единенія съ церковью,— и здѣсь не исчезла изъ вида церкви. Нужно къ этому прибавить, что какъ отъ тѣхъ, кто вступилъ въ лоно церкви, церковь требовала не одной только принадлежности по спискамъ, а требовала активнаго выраженія христіанства въ духѣ церковнаго единенія и общественности, такъ и обратно—разрывъ съ церковью и отношенія къ людямъ ставшимъ въ положеніе внѣшнихъ вызывали къ дѣйствію новую сторону въ домостроительствѣ церкви: именно—стремленіе искоренить духъ безразличія и такъ сказать провести ясную черту между собою и внѣшнимъ (въ религіозномъ отношеніи) міромъ. Въ этомъ отношеніи церковь совершенно явственно держалась принципа: кто былъ не съ церковью, тотъ внѣ церкви; и такъ

называемаго „безконфессіальнаго“, внѣцерковнаго христіанства, или христіанства внѣ точныхъ вѣроисповѣдныхъ формулъ, древняя церковь не знала. Какъ извѣстно, относительно этого св. Кипріанъ карѳагенскій выражалъ даже мысль, что исповѣдующій себя христіаниномъ, но отвергнувшійся или отвергнутый отъ единенія съ церковью, „хотя бы былъ и умерщвленъ ради имени Христова, какъ поставленный внѣ церкви и отдѣленный отъ единенія и любви, не можетъ и чрезъ смерть получить вѣнца“ [5]). Что церковь наравнѣ съ сепаратизмомъ строго преслѣдовала религіозное безразличіе, это не означало еще намѣренія церкви распространить отрицаніе безразличія и на *внѣрелигіозныя* отношенія; но что церковь строго различала людей церкви отъ людей внѣ церкви, не считая ненужнымъ дѣломъ справляться о томъ, находится ли человѣкъ исповѣдующій Христа въ общеніи съ церковью, или онъ — внѣ общенія,— это проходитъ чрезъ всѣ правила древней церкви. Такъ сюда относится извѣстное правило древней церкви, что отлученный въ одной мѣстной церкви, или однимъ мѣстнымъ епископомъ, считался отлученнымъ и во всѣхъ другихъ церквахъ. Согласіе между отдѣльными церквами въ этомъ отношеніи было неизмѣнно, и всякая мѣстная церковь признавала всѣ дисциплинарныя рѣшенія, какія по отношенію къ навлекавшимъ на себя осужденіе церкви предпринимала другая церковь. Августинъ напримѣръ даже отдѣлившихся отъ церкви донатистовъ, когда они возвращались къ церкви, но если эти возвращавшіеся состояли уже подъ какимъ-либо взысканіемъ у своего епископа, не хотѣлъ принимать въ общеніе съ церковью иначе, какъ съ условіемъ, чтобы они исполнили то, что должны бы были исполнить у себя. Поэтому того, кто въ одной мѣстной церкви былъ отлученъ, другая мѣстная церковь не могла, да никогда и не пожелала бы, принять у себя въ качествѣ члена какой-нибудь всеобщей церкви. Въ разсмотрѣніе причинъ отлученія по ихъ существу другая церковь обыкновенно не входила, и помимо церкви отлучившей возстановить общеніе отлученнаго съ церковью могла только церковная высшая власть и притомъ только въ ка-

[5]) Твор. русск. перев. I, стр. 167.

чествѣ судебной инстанціи [6]). Примѣровъ примѣненія этого начала въ практикѣ извѣстно множество, а поступавшіе вопреки этому считались разрушавшими коренныя начала жизни церкви [7]).—Въ числѣ средствъ различенія, въ сомнительныхъ случаяхъ, людей церкви отъ людей внѣ-церкви извѣстно древнее установленіе, по возможности ограждавшее каждую мѣстную церковь отъ принятія въ общеніе съ собою такихъ лицъ иной мѣстной церкви, положеніе которыхъ въ ихъ собственной церкви съ достовѣрностію не было извѣстно: это—такъ называемыя представительныя грамоты. 12-е апостольское правило наказываетъ какъ того, кто, скрывъ свое отлученіе въ своей церкви, войдетъ въ общеніе другой церкви, такъ и того, кто неосторожно (безъ представительной грамоты) приметъ въ общеніе лицо, неимѣющее права на общеніе. Тотъ же Арій, будучи отлученъ Александромъ, обманомъ добывалъ представительныя грамоты, и только предъявляя эти обманныя грамоты, могъ еще нѣкоторое время вращаться въ церковномъ обществѣ на правахъ полноправнаго христіанина.

Если, такимъ образомъ, церковь строго блюла, чтобы разъ вступившій въ ея лоно былъ или съ нею, или внѣ ея; если церковь вовсе не представляется наклонной къ латитудинаризму, или къ стремленію уменьшать необходимыя требованія отъ своихъ членовъ и, соотвѣтственно сему, расширять понятіе о церкви, а скорѣе обнаруживаетъ явное стремленіе къ замкнутости; если пребываніе въ церкви члена разъ принятаго въ ея лоно возлагало на него извѣстныя обязанности, исполненіе которыхъ стояло подъ контролемъ церкви [8]): то очевидно, что для того, чтобы церковь могла

---

[6]) Прав. апост. 13, 32; I всел. соб. 5. Ант. 6, Сардик. 13.

[7]) Наприм. епископъ римскій Корнилій отказываетъ Фелициссиму въ общеніи съ римскою церковью потому, что онъ отлученъ Кипріаномъ въ церкви карѳагенской. — Другіе примѣры см. у *Dupin*, указ. сочин. р. 251.— Александръ, еп. александрійскій, сильно жаловался на тѣхъ, кто принималъ въ общеніе Арія, уже отлученнаго имъ, Александромъ—хотя и до формальнаго осужденія Арія на вселенскомъ соборѣ (Дѣян. всел. соб. I. 41). Но какъ видно изъ дѣла того же Арія, нарушеніе этого правила было только развѣ исключеніемъ; ибо Арій самъ жаловался импер. Константину, что его „никто не удостоиваетъ принять въ общеніе“ (ibid. 77).

[8]) Нельзя не отдать должной чести справедливому удивленію тѣхъ немногихъ людей, которые въ послѣднее время по собственному глубокому

существовать съ подобными требованіями, она должна имѣть совершенно опредѣленное внутреннее устройство, какъ-то: органы власти съ опредѣленными функціями, опредѣленныя отношенія между собою членовъ церкви, свой судъ и свои наказанія возможныхъ въ средѣ ея членовъ преступленій и опредѣленное пространство своей юрисдикціи—словомъ, въ церкви должно существовать свое *право*, регламентирующее ея внутреннія отношенія, которое поэтому справедливо называютъ „внутреннимъ церковнымъ правомъ“.

Но въ этой весьма обширной сторонѣ вопроса предме-

интересу, питаемому къ вопросамъ религіознымъ, размышляютъ о состояніи современной церковной жизни,—удивленію, появляющемуся при взглядѣ на положеніе вопроса объ условіяхъ существованія въ церкви отдѣльныхъ лицъ, какъ сложились эти условія въ большинствѣ христіанскихъ церквей—хотя и не въ одной только церкви русской, какъ думаетъ авторъ статьи въ газетѣ Русь, № 16, 1883 г., подъ заглавіемъ: „вѣроисповѣдной вопросъ“. „Православіе, — говоритъ авторъ этой статьи, — блюдется по внѣшности строго, а въ тоже время признаетъ состоящими въ своемъ лонѣ не только тѣхъ, кои публично нарушаютъ постъ въ страстную пятницу, но и тѣхъ, кои не могутъ быть названы не только православными, но и вообще христіанами, и даже прямо атеистовъ. Въ церковь оффиціальную входятъ милліоны людей неимѣющихъ почти никакого понятія о религіи, ни даже объ Іисусѣ Христѣ, милліоны людей по неволѣ исполняющихъ церковныя требы, не говоря о массахъ всякаго рода *фактическихъ* еретиковъ и даже язычниковъ“ (стр. 17).—Конечно, авторъ приведенной статьи упускаетъ здѣсь изъ виду, что совершенство каждаго отдѣльнаго христіанина для церкви воинствующей только предметъ достиганія, и потому нельзя сказать, чтобы православіе церкви страдало отъ несовершенства отдѣльныхъ членовъ ея: это будетъ новаціанская идея. Но нельзя сказать и того, чтобы здѣсь мы не встрѣчались съ неотступнымъ вопросомъ, когда-нибудь потребующимъ категорическаго отвѣта, именно: все ли безъ исключенія въ установленіяхъ и воззрѣніяхъ (недогматическихъ) древней церкви имѣетъ обязательную силу для настоящаго времени, или же настаивать на такой обязательности можно по выбору, иное предавая забвенію, а иное выставляя какъ древне-конститутивное начало церкви. Если все, то къ числу таковыхъ, повидимому забываемыхъ, началъ и относится то, что, и не возобновляя новаціанство, церковныя общества не должны бы считать *у себя* всѣхъ, кто по рожденію или въ силу общественнаго строя *числится* христіаниномъ того или другаго исповѣданія, или по крайней мѣрѣ—всѣхъ тѣхъ, кто самъ явно не желаетъ этого: ибо древняя церковь, правила и установленія которой во многихъ другихъ случаяхъ строго блюдутся, какъ разъ именно и недопускала такого явленія, т. е. чтобы люди, числившіеся въ церкви, не оправдывали или прямо отрицали (дѣломъ или словомъ) справедливость такого зачисленія.

томъ ближайшаго отдѣла изслѣдованія будутъ средства и мѣропріятія древней церкви, служившія къ тому, чтобы жизнь церкви шла согласно съ ея основною идеей, какъ въ общемъ, такъ и въ отдѣльныхъ членахъ церкви. Ибо изъ новѣйшей церковной исторіи извѣстно, что всѣ почти стороны церковной дисциплины могутъ получить совершенно внѣшне-принудительный характеръ, и не только въ смыслѣ средствъ, коими стремились осуществить церковное благоустройство, но даже и самихъ задачъ, которыя возлагались на церковную дисциплину. Такъ принципъ древней церкви— необходимость общенія съ церковью, осуществлялся иногда такими средствами: за небытіе у общественнаго богослуженія—тюрьма, за уклоненіе отъ таинствъ—тоже, или лишеніе гражданскихъ правъ человѣка; такъ называемая эпитимія сопровождается физическими мученіями; субординація внутри церкви въ отношеніи къ лицамъ іерархическихъ степеней приравнивается къ субординаціи между государственными чиновниками. Или еще: древняя церковь порывъ общенія съ нею считала равносильнымъ акту выхода изъ церковнаго общества, послѣ чего человѣку нужно было *искать* и домогаться того, чтобы снова быть принятымъ въ число членовъ церкви: новѣйшая же исторія представляетъ факты того, что самыя сильныя доказательства внутренней непринадлежности къ церкви—въ видѣ совершеннаго неисполненія ни одного изъ требованій церкви, не только не служатъ основаніемъ къ изверженію изъ церкви, но и самый вопросъ о невозможности существованія въ церкви подобныхъ членовъ какъ будто бы совсѣмъ забытъ, и какъ будто бы для бытія въ церкви достаточно только быть крещеннымъ, безъ возможности вопроса о томъ, что̀ сталось съ крещеннымъ послѣ его крещенія.

О характерѣ мѣръ и средствъ церковной дисциплины еще Златоустъ въ свое время выражался такъ: „христіанамъ преимущественно предъ всѣми запрещается впадающихъ въ грѣхъ исправлять насиліемъ“ [9]). И дѣйствительно, о церковной дисциплинѣ первыхъ трехъ вѣковъ не можетъ быть и рѣчи—въ томъ случаѣ, если бы кто-нибудь въ дисциплинѣ этого времени пытался отыскать хотя малѣй-

[9]) Кн. о священствѣ.

шую тѣнь принудительнаго элемента. Этого элемента въ церковной дисциплинѣ тогда и не могло даже быть. Уже потому, что церковь была едва терпимымъ обществомъ, существованіе котораго предъ языческимъ государствомъ могло обусловливаться единственно только абсолютной безвредностью его какъ для отдѣльныхъ лицъ, такъ и для цѣлаго государства, когда даже самыя невинныя проявленія церковной жизни, какъ напримѣръ вечери любви, постоянно подвергались опасности быть истолкованными какъ нѣчто „враждебное роду человѣческому“—уже поэтому церковь не могла бы развивать въ себѣ какого-либо элемента, стѣсняющаго естественныя права или отношенія человѣческія подъ видомъ требованій внутренняго благоустройства,—если бы даже того и пожелала. Едва ли притомъ, для осуществленія церковнаго благоустройства, тогда и требовались принудительныя мѣры: какъ мы знаемъ—христіане становились таковыми только послѣ осторожнаго испытанія. Дѣло было совершенно естественное, что отъ такихъ христіанъ не нужно уже было, напримѣръ, вынуждать подчиненія церкви или церковной іерархіи, какъ не нужно было какихъ либо постановленій, преслѣдующихъ внѣшними наказаніями уклоненіе отъ богослуженія. Но конечно съ самыхъ первыхъ вѣковъ въ христіанскомъ обществѣ могли оказываться и оказывались члены недостойные пребыванія въ церкви, или сами не желавшіе оставаться въ ней. Таковые—предоставляемы были ихъ свободѣ возвращаться туда, откуда они пришли къ церкви, то есть къ іудейству или язычеству, что̀ при извѣстной мѣрѣ существовавшей тогда религіозной свободы не производило ровно никакой пертурбаціи во внѣшне-гражданской жизни, какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и цѣлаго общества; а церковь этимъ избавлялась отъ людей недостойныхъ пребыванія въ ней. Поэтому—въ эпоху доконстантиновскую мы не знаемъ случаевъ, которые указывали бы на существованіе въ церковно-дисциплинарныхъ средствахъ какого либо внѣшне-принудительнаго элемента.

По мнѣнію церковныхъ учителей древности дисциплина церкви такова должна быть и всегда. „Во времена тѣлеснаго обрѣзанія (*т. е. въ Ветхомъ Завѣтѣ*)—говорилъ св. Кипріанъ—гордые и непокорные, не повинующіеся своимъ священникамъ, умерщвляемы были мечемъ вещественнымъ;

но теперь *(во времена обрѣзанія духовнаго)* гордые и непокорные умерщвляются мечемъ духовнымъ—отлученіемъ отъ церкви“ [10]). По мнѣнію св. Григорія Богослова средства церкви противъ внутреннихъ вредныхъ элементовъ суть *слова*, а—„занесть еще на кого-нибудь и руку—совсѣмъ внѣ обычаевъ нашего двора: мы отвергаемъ это, предоставляя такое средство нашимъ противникамъ“ [11]). „Разномыслящихъ, — говоритъ св. Григорій въ другомъ мѣстѣ,—доколѣ можно, будемъ врачевать какъ язву истины, а страждущихъ неисцѣльно станемъ отвращаться, чтобы самимъ не заразиться этой болѣзнію“—таковы у христіанъ положительныя и отрицательныя дисциплинарныя средства. Сравнивая церковь съ государствомъ въ отношеніи ихъ цѣлей и средствъ достиженія этихъ цѣлей, учители церкви еще рѣзче высказывали мысль о несвойственности церкви принудительныхъ мѣръ въ области ея внутренней жизни, потому что область дѣйствованія церкви—душа. „Царю, говорилъ св. Златоустъ, ввѣрено попеченіе о тѣлахъ, а священнику о душахъ; царь принуждаетъ, а священникъ увѣщеваетъ; у одного—необходимость, у другаго—свободная воля; одинъ располагаетъ оружіемъ вещественнымъ, другой—оружіемъ духовнымъ“ и т. д. [12]). Не приводя другихъ мнѣній раннѣйшей эпохи исторіи христіанской церкви, замѣтимъ, что разсужденія подобныя Златоустову можно встрѣтить и гораздо позднѣе. Вотъ, напримѣръ, разсужденія извѣстнаго папы Григорія II въ эпоху иконоборческой ереси. „Какое различіе между средствами церковной и свѣтской власти?“ Папа отвѣчаетъ: „если кто либо оскорбитъ свѣтскую власть, виновный наказуется конфискаціей имущества, ссылкою“; между тѣмъ—„когда согрѣшитъ кто либо и сознается въ грѣхѣ своемъ, то не такъ поступаютъ архіереи“: вмѣсто того, что употребляетъ свѣтская власть, „они полагаютъ на голову согрѣшившаго евангеліе и крестъ, заключаютъ его въ уединенное мѣсто, напримѣръ въ хранилище церковнаго имущества, заставляютъ нести разныя обязанности при церкви и при оглашенныхъ, полагаютъ на его

---

[10]) Твор. рус. пер. I, 27.
[11]) Твор. II. 239.
[12]) *Delort*, Institut. discipl. p. 153.

чрево постъ", и проч. „Послѣ должнаго вразумленія предлагаютъ ему честное Тѣло Христово и св. Кровь Господню и сдѣлавъ его сосудомъ избраннымъ, возвращаютъ ко Господу чистымъ". „Видишь ли какое различіе между церковью и государствомъ?" заключаетъ папа [13]).

Правда, уже въ приведенныхъ словахъ папы есть намекъ на то, что различіе между церковью и государствомъ въ свойственныхъ имъ средствахъ поддержанія порядка можетъ и сглаживаться, хотя папа самъ, въ принципѣ признавая такое различіе, повидимому не замѣчалъ этого: „заключеніе въ уединенное мѣсто", быть можетъ, послужило началомъ заключеній въ еще болѣе уединенныя мѣста—подъ запоръ, практиковавшихся впослѣдствіи... Но папа, вѣроятно, разумѣлъ добровольное заключеніе, какъ и доброльное наложеніе поста на чрево. Тѣмъ не менѣе мы увидимъ, что намекъ въ словахъ папы на возможность изглажденія различія между дисциплинарными средствами церкви и государства не остался на этой степени—намека: различіе это потомъ во многихъ отношеніяхъ дѣйствительно изгладилось. Сдѣлалось это не такъ скоро—во всякомъ случаѣ послѣ того, какъ и принципы дисциплины, высказанные въ приведенныхъ выше словахъ учителей церкви, значительное время осуществлялись на практикѣ. Но такъ какъ существуетъ одинъ фактъ, одною своею стороною показывающій—какъ рано началась попытка изглажденія различія между церковными и не-церковными средствами дисциплины, а другою стороной-именно тѣмъ, что попытка эта не имѣла успѣха, вызвавъ на себя запрещеніе, — отрицательнымъ образомъ показывающій свойства дѣйствительно — церковной дисциплины: то мы, прежде чѣмъ подробнѣе раскрывать свойства этой послѣдней на основаніи положительныхъ данныхъ, остановимъ нѣсколько продолжительное вниманіе на этомъ, по свойству своему, отрицательномъ фактѣ. Фактъ этотъ есть появленіе 27-го апостольскаго правила, имѣющаго прямое отношеніе къ вопросу о „занесеніи руки", по выраженію св. Григорія Богослова, которое, однако же, по его же выраженію, не свойственно тѣмъ, кто—отъ двора церковнаго.

---

[13]) См. въ Дѣян. вселен. собор. т. VII. стр. 42—43.

Уже въ этомъ правилѣ, повидимому, есть намекъ на существовавшія нарушенія того общаго принципа, что церковь можетъ имѣть въ своемъ распоряженіи только чисто духовныя средства въ качествѣ средствъ дисциплинарныхъ. (Представляетъ ли собой это правило только свидѣтельство о единичныхъ фактахъ нарушенія общаго принципа, или же правилу принадлежитъ какое либо другое значеніе, объ этомъ ниже). Правило это въ качествѣ закона опредѣляетъ извергать изъ священнаго чина епископа, пресвитера или діакона, біющаго „вѣрныхъ согрѣшающихъ, или невѣрныхъ обидѣвшихъ и чрезъ сіе устрашати хотящаго", какъ передаетъ греческій текстъ наша Книга правилъ. Въ доказательство несвойственности біенія лицамъ священнымъ въ правилѣ указывается на то, что „Господь отнюдь насъ сему не училъ, напротивъ того, Самъ, бывъ ударяемъ, не наносилъ ударовъ, укоряемъ—не укорялъ взаимно, страдая—не угрожалъ".—Пониманіе этого правила, нужно признать, представляетъ нѣкоторыя трудности именно въ отношеніи къ значимости правила для вопроса о церковной дисциплинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ понимать это запрещаемое въ правилѣ біеніе: запрещается ли оно какъ средство отомщенія личныхъ обидъ, или—какъ мѣра мыслившаяся дисциплинарною по отношенію къ согрѣшающимъ, т. е. преступившимъ церковные законы, или законы христіанской морали? Если только запрещается первое, то конечно правило это нисколько не будетъ относиться къ свидѣтельствамъ по отношенію къ изслѣдуемому теперь вопросу—о свойствахъ христіанской дисциплины, даже въ качествѣ отрицательнаго факта, то есть факта указывающаго на то, что̀ считалось уклоненіемъ отъ духа истинно-церковной дисциплины: правило будетъ служить только для исторіи нравовъ христіанскаго клира. Другой вопросъ, конечно, если правило запрещаетъ—второе. Изъясненія этого правила у толкователей позднѣйшаго времени сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ: а) что апостольскимъ правиломъ имѣются въ виду случаи употребленія біенія въ частной жизни церковной іерархіи, а не должностнаго положенія и не должностныхъ отношеній ея. Такъ Зонара говоритъ, что „правило возбраняетъ епископамъ и прочимъ бить согрѣшившихъ *противъ нихъ, будутъ ли это вѣрные или невѣрные*". Аристинъ также

разумѣетъ „священника, который бьетъ вѣрнаго или невѣрнаго согрѣшившаго *противъ него* (лично),—чтобы другіе по отношенію къ нему не совершали подобныхъ проступковъ". Вальсамонъ также видитъ въ правилѣ запрещеніе бить людей „вѣрныхъ или невѣрныхъ", согрѣшившихъ лично противъ священниковъ, когда священники „желаютъ отомщать за себя" [14]). Считая такимъ образомъ правило трактующимъ о случаяхъ въ частной жизни церковной іерархіи, толкователи по этому b) всю *запретительную силу* правила, или запрещеніе біенія, относятъ только къ біенію по личнымъ побужденіямъ: біеніе же по *должности* и въ особенности *не-своеручное* они считаютъ не запрещеннымъ этимъ правиломъ. Аристинъ напримѣръ къ своему толкованію прибавляетъ: „не подлежитъ изверженію тотъ, кто благоразумно наказываетъ бичемъ человѣка погрѣшающаго противъ священныхъ предметовъ, какъ и Господь бичемъ сдѣланнымъ изъ вервія изгналъ торгующихъ изъ храма подзаконнаго. Для этого избираются церковные номофилаксы и экдики какъ лица издревле отцами назначенныя карать подобныя преступленія". Вальсамонъ о законности біенія въ послѣднемъ случаѣ и при условіи этого послѣдняго рода выражается еще опредѣленнѣе: „впрочемъ умѣренно наказывать своихъ учениковъ и тѣхъ, *которые согрѣшаютъ* и послѣ вразумленія не исправляются, посвященнымъ дозволено, потому что и Господь ударами бича изгналъ изъ храма торгующихъ, которые такимъ образомъ (т. е. торговлею въ храмѣ) грѣшили противъ божественнаго".—Славянская Кормчая распространяетъ толкованіе этихъ комментаторовъ еще прямѣй—въ пользу позволительности біенія по должности: „аще кто цѣломудренъ смыслъ имый нѣчто творящаго въ церкви святѣй или во святыхъ мѣстахъ біетъ, таковый не извержется", какъ это, повидимому, предписывается апостольскимъ правиломъ.

Итакъ, толкователи понимаютъ апостольское правило, какъ запрещающее біеніе собственно какъ за личныя оскорбленія. Но толкователи не усматриваютъ въ текстѣ правила запрещенія употреблять біеніе какъ средство нака-

---

[14]) Прав. св. апостолъ, изд. общ. любит. Духовн. Просвещ. стр. 47—48.

занія церковнаго на церковныхъ безчинниковъ, или по крайней мѣрѣ не считаютъ біеніе, какъ церковное наказаніе, противнымъ канонамъ; и повидимому думаютъ, что если нѣтъ канона и *разрѣшающаго* подобное дисциплинарное средство, то для признанія дозволительности этого средства достаточно и отрицательнаго дозволенія — отсутствія его запрещенія. Повидимому также толкователей не смутило и то, что ихъ аргументъ—указаніе на примѣръ Іисуса Христа—не согласуется по существу съ аргументомъ самаго текста правила: на примѣръ же Іисуса Христа ссылается правило какъ разъ для противоположнаго вывода, и единственнымъ основаніемъ для вывода о позволительности біенія для комментаторовъ является различеніе между біеніемъ-дракою и біеніемъ какъ однимъ изъ церковно-дисциплинарныхъ средствъ, изъ коихъ первое — непозволительно, а второе позволительно, какъ предъуказанное будто-бы примѣромъ самого І. Христа.

Очевидно, что если принять комментарій этихъ толкователей, тогда было бы доказано не только *существовавшее иногда на практикѣ* примѣненіе физическихъ средствъ въ церковной дисциплинѣ, и что апостольское правило только какъ историческій памятникъ запрещеніемъ факта свидѣтельствуетъ о существованіи факта, но и нѣчто гораздо большее—именно, что апостольское правило узаконяетъ біеніе какъ средство именно церковно-дисциплинарное, запретивъ только пользоваться этимъ церковно-дисциплинарнымъ средствомъ въ сферѣ обыденной жизни. Съ этимъ однако же ни въ какомъ случаѣ нельзя согласиться, равно какъ и церковь не знала никакихъ особыхъ „издревле“ будто бы существовавшихъ экзекуторовъ церковнаго біенія; и если бы было иначе, то св. Григорій Богословъ, св. Іоаннъ Златоустъ и другіе были бы не совсѣмъ правы, съ непоколебимой увѣренностію приписывая церковной дисциплинѣ такія качества, какія, какъ мы знаемъ, они приписываютъ.

Уже изъ текста самого правила видно, что только съ помощью игнорированія прямаго смысла апостольскаго правила можно утверждать, будто тенденція правила — запретить лицамъ духовнаго сана біеніе въ запальчивости, въ отомщеніе собственныхъ обидъ и т. п., и будто здѣсь ни-

какъ не должно разумѣть запрещеніе біенія тѣхъ, кои погрѣшили противъ церковнаго благочинія, — со всѣми послѣдствіями этого тезиса [15]). Но къ счастію всякаго изслѣдователя, желающаго на основаніи авторитетныхъ данныхъ установить истинный смыслъ этого важнаго правила, существуютъ свидѣтельства дѣйствительно авторитетныя, но комментирующія это правило не въ духѣ греческихъ комментаторовъ и не въ духѣ нашей славянской Кормчей. Это именно — свидѣтельства VII вселенскаго собора и такъ называемаго собора Двукратнаго 861 года. — Правда, ни тотъ, ни другой соборъ не занимаются разъясненіемъ апостольскаго правила прямо и непосредственно; но изъ того употребленія, какое даютъ ему эти соборы, становится яснымъ, какъ они понимали смыслъ и значеніе апостольскаго правила. Въ самомъ дѣлѣ:

Въ одномъ изъ своихъ засѣданій VII вселенскій соборъ долженъ былъ обратиться къ 27 апостольскому правилу по слѣдующему поводу: въ третьемъ засѣданіи этого собора патріархъ Тарасій заявилъ собору, что — „ходитъ молва, будто во время гоненія (отъ иконоборцевъ) нѣкоторые изъ епископовъ благочестивыхъ мужей подвергали невыносимому гоненію. Молвѣ мы не должны вѣрить безъ всякихъ доказательствъ. Между тѣмъ — продолжалъ св. Тарасій — этотъ соборъ знаетъ, что правила св. апостоловъ епископа или пресвитера, или діакона, біющаго или вѣрныхъ согрѣшающихъ, или невѣрныхъ обидѣвшихъ [16]) и желающаго

---

15) Повидимому, греческіе комментаторы въ текстѣ правила обращаютъ вниманіе только на раздѣленіе вѣрныхъ отъ невѣрныхъ, но оставляютъ безъ вниманія выраженія *ἁμαρτάνοντας* и *ἀδικήσαντας*, считая два послѣднія слова однозначащими — „согрѣшившихъ противъ нихъ“. Славянскій же переводъ различаетъ не только лицъ терпѣвшихъ отъ біенія (вѣрныхъ и невѣрныхъ), но и поводъ, вызвавшій такіе поступки клира: вѣрныхъ *согрѣшающихъ*, невѣрныхъ — *обидѣвшихъ*, что, конечно, ближе къ прямому смыслу правила.

16) Слѣдуя въ приводимомъ мѣстѣ Дѣяній переводу Казанской Академіи, мы въ передачѣ самаго правила въ Дѣяніяхъ — отступаемъ отъ этого перевода, сохраняя переводъ Книги правилъ. Казанскій переводъ слово: *ἀδικήσαντες* текста правила передаетъ выраженіемъ: „нечестиво живущихъ“. Если бы можно было по русски читать такъ, то это было бы фактомъ большой важности: тогда выраженіе это можно было бы принять за косвенное свидѣтельство, что нечестивая жизнь язычниковъ, по крайней

этимъ устрашить ихъ, заповѣдуетъ низлагать". Соборъ отвѣчалъ: „да, правила такъ гласятъ". Патріархъ Тарасій опять: „если епископъ нанесъ какіе бы то ни было удары или мученія мужамъ богобоязненнымъ и притомъ терпѣвшимъ тогда преслѣдованіе, то онъ недостоинъ епископства... потому что онъ какъ гонитель наносилъ удары". Соборъ: „недостоинъ". При этомъ разсужденіи одинъ изъ присутствовавшихъ епископовъ припомнилъ примѣръ Халкидонскаго собора, который, собравшись, еще не осужденнаго за догматическое заблужденіе Діоскора удалилъ отъ должности единственно по причинѣ доказанныхъ насилій, учиненныхъ имъ во время епископства. Установивъ этотъ общій принципъ („епископъ наносящій удары мужамъ богобоязненнымъ не достоинъ епископства"), соборъ приступилъ къ разслѣдованію самаго факта виновности одного изъ епископовъ, кромѣ участія на иконоборческихъ соборахъ, обвиняемаго еще и въ томъ, что онъ преслѣдовалъ иконопочитателей—подвергая ихъ тѣлеснымъ наказаніямъ. Обвиняемый, напротивъ, доказывалъ, что „ни одинъ человѣкъ не обвинитъ его, чтобы онъ билъ или наказывалъ кого-либо: ни въ богоспасаемомъ царствующемъ градѣ, ни на моей сторонѣ—говорилъ обвиняемый — ни одинъ человѣкъ не подвергался отъ меня преслѣдованію". Послѣ нѣкоторыхъ преній, гдѣ вопросъ однако же только вращался на фактической сторонѣ дѣла, т. е. на вопросѣ о томъ, преслѣдовалъ или не преслѣдовалъ кого-либо этотъ епископъ, обвиняемый былъ оправданъ, такъ какъ „молва" о немъ не подтвердилась. Слѣдовательно, примѣненія приведеннаго

мѣрѣ по притязаніямъ нѣкоторыхъ изъ клириковъ, подлежала юрисдикціи и наказуемости отъ христіанскаго клира!—Можетъ быть должно предположить, для оправданія такого перевода, что VII вселенскій соборъ читалъ апостольское правило нѣсколько иначе, чѣмъ оно читается теперь; но намъ неизвѣстны основанія для такого предположенія. Мы не имѣли подъ руками изданія Дѣяній Гардуина; но у Манси (Mansi, t. VII p. 1116) правило апостольское въ Дѣяніяхъ VII всел. собора читается также, какъ въ общеупотребительномъ (Беверегія) изданіи. Повидимому, впрочемъ къ такому пониманію нѣсколько склоняется латинскій переводъ указаннаго мѣста Дѣяній у Манси (ibid.):... fideles delinquentes. aut *infideles inique agentes*. Этотъ латинскій переводъ принятъ и у Гефеле (Consiliengesch. 1, 803). Но Беверегій (t. II, p. 17, edit. Oxonii, 1672) переводитъ такъ:... fides, qui peccant, vel infideles, *qui injuriam fecerunt*.

какъ законъ 27 апост. правила не послѣдовало по отсутствію наличности проступка [17]). Но изъ разсмотрѣннаго эпизода на VII вселенскомъ соборѣ во всякомъ случаѣ видна нѣкоторая важная особенность въ пониманіи соборомъ апостольскаго правила, — именно: апостольское правило указываетъ собственно на частные случаи—біеніе *согрѣшившихъ* и біеніе *обидѣвшихъ*; вселенскій же соборъ подразумѣваетъ въ запрещеніи правила біеніе *вообще и даже всякаго рода физическія насилія*. Ибо тотъ епископъ, по поводу котораго возникъ вопросъ объ апостольскомъ правилѣ, обвинялся не въ томъ, что онъ билъ согрѣшающихъ вѣрныхъ или невѣрныхъ обидѣвшихъ, а вообще въ томъ, что подвергалъ нѣкоторыхъ физическимъ мученіямъ. И оправдывался онъ не тѣмъ, что *не билъ*, а тѣмъ, что вообще онъ не подвергалъ кого-либо наказаніямъ или преслѣдованіямъ. Слѣдов. вселенскій соборъ запретительную силу правила апостольскаго понималъ въ смыслѣ самомъ обширномъ — въ смыслѣ запрещенія причинять физическія страданія, физическія насилія и т. п.

Далѣе: 9-е правило собора Двукратнаго, ссылаясь на 27 апост. правило, указываетъ, что во времена этого собора были люди, которые, не взирая на разъясненіе правила вселенскимъ соборомъ, толковали его такимъ образомъ, будто правило „назначенуетъ только біющихъ своеручно“. Соборъ же, напротивъ, объясняетъ, что запретительная сила правила распространяется и на тѣхъ, кои *„посредствомъ повелѣнія* простираютъ истязаніе *до жестокости“*. На первый взглядъ изъ такого толкованія Двукратнаго собора казалось бы можно заключить, что соборъ противится на основаніи 27 апост. правила только этой „жестокости“ біенія — не отрицая при семъ возможности толкованія правила такъ, что біеніе при отсутствіи жестокости и непосредственности этимъ правиломъ не запрещается. Притомъ, изъ приведенной части толкованія Двукратнымъ соборомъ 27-го апостольскаго правила еще не видно, куда соборъ относитъ воспрещаемый одинаково (т. е. своеручно и посредствомъ повелѣнія) проступокъ біенія, къ проступкамъ ли частной жизни, или къ проступкамъ долж-

---

17) Дѣян. всел. соб. т. VII, стр. 227.

ностнымъ; другими словами—не видно еще, какъ понимаетъ Двукратный соборъ происхожденіе и назначеніе самаго апостольскаго правила: произошло ли оно потому, что въ эпоху его изданія появилось въ практикѣ біеніе въ качествѣ дисциплинарнаго средства, или только были случаи біенія въ обыденной жизни клира—безъ покушенія ввести это неприглядное средство въ чисто-церковную сферу, и слѣд. имѣло ли тоже правило своимъ назначеніемъ регулировать извѣстные дисциплинарные пріемы, или только нравы клира;—а поставить апостольское правило, на основаніи пониманія дѣла Двукратнымъ соборомъ, въ ту или другую категорію, очевидно, для исторіи дисциплины весьма важно. Но это затрудненіе въ пониманіи воззрѣнія Двукратнаго собора на апостольское правило въ указанномъ отношеніи восполняется положительною частію 9-го правила собора Двукратнаго: изъ этой части, во 1-хъ видно, что соборъ Двукратный запрещеніе 27-го апостольскаго правила понимаетъ *какъ запрещеніе относящееся ко всякаго рода біенію*—по дѣламъ церковной дисциплины и по дѣламъ домашнимъ—съ исключеніемъ, притомъ, и того тенденціознаго толкованія, будто бы апостольское правило имѣетъ въ виду только грубый способъ біенія—своеручно. „Онымъ правиломъ, говоритъ Двукратный соборъ, опредѣляется наказаніе за біеніе *вообще*“, слѣдоват. и за непосредственное, и за посредственное—чрезъ приказаніе. Таково *назначеніе* правила. Если же соборъ прибавляетъ, что „подобаетъ священнику Божію вразумляти неблагонравнаго наставленіями и увѣщаніями, иногда же и церковными эпитиміями, а не устремляться на тѣла человѣческія съ мечами и ударами“; то это противоположеніе показываетъ, что Двукратный соборъ, — отвергая объясненіе апостольскаго правила въ смыслѣ желаемой нѣкоторыми позволительности посредственнаго біенія и непозволительности только своеручнаго,—происхожденіе апостольскаго правила понимаетъ такъ, что правило вызвано было, хотя бы и между прочимъ („вѣрныхъ согрѣшающихъ“), появленіемъ біенія какъ дисциплинарнаго средства. Ибо приводя свои соображенія противъ тенденціознаго толкованія апост. правила, соборъ указываетъ на истинный способъ вразумленія *неблагонравныхъ*—эпитиміями, наставленіями и увѣ-

щаніями, что, очевидно, составляетъ мѣры строго церковныя, въ противоположность мѣрамъ не-церковнымъ, запрещаемымъ апостольскимъ правиломъ. — Слѣдовательно ссылка на Двукратный соборъ Аристина съ Вальсамономъ (они, между прочимъ, дѣлаютъ и эту ссылку), какъ будто бы подтверждающій ихъ пониманіе апостольскаго правила, совершенно не имѣетъ никакого основанія.

Такимъ образомъ изъ приведенныхъ двухъ фактовъ употребленія и толкованія 27-го апостольскаго правила, въ качествѣ общихъ положеній, съ несомнѣнностію слѣдуетъ, что въ оффиціальномъ употребленіи восточной церкви VIII—IX вв. 27-е апостольское правило понимаемо было какъ правило противъ тѣхъ клириковъ, которые 1) не только били своеручно, но и вообще, хотя бы посредствомъ приказанія другимъ, „причиняли мученія“ физическія, и 2)—противъ тѣхъ, которые совершали это не только въ припадкѣ раздражительности, но и по желанію исправить согрѣшающихъ или нечестиво живущихъ, другими словами и противъ тѣхъ, которые вздумали бы употреблять чисто физическія средства въ дѣлѣ церковной дисциплины. По словамъ Двукратнаго собора, хотя всякаго рода физическія насилія уже прямо запрещены были апостольскимъ правиломъ, но извороты нѣкоторыхъ въ толкованіи правила все-таки клонились къ тому, чтобы понимать правило то какъ запрещающее только своеручное біеніе, то какъ относящееся только къ частнымъ отношеніямъ клира, слѣдовательно какъ не имѣющее отношенія собственно къ исторіи развитія церковно-дисциплинарныхъ мѣръ [18]).

---

[18]) Соборъ Двукратный, отвергнувъ позволительность въ дѣлахъ церковныхъ „біенія вообще“, прибавляетъ: „аще же нѣкіе будутъ совершенно непокоривы и вразумленію чрезъ эпитиміи не послушны: таковыхъ никто не возбраняетъ вразумляти преданіемъ суду мѣстныхъ гражданскихъ начальниковъ“, и соборъ ссылается на 5-е правило Антіохійскаго (341 г.) собора. Смыслъ этого прибавленія ясенъ: наказывать физически для церковной власти вообще запрещено; если же кто и отъ эпитимій не обращается на путь правый, таковыхъ „наказывать вмѣшательствомъ мірскихъ начальниковъ“, какъ перифразируетъ правило Вальсамонъ (Толков. русск. пер. стр. 1734).—Какъ извѣстно, ссылка на 5-е пр. Антіохійскаго собора и въ настоящее время служитъ, повидимому, самымъ сильнымъ аргументомъ канонистовъ, утверждающихъ безъ всякихъ оговорокъ, что „церковь предаетъ суду свѣтской власти тѣхъ, кто не подчиняется ея суду“. Оставляя

Если каждый законъ самымъ фактомъ своего появленія непремѣнно свидѣтельствуетъ о томъ, что ему предшествовало въ самой дѣйствительности запрещаемое закономъ дѣяніе, то должно признать, что въ эпоху появленія 27-го

пока подробное разсмотрѣніе вопроса о преданіи церковью неподчиняющихся ей суду свѣтской власти, въ отношеніи къ этому прибавленію Двукратнаго собора замѣтимъ: указаніе собора на свѣтскую власть, когда не дѣйствуютъ эпитиміи и увѣщанія, не значитъ ли тоже, отвергнутое самимъ же соборомъ, посредственное употребленіе всякихъ физическихъ наказаній—такъ какъ кодексы свѣтской власти едва только въ послѣднее время освободились отъ примѣненія въ обширныхъ размѣрахъ тѣлесныхъ наказаній?—Въ отвѣтъ на этотъ возможный вопросъ, утвердительный отвѣтъ на который разомъ уничтожалъ бы всякую мысль о духовности дисциплинарныхъ средствъ церкви, мы предполагаемъ, питая надежду оправдать свое предположеніе, что—несмотря на всѣ благопріятствующія выраженія, это „преданіе суду мѣстныхъ гражданскихъ начальниковъ для вразумленія“, какъ редактируетъ эту мысль соборъ Двукратный (редакція — нѣсколько иная сравнительно съ первоисточникомъ правила—антіохійскимъ 5-мъ, и притомъ редакція, распространяющая отъ „клириковъ“ Антіохійскаго собора на всѣхъ вообще „непослушныхъ“), должно разумѣть совсѣмъ не какъ преданіе свѣтской власти для наказанія упорныхъ, а нѣсколько иначе. Уже простой здравый смыслъ указываетъ, что странно бы церкви восполнять свои „вразумительныя“ средства мѣстными гражданскими начальниками, напримѣръ, такимъ путемъ вразумлять человѣка заблуждающагося въ догматѣ! Для церкви это значило бы отказаться отъ мысли, что церковь есть установленіе достаточное для своихъ спеціальныхъ цѣлей! Но церковь и въ самомъ дѣлѣ не отсылаетъ къ гражданскому суду для вразумленія: 5-е антіохійское, а слѣд. и 9-е пр. соб. Двукратнаго, говорятъ *объ обращеніи церкви къ государству для защиты* ея существованія отъ силъ препятствующихъ ея правильному и законному существованію. А если принять это, то въ правилахъ Антіохійскаго и Двукратнаго соборовъ будетъ не указаніе на средства восполненія „церковнаго суда“, а указаніе на то, гдѣ церковный судъ прекращается, и церковь нисходитъ на положеніе „религіознаго союза“, выражаясь языкомъ юридической науки, который государство обязано защищать какъ всякій дозволенный союзъ отъ покушеній нарушить законныя права этого союза.—Повторяемъ, что мы надѣемся доказать это при подробномъ раскрытіи вопроса о случаяхъ обращенія церкви къ государству. Теперь же замѣтимъ еще только, что такъ именно смотритъ на дѣло и нашъ Духовный Регламентъ. Говоря о такомъ случаѣ въ церковной жизни, когда отлученный отъ церкви будетъ пренебрегать церковнымъ отлученіемъ, то есть, когда, по выраженію древнихъ правилъ, „будетъ непокоривъ и вразумленію не послушенъ“, Регламентъ не считаетъ обращеніе къ суду гражданскихъ начальниковъ средствомъ для церкви вразумить непокориваго. Но „есть ли—говоритъ Регламентъ—изверженный не покаявся учнетъ еще ругать анаѳему церковную,

апостольскаго правила [19]) были случаи занесенія руки со стороны лицъ церковной іерархіи. Если же исторія толкованія и примѣненія правила показываетъ, что это правило, имѣетъ цѣлію запретить физическія наказанія, какъ средства дисциплинарныя, то отсюда слѣдуетъ, что занесеніе руки въ дѣлѣ церковной дисциплины—тоже случалось.— Что и послѣ изданія 27-го апостольскаго правила встрѣчались факты, запрещаемые этимъ правиломъ, какъ и факты другихъ формъ принудительной дисциплины, это не можетъ подлежать спору. На первомъ соборѣ противъ Златоуста „подъ дубомъ“ (403 г.) обвинитель Златоуста, діаконъ Іоаннъ, жаловался собору „въ причиненной (жалобщику) несправедливости“, состоящей въ томъ, что Златоустъ „отлучилъ его за то, что онъ побилъ своего слугу по имени Евлалія“.—Должно полагать, что сущность обвиненія противъ Златоуста заключалась не въ томъ, что потерпѣвшій считалъ вину своего отлученія недостаточной для того наказанія, которому его подвергнулъ Златоустъ, а—недоказанною, т. е. вопросъ въ наличности поступка, а не въ его квалификаціи. Ибо другое обвиненіе противъ Златоуста того же жалобщика-обвинителя въ томъ состояло, что самого Златоуста хотѣли обвинить въ томъ же, за что онъ отлучилъ этого діакона [20]).

Физическія средства въ качествѣ собственно церковно-дисциплинарныхъ мѣръ въ особенности встрѣчались между лицами церковной іерархіи съ наклонностями къ неправомыслію, такъ что въ числѣ обвиненій многихъ лицъ въ неправомысліи обыкновенно встрѣчается и обвиненіе въ

или еще и накостить епископу или иному причту, тогда Епископъ пошлетъ о томъ челобитную къ Духовному Коллегіуму, а Коллегіумъ, розыскавъ истину, будетъ съ настояніемъ просить суда у подобающей мірской власти“. Но въ чемъ церковь будетъ просить суда у мірской власти? Конечно— не „въ непокорившѣ“ отлученнаго, а въ тѣхъ оскорбленіяхъ или „накостяхъ“, какія наноситъ церкви дерзкій отлученный.

19) А. В. Горскій (Истор. Евангельск. и Апостольск. стр. 648—650) появленіе „правилъ апостольскихъ въ ихъ совокупности какъ сборника многихъ правилъ и притомъ такихъ, которыя апостоламъ и даже временамъ ихъ принадлежать не могли“, относитъ ко времени не позднѣе конца III-го вѣка. Такимъ образомъ случай, давшій поводъ къ изданію 27-го правила, не могъ быть позднѣе того же времени.

20) См. Mansi, t. III. pp. 1143—4.

насильственныхъ дѣйствіяхъ по должности. Такъ извѣстенъ случай попытки силою удержать въ іерархической подчиненности: на III вселенскомъ соборѣ три епископа острова Кипра жаловались собору, что антіохійскіе клирики силою стараются подчинить себѣ островъ Кипръ въ церковномъ управленіи, при чемъ жаловавшіеся упоминаютъ, что одинъ изъ епископовъ терпѣлъ отъ антіохійскаго клира „необыкновенное насиліе, даже удары, какихъ не слѣдовало бы наносить и обезславленнымъ людямъ“ [21]). На Діоскора, когда онъ былъ епископомъ александрійскимъ, была жалоба отъ одного изъ его клириковъ, что Діоскоръ изгнавъ его, клирика, изъ клира, „угрожалъ изгнать и изъ города“. Свидѣтельство о томъ, что „изгнаніе изъ города“ бывало и въ другихъ случаяхъ какъ послѣдствіе лишенія церковной должности и т. п. встрѣчаются неоднократно; и даже, если вѣрить Сократу, св. Іоаннъ Златоустъ „высылаетъ изъ города“ одного епископа, проживавшаго въ Константинополѣ по своимъ дѣламъ,—за то, что этотъ епископъ, поссорившись съ другимъ епископомъ, произнесъ слова, смыслъ которыхъ переданъ былъ Іоанну въ видѣ еретической фразы: „Христосъ не вочеловѣчился“. Но—Сократъ, какъ извѣстно, представляетъ св. Іоанна Златоустаго вообще человѣкомъ гнѣвливымъ и склоннымъ къ крутымъ мѣрамъ. Повидимому, и на соборѣ „подъ дубомъ“ Іоанна Златоустаго хотѣли, между прочимъ, обвинить въ прямыхъ физическихъ насиліяхъ и въ проступкѣ противъ 27-го апост. правила: тотъ же обвинитель Златоуста обвинялъ его еще (см. выше) въ томъ, будто „по его приказанію одинъ монахъ былъ сначала наказанъ ударами, а потомъ связанъ желѣзною цѣпью, подобно тому какъ это дѣлаютъ съ бѣсноватыми“.—Объ извѣстномъ Македоніѣ Сократъ разсказываетъ, что онъ—„сѣкъ за то, что нѣкоторые не хотѣли имѣть съ нимъ общенія“; не хотѣвшіе принимать св. Тайны отъ его послѣдователей силою были заставляемы принимать причащеніе. Сѣкъ розгами одного монаха и Діоскоръ. Одинъ епископъ былъ низложенъ за то, что „кого-то мучилъ и заключилъ въ темничныя желѣзныя оковы“ [22]). О томъ же

---

[21]) Дѣян. всел. соб. т. 2 стр. 56.

[22]) Сократъ, 221—241. Евагрій, 73.

Діоскорѣ на Халкидонскомъ соборѣ свидѣтели показывали, что чисто каноническое дѣло (судъ надъ епископомъ Флавіаномъ на такъ называемомъ Ефескомъ разбойничьемъ соборѣ) онъ производилъ уже при участіи стражи [23]). Въ исторіи другихъ соборовъ на востокѣ также видно, что каноническій процессъ иногда производился, сопровождаемый присутствіемъ воиновъ, служителей и т. п. И удивительнаго, конечно, не можетъ быть въ томъ, что вошедшій въ силу съ теченіемъ времени обычай лицъ высшей церковной іерархіи окружать себя внѣшней помпой, стражей, чиновниками, прислужниками и т. п. давалъ возможность, при извѣстныхъ свойствахъ темперамента, требовать стражу, сѣчь не повинующихся церковному суду, приравнивать неповиновеніе суду церковному къ неповиновенію государственной власти, не отдѣлять собственной личности отъ дѣла чисто церковнаго, („бунтъ противъ меня“) и т. п. Хотя уже съ перваго взгляда, конечно, видно, что подобныя явленія были такимъ же исключеніемъ, какимъ преслѣдуемый апостольскимъ правиломъ епископъ біющій; но остается еще вопросъ—не было ли какихъ либо другихъ сторонъ въ церковной дисциплинѣ, которыя заключали въ себѣ элементъ принужденія?

На вопросъ этотъ должно дать отвѣтъ абсолютно отрицательный. Истинный характеръ всѣхъ вообще церковныхъ законовъ и церковной юрисдикціи древней церкви можно обозначить такимъ образомъ: какъ законъ церковный, такъ и исполнительныя дѣйствія по церковной юрисдикціи (exequutio canonum) основнымъ предположеніемъ своимъ имѣли—свободное подчиненіе всякому церковно-административному и церковно-судебному акту. Законы церковные и судъ церковный не мыслились имѣющими внѣшне-принудительной силы, подобно тому какъ эту силу имѣютъ законы и суды государственные. Церковь предъявляла извѣстныя требованія; тотъ, кто хочетъ быть послушнымъ, какъ выражается 18-е правило I вселенскаго собора, тотъ слушается; кто не хочетъ—церковь не прилагаетъ внѣшней силы къ экзекуціи каноновъ. Между свѣтскою властью и епископской

---

[23]) Во время засѣданій этого собора Діоскоръ кричалъ: „бунтъ противъ меня воздвигается? Давай сюда стражу!“ (Дѣян. всел. собор. III. 363).

властью, по мнѣнію древнихъ церковныхъ писателей, какъ было упомянуто, въ томъ и различіе, что первая повелѣваетъ и тѣми, которые не желали бы подчиняться власти, а власть церковная повелѣваетъ только тѣми, кто добровольно признаетъ ея право надъ собою [24]). Вслѣдствіе этого все мщеніе, если можно такъ выразиться, церковнаго государства нарушителямъ его законовъ составляетъ, какъ метафорически выразился Златоустъ, „плачъ и стенаніе“ о преступномъ членѣ. Такое выраженіе Златоуста, конечно, не должно принимать за отрицаніе для церкви нужды (и права удовлетворять этой нуждѣ) во всякой внѣшней защитѣ своихъ правъ какъ института внѣшняго, имѣющаго соприкосновеніе съ людьми и установленіями внѣ ея существующими: этимъ обозначается только характеръ внутреннихъ отношеній въ церкви, глубоко отличный отъ отношеній въ государствѣ. Правда, въ церкви всегда не только употреблялись выраженія: „судъ“, „строгость суда“, но и фактически существовалъ судъ; существовали и церковныя наказанія; употреблялся терминъ „изгнанія“: все это повидимому требовало для самаго своего существованія непремѣннаго употребленія внѣшней силы. Но и эти термины, въ приложеніи ихъ къ внутреннимъ церковнымъ отношеніямъ въ сущности несоизмѣримы съ тѣми понятіями, которыя соединяются съ ними когда дѣло идетъ о правоотношеніяхъ гражданскихъ. Такъ судъ и его строгость тамъ,

---

[24]) Мѣста изъ древнихъ учителей сюда относящіяся см. у *Dupin*, указ. сочин. 296. Ср. также приведенныя выше мнѣнія о различіи между церковью и государствомъ. — Златоустъ, приводя параллель между властью отца семейства и предстоятеля церкви, говоритъ: „отецъ, основываясь на естественныхъ и внѣшнихъ законахъ, весьма легко можетъ управлять сыномъ. Хотя бы сей послѣдній и не охотно выслушивалъ отъ него упреки и обличенія, никто не помѣшаетъ ему (упрекать и обличать), и даже самъ сынъ не посмѣетъ выразить при этомъ неудовольствія. Напротивъ, священникъ встрѣчаетъ множество затрудненій: ибо онъ долженъ управлять такъ, чтобы ему повиновались добровольно“ и пр. (Бесѣд. къ I посл. къ Ѳессал. р. пер. стр. 159—161). Приводимъ это мѣсто въ виду существующихъ мнѣній, стремящихся обосновать нѣкоторыя стороны принудительной церковной дисциплины на аналогіи между семействомъ и церковью (Сборникъ госуд. знаній, т. II, стр. 240). По Златоусту же—если въ семьѣ природа даетъ основанія для принудительной дисциплины, то въ церкви этого быть не можетъ.

гдѣ они получали примѣненіе, разрѣшаются въ отлученіе, или „низложеніе“ (для должностныхъ лицъ церкви). Между тѣмъ какъ, напримѣръ, законъ гражданскій не допускаетъ уклоненія отъ суда, разъ преступное лицо предано суду, и неявленіе къ суду влечетъ за собой приводъ къ суду: въ церковномъ судѣ древней церкви неявленіе къ суду, правда, имѣло извѣстныя церковно-юридическія послѣдствія, но не существовало привода къ суду. (Такъ напримѣръ, епископъ обвиняемый въ церковномъ преступленіи, лишающемъ его сана, но неявившійся добровольно на правильно организованный судъ—лишается сана, какъ не отвергнувшій основательности обвиненія). Судъ гражданскій не ограничивается, какъ извѣстно, только одной отрицательной формой наказанія—изверженіемъ изъ общества, другими словами—не предоставляетъ преступному лицу одной только свободы выхода изъ общества; церковный же судъ удовлетворяется и этимъ. Далѣе: между тѣмъ какъ одного желанія получить прощеніе или примиреніе съ обществомъ, предъ которымъ совершено преступленіе, при соотвѣтствующемъ прекращеніи преступнаго состоянія, въ государствѣ далеко еще не принимается достаточнымъ удовлетвореніемъ общественнаго правосудія: въ церкви и одно прекращеніе преступнаго состоянія при желаніи примиренія съ церковью иногда возстановляетъ правоспособность христіанина. Такъ это бываетъ даже при проступкахъ въ сферѣ наиважнѣйшаго элемента въ жизни церкви — соблюденія въ чистотѣ истинъ христіанства.

Отсюда видно, что такъ называемое церковное право не имѣетъ полной аналогіи со всѣми другими видами права, не обладая кореннымъ условіемъ бытія права — внѣшней принудительностью. Но съ другой стороны—понятно, что никакой общественный союзъ не можетъ имѣть ни твердости и устойчивости въ своемъ существованіи, ни успѣха въ достиженіи предположенныхъ цѣлей, если въ немъ не предпринимаются, не установлены и не существуютъ опредѣленныя мѣры къ охраненію узаконеннаго въ немъ порядка отъ нарушеній его собственныхъ членовъ. Теперь—если церковь уже въ 27-мъ апостольскомъ правилѣ въ принципѣ отвергла всякое внѣшнее принужденіе какъ средство церковной дисциплины, то какія же мѣры она ввела въ кругъ

своего внутренняго права противъ спеціальныхъ правонарушеній внутри церковнаго общества?

Церковь, какъ извѣстно, отвергла новаціанскую идею, что церковное преступленіе [25]) можетъ имѣть только единственный исходъ—изверженіе изъ церковнаго общества, безъ возможности, при какихъ бы то ни было условіяхъ, снова возвратиться въ это общество [26]). Но отвергнувъ эту идею въ ея крайнихъ выводахъ, церковь признала, что конечнымъ средствомъ ея противъ правонарушителей въ ея сферѣ можетъ быть все-таки только изверженіе изъ церкви. Ибо и такъ называемая покаянная дисциплина, усвоенная церковью въ противоположность новаціанству, предполагаетъ изверженіе какъ исходный моментъ церковной дисциплины. Въ позднѣйшей церковной практикѣ, какъ извѣстно, получила перевѣсъ покаянная дисциплина надъ изверженіемъ изъ церкви, какъ средствомъ противъ правонарушителей въ сферѣ церковнаго общества; съ приближеніемъ къ настоящимъ временамъ изверженіе изъ церкви почти вышло изъ практики въ силу того, что всякое преступленіе противъ церкви и христіанства, даже при многократномъ рецидивѣ, считалось возможнымъ искупить, оставаясь внутри церкви. Но въ древности „покаяніе“ является какъ исканіе доступа въ церковь и покаянная дисциплина—сред-

---

25) Употребляя выраженіе „церковное преступленіе“, мы, конечно, имѣемъ въ виду обширный смыслъ этого выраженія—именно всякое дѣяніе, которое не согласно съ требованіями христіанства, хранительницею и истолкователь ницею котораго является церковь, а не одно только преступленіе *противъ церкви* какъ внѣшняго института, или внутри *церкви* какъ во внѣшнемъ союзѣ.

26) Позднѣйшіе новаціане, кажется, свое несогласіе съ общецерковными воззрѣніями обнаруживали главнымъ образомъ въ отрицаніи возможности существованія въ церкви людей, церковное преступленіе которыхъ не было слѣдствіемъ единократнаго паденія, а имѣло характеръ, такъ сказать, неспособности къ существованію въ церковномъ обществѣ вслѣдствіе постоянной наклонности къ противо-церковной жизни. Это можно видѣть изъ тѣхъ отзывовъ, которые новаціане дѣлали о представителяхъ церкви православной. Такъ, напримѣръ, Сократъ приписываетъ Златоусту слѣдующее: „несмотря на то, что на соборѣ епископовъ—говоритъ Сократъ—постановлено было, чтобы отъ падшихъ послѣ крещенія только однажды принимаемо было покаяніе, онъ (Злат.) дерзнулъ сказать: „приступай, хотя бы ты каялся и тысячу разъ!“ (Сокр. Истор. 495).

ствомъ для полученія этого доступа, потеряннаго вслѣдствіе совершеннаго преступленія [27]). Изверженіе или—какъ обыкновенно называютъ—*отлученіе* отъ церкви поэтому и должно составить предметъ особеннаго вниманія при изслѣдованіи свойствъ церковной дисциплины.

---

[27]) Апостольскія Постановленія (кн. 11, 16 р. пер. стр. 34): „когда увидишь ты (епископъ) кого согрѣшившимъ: то, огорчившись, *прикажи извергнуть его вонъ;* а когда станетъ онъ выходить, пусть огорчатся діаконы и держатъ его внѣ церкви, обстоятельно допрашивая его, а потомъ, вошедъ, пусть просятъ тебя за него.—Тогда ты прикажи ему войти, и дознавъ, *кается ли онъ* и достоинъ ли быть совершенно принятымъ въ церковь, и назначивъ ему постъ, смотря по грѣху, такъ отпусти его, сказавъ ему, что̀ прилично сказать наказующему, чтобы пребывалъ дома смиренномудрствуя" и т. д.

V. Отлученіе, его причины и истинный характеръ.

Обычное представленіе, существующее объ отлученіи, это то, что оно было мѣрою дисциплины главнѣйшимъ образомъ, если не исключительно, употребляемою противъ еретичества слѣдовательно противъ заблужденія *въ вѣрѣ*. Дѣйствительно, преобладающее количество случаевъ отлученія въ древности связано было съ вопросомъ о ереси. Но въ первые вѣка всякій тяжкій грѣхъ могъ вести къ отлученію, такъ что канонисты справедливо формулируютъ причины отлученія: error propter fidem aut bonos mores. Мы говоримъ: тяжкій грѣхъ. Это обозначаетъ, что грѣхи легкіе считалось возможнымъ заглаждать, оставаясь внутри церкви. Тоже самое должно сказать и по вопросу о ложныхъ мнѣніяхъ относительно вопросовъ догматическихъ или обрядовыхъ: не всякое ложное мнѣніе влекло за собою отлученіе [1]). Что всякій тяжкій грѣхъ могъ быть причиною отлученія, это само собою понятно. Только церковь, какъ обладающая совершеннымъ правосудіемъ, наблюдала при этомъ, чтобы фактъ грѣха не подлежалъ сомнѣнію. Въ III вѣкѣ Оригенъ, напримѣръ, возражалъ не противъ отлученія за грѣхъ, а только—противъ нѣкоторыхъ условій такого отлученія; именно, по мнѣнію Оригена, не должно отлучать отъ церкви въ томъ случаѣ, когда грѣхъ не очевиденъ, „дабы исторгая плевелы не исторгнуть вмѣсто нихъ пшеницы“ [2]). Постановленія апостольскія также даютъ наставленія объ отношеніи къ отлученнымъ за грѣхи (*διὶ ἁμαρτίας*) [3]). Въ IV вѣкѣ для од-

---

1) Какія условія наблюдаемы были для того, чтобы ложное мнѣніе объявлено было формальной ересью—это можетъ составить особый трактатъ спеціально о ереси.

2) Dupin, p. 278.

3) Lib. II. cap. 40, по русскому перев. стр. 70: „съ отлученными вами за грѣхъ обращайтесь и живите вмѣстѣ, заботясь о нихъ, утѣшая ихъ, поддерживая ихъ“ и проч.

ного епископа показалось достаточной причиной для отлученія отъ церкви слѣдующее обстоятельство: двое юношей учились у языческаго софиста; но они не воздержались отъ того, чтобы не послушать, какъ учитель ихъ декламировалъ гимнъ Діонису. Узнавъ объ этомъ, епископъ отлучилъ ихъ отъ церкви. Эти юноши были извѣстные два брата Аполлинаріи [4]). Правда, никто не одобрилъ такой строгости епископа, но этотъ фактъ показываетъ, что далеко не одно только заблужденіе въ области вѣроученія (error propter fidem) могло служить причиной отлученія. Августинъ, говоря вообще объ условіяхъ отлученія, выражается подобно Оригену, что въ церкви африканской обыкновенно не отлучается тотъ, кто не изобличенъ судомъ или добровольнымъ признаніемъ въ томъ, что совершилъ тяжкій грѣхъ, наказуемый отлученіемъ; но во всякомъ случаѣ изъ словъ Августина явствуетъ тоже самое, т. е. что не одни догматическія заблужденія служили причиной (при извѣстныхъ условіяхъ) изверженія изъ церкви, но въ равной мѣрѣ и несоотвѣтствующая христіанская жизнь [5]).—Тѣмъ не менѣе должно признать, что отлученіе отъ церкви по причинѣ тяжкихъ грѣховъ еще въ сравнительно раннее время стало выходить изъ употребленія, получая иногда, какъ замѣну, другія наказанія, между тѣмъ какъ догматическое заблужденіе всегда уже влекло за собой отлученіе, не получая никакой замѣны въ системѣ церковныхъ мѣропріятій къ охраненію святости церкви.

Несомнѣнно, что существовало въ древней церкви два вида отлученія: отлученіе полное, или великое, и отлученіе неполное, или малое. Отлученіе полное представляло собою совершенное исключеніе изъ христіанскаго общества (omnimoda, plaena separatio), было послѣднимъ предѣломъ отношеній церкви къ своему, послѣ отлученія уже только *бывшему*, члену. Словомъ, состояніе въ отлученіи этого рода есть „нахожденіе внѣ церкви, и совершеннымъ, говоритъ Зонара, отцы назвали его какъ вполнѣ отдѣляющее отлученнаго отъ вѣрныхъ“ [6]). Хотя многими канонистами,

---

[4]) Созом. 428.
[5]) Dupin, 262.
[6]) Толков. на 13 пр. соб. Двукратнаго.

въ особенности римскими, и полное отлученіе разсматривается какъ „наказаніе“, но очевидно, что полное отлученіе не могло быть разсматриваемо какъ наказаніе въ смыслѣ юридическомъ: между наказующей властью и наказуемымъ субъектомъ предполагается *продолженіе* отношеній, которыми ихъ связала природа или гражданскій порядокъ; здѣсь же, какъ увидимъ, было прекращеніе всякихъ отношеній на той почвѣ, которая связывала наказуемаго съ наказующей властью, т. е. прекращеніи церковныхъ отношеній [7]). Неполное отлученіе состояло во временномъ „лишеніи общенія“ (communio), то есть во временномъ лишеніи того, чѣмъ пользовался христіанинъ во имя христіанскаго нравственнаго закона и положительнаго закона церкви, напримѣръ—въ лишеніи права участія въ общественной молитвѣ. Златоустъ представляетъ эту степень отлученія прямо уже какъ наказаніе, постигающее не только положительно преступнаго, но даже и „безпечнаго“, или равнодушнаго къ христіанскимъ обязанностямъ [8]). Хотя отлученіе этого вида могло быть только временнымъ, такъ какъ при обнаруженіи того, что оно не достигаетъ исправительной цѣли, слѣдовало полное отлученіе; но такъ называемое *срочное* лишеніе общенія въ самую раннюю эпоху исторіи церкви почти не употреблялось: покаяніе и исправленіе служило предѣломъ состоянія отлученія, и всякое дѣяніе, увеличивающее преступленіе, увеличивало и время пребыванія въ отлученіи [9]). Церковь этимъ отлученіемъ имѣла цѣлію привести человѣка къ рас-

---

[7]) Какъ извѣстно, римскіе канонисты въ силу такъ назыв. „неизгладимости, indelebilitas“, таинства крещенія, всякаго крещеннаго, хотя бы онъ отрекся отъ Самаго Христа, или явился съ ученіемъ такого рода, что церковь съ своей стороны не могла признать его христіаниномъ, считаетъ безусловно подлежащимъ юрисдикціи церкви. Но въ этомъ отношеніи канонисты впадаютъ въ неоспоримое противорѣчіе: великимъ отлученіемъ человѣкъ *извергается* изъ церкви и въ тоже время подлежитъ ея законамъ! *Коберъ* (Der Kirchenbann, S. 95) доказываетъ однако же, что такое воззрѣніе ведетъ будто бы свое начало отъ древнѣйшихъ временъ церкви. Невѣрность такой мысли мы увидимъ далѣе.

[8]) Бесѣд. на посл. къ Солун. р. п. стр. 160.

[9]) Напримѣръ намѣренное сокрытіе состоянія въ отлученіи увеличивало продолженіе отлученія. Апост. пр. 13-е.

каянію, хотя при этомъ ничто внѣшнее не понуждало, въ качествѣ придаточнаго средства, непремѣнно удовлетворять правосудіе церкви, и церковь не задавалась цѣлію, чтобы виновный, если такъ можно выразиться, *непремѣнно раскаялся:* раскаяніе мыслилось какъ актъ свободнаго движенія души. Поэтому же неполное отлученіе является какъ дѣло внутренней дисциплины церкви, и отлученный на этой степени отлученія считался еще *человѣкомъ церкви* и въ сферѣ ея юрисдикціи.—Что касается до терминологіи обоихъ видовъ отлученія, то терминомъ неполнаго отлученія было греческое ἀφορισμὸς, ἀκοινωνία, и состоящіе въ такомъ отлученіи ἀφωρισμένοι, ἀκοινωνήτοι [10]), а великаго—*анаѳема* (ἀναθεματίζεσθαι, прав. 7. III всел. соб.), хотя строгость въ употребленіи терминологіи—съ одной стороны—не всегда соблюдалась, а съ другой—мы увидимъ, что съ терминомъ *анаѳема* позднѣе стало соединяться нѣчто болѣе сильное, чѣмъ одно изгнаніе изъ видимаго общества христіанскаго: это именно—„проклятіе“, какъ бы рѣшительное предопредѣленіе анаѳематизированнаго человѣка къ вѣчной погибели, а не одно только изгнаніе, основанное на томъ убѣжденіи, что отлучаемый недостоинъ оставаться въ церковномъ обществѣ, а судъ рѣшительный и безповоротный во власти Божіей.

Изъ указаннаго отношенія между обоими видами отлученія, т. е. изъ того, что неполное отлученіе было наказаніемъ своего человѣка, а полное—изверженіемъ такого, на котораго церковныя наказанія уже не дѣйствовали и который, по выраженію Постановленій апостольскихъ, уже сдѣлался „излишенъ въ церкви и не надобенъ ей“ [11]), естественно должно было слѣдовать, что „лишеніе общенія“, или неполное отлученіе, предшествовало полному отлученію. И дѣйствительно, только въ исключительныхъ случаяхъ полное отлученіе слѣдовало безъ предварительнаго лишенія общенія, какъ мѣры исправительной.

Указаній на такое положеніе дѣла множество. Къ ран-

---

[10]) Прав. апост. 10, 12, 13. Книга правилъ выраженія: ἀκοινωνήτος, ἀφωρισμένος переводитъ одинаково: „отлученный отъ общенія церковнаго“ (пр. 10, 12), а выраженіе: ἀφορίζέσθω—„да будетъ отлученъ“. (ibid).

[11]) Lib. 11, 43, русск. пер. стр. 74.

нѣйшимъ указаніямъ должно отнести указанія Постановленій апостольскихъ. Заповѣдуя не отвращаться согрѣшившаго однажды или дважды, Постановленія указываютъ—обнаружившихъ раскаяніе принимать на молитву: слѣд. таковые были лишены до обнаруженія раскаянія права участія въ общественной молитвѣ. „Но если возвратившійся къ церкви опять производитъ смущенія, не переставая соблазнять брата, таковаго извергните, какъ заразу, чтобы не опустошалъ церковь Божію“ [12]). Василій Великій въ одномъ письмѣ разсуждаетъ: „кого не приводитъ къ покаянію удаленіе отъ молитвъ (или, какъ прямо выражается онъ въ другомъ мѣстѣ,—„отъ церковнаго общенія“), съ тѣми необходимо поступать по правиламъ“, именно—„совсѣмъ изринуть изъ церкви“ [13]). Точно также отношеніе между лишеніемъ общенія и конечнымъ отлученіемъ хорошо выясняется изъ постановленія собора, судившаго діакона Аэція: соборъ опредѣлилъ—„лишить Аэція діаконскаго сана и *отлучить отъ церкви*, а если будетъ упоренъ въ своихъ мнѣніяхъ, то онъ долженъ быть *преданъ и анаѳемѣ* [14]). Подъ именемъ „отлученія отъ церкви“ здѣсь очевидно разумѣется лишеніе церковно-богослужебнаго общенія, но не изверженіе изъ церкви, которымъ соборъ подъ именемъ „преданія анаѳемѣ“ угрожаетъ только въ случаѣ упорства: ибо если бы „отлученіе отъ церкви“ обозначало полное изверженіе, то тогда конечно послѣ таковаго акта, по условіямъ быта того времени, никакихъ свѣдѣній объ упорствѣ діакона у церковной власти быть не могло. Для такого же вывода объ отношеніи между лишеніемъ общенія и полнымъ отлученіемъ представляютъ данныя въ правилахъ III вселенскаго собора 6 и 7. Первое изъ этихъ правилъ опредѣляетъ, что „тѣ, которые колеблютъ учиненное на соборѣ (Ефесскомъ), если клирики—извергаются, если міряне—отлучаются отъ общенія церковнаго (ἀκοινωνητοι)“. Второе же правило опредѣляетъ мірянъ „мыслящихъ противное догмату ефесскому подвергать анаѳемѣ“. Вальсамонъ соотношеніе обоихъ терминовъ въ этихъ правилахъ объяс-

---

[12]) Ibid.

[13]) Твор. ч. VII, стр. 268, 287 и др.

[14]) Ѳеодор. Истор. 182.

няетъ такъ: если въ одномъ правилѣ міряне лишаются общенія, а въ другомъ — подвергаются анаѳемѣ, то „не думай, что здѣсь противорѣчіе, ибо большое различіе между противленіемъ и сомнѣніемъ кого-либо о какомъ-либо дѣлѣ". Поэтому *сомнѣвающійся* относительно того, что̀ уже прежде утверждено на добрыхъ основаніяхъ, долженъ быть отлученъ; и противящійся сему (о каковомъ противящемся, по мнѣнію Вальсамона, идетъ дѣло уже въ 7-мъ правилѣ), какъ мыслящій противное, долженъ быть подвергнутъ и анаѳемѣ [15]).—Такой характеръ неполнаго отлученія сообщалъ ему, какъ замѣчено было, значеніе врачевательнаго средства (excomunicatio medicinalis) [16]) въ томъ смыслѣ, что оно предоставляло виновному возможность оглянуться на свое положеніе—съ одной стороны, а съ другой—служило къ тому, что сама церковь получала возможность убѣдиться, насколько твердо и искренно виновный членъ церкви желаетъ быть ея дѣйствительнымъ, а не по внѣшности только, членомъ. Поэтому иногда отлученію отъ общенія предшествовала другая дисциплинарная мѣра такого же рода. Такъ спеціально для должностныхъ лицъ—клириковъ такой мѣрой было изверженіе изъ сана. 24-е апост. правило назначаетъ изверженіе, но безъ лишенія общенія (это такъ назыв. communio laicalis), дабы „дважды не отомстить за одно и тоже". Но 28-е правило указываетъ на то, что если изверженный клирикъ, т. е. однажды уже потерпѣвшій наказаніе, совершитъ другое церковное преступленіе, то, какъ своего рода рецидивистъ, таковой „совсѣмъ отсѣкался отъ церкви (*παντάπασι ἐκκοπτέσθω τῆς ἐκκλησίας*)"—

---

15) Прав. изд. Общ. Любит. Дух. Просв. стр. 290. — Зонара, объясняя 31 апост. правило, повелѣвающее мірянъ, составляющихъ съ пресвитеромъ во главѣ сепаратистическое общество, отлучить (*ἀφοριζέτωσαν*), говоритъ: „а Гангрскаго собора правило 6-е таковыхъ подвергаетъ и *анаѳемѣ*" (ibid. 55). Если толкователь хотѣлъ этимъ сказать, что Гангрскій соборъ *сверхъ* отлученія отъ общенія (*ἀκοινωνία, ἀφορισμός*), или *при* наложеніи его налагаетъ еще и анаѳему; то такого толкованія допустить нельзя: ибо разъ наложена анаѳема, излишне упоминать о „лишеніи общенія", когда послѣднее есть изъятіе отъ пользованія только нѣкоторыми правами, между тѣмъ съ изгнаніемъ изъ церкви (анаѳемой), конечно, прекращается дѣйствіе всей совокупности церковныхъ правъ.

16) Апостольскія Постановленія: *σὺ ὡς συμπαθὴς ἰατρὸς τοὺς ἡμαρτηκότας θεράπευε*, и пр.

„потому что (такіе рецидивисты) *иначе уже* и не могутъ быть наказаны“ (Зонара).

Раздѣляя принципіально и въ практикѣ лишеніе общенія и полное отсѣченіе отъ церкви, церковно-юридическій языкъ древности не придерживался, однако, всегда строго тождественной терминологіи для выраженія обоихъ видовъ отлученія. И въ особенности это должно сказать объ употребленіи терминовъ для обозначенія полнаго отлученія. Правда, подобно тому какъ для неполнаго отлученія преимущественно употреблялись термины: ἀκοινωνία, ἀφορισμός, преимущественнымъ терминомъ полнаго отлученія былъ терминъ анаѳемы. Но въ тоже время анаѳема означала полное отлученіе не только какъ фактъ, но иногда и самую сентенцію, или формальное опредѣленіе, которымъ выражалось исключеніе изъ церковнаго общества [17]). Иногда же подъ анаѳемой разумѣлась совокупность всего процесса и послѣдствій отлученія. Такъ соборъ Сардикійскій, въ посланіи ко всѣмъ церквамъ по поводу болѣе и болѣе распространяющагося аріанизма, писалъ: „мы постановили, чтобы осужденные на соборѣ не только не были епископами, но и не удостоивались общенія съ вѣрными. Итакъ, да будутъ они *анаѳема для васъ*. Заповѣдуйте, чтобы никто не вступалъ въ общеніе съ ними, удаляйте ихъ отъ себя, остерегайтесь писать имъ и получать отъ нихъ писанія“ и т. д. [18]). Соборъ Гангрскій выражался: „если кто не подчинится настоящимъ постановленіямъ, того подвергнуть анаѳемѣ, какъ еретика — лишить общенія и отлучить отъ церкви“ [19]). Въ этомъ опредѣленіи Гангрскаго собора первый терминъ: „подвергнуть анаѳемѣ“ очевидно составляется двумя послѣдними — лишеніемъ общенія, какъ первоначальной мѣрой внутренней дисциплины церкви, и отлученіемъ отъ церкви, какъ мѣрой предѣльной изъ находящихся въ распоряженіи церкви. Поэтому-то Гангрскій же соборъ на ряду съ только что приведенными выраженіями, какъ равносильное имъ, употребляетъ выраженіе: „св. соборъ осудилъ ихъ (евстаѳіанъ) и опредѣлилъ, что

---

17) *Kober*, Kirchenbann, S. 35.

18) Дѣян. помѣстн. собор., Казань, 96—7.

19) Ibid.

они стоятъ *внѣ церкви*", и т. д. [20]). Тоже самое относительное непостоянство терминологіи видно изъ того, что въ древнѣйшихъ документахъ, и часто въ одномъ и томъ же, встрѣчаются выраженія то какъ будто бы обозначающія, что анаѳема въ видѣ особаго акта предшествуетъ „отлученію"; то наоборотъ—сначала слѣдуетъ отлученіе, а потомъ—анаѳема. Такова, напримѣръ, терминологія извѣстнаго посланія епископа Александра объ аріанахъ. Иногда наконецъ, самое выраженіе *анаѳема* не употреблялось, хотя сентенція обозначала тоже самое, то есть—конечное изверженіе изъ церкви [21]).

При какихъ условіяхъ церковь пользовалась своимъ неотъемлемымъ правомъ изгонять нетерпимаго члена, это мы увидимъ далѣе. Теперь же замѣтимъ, во-первыхъ, что и полнымъ отлученіемъ церковь не выражала *вѣчнаго* отлученія отъ ея лона, такъ чтобы возвращеніе отлученнаго къ церкви никогда, ни при какихъ условіяхъ, не было возможно, и рѣшеніе церкви навсегда оставалось безповоротнымъ. Во-вторыхъ, актъ полнаго отлученія не должно представлять иначе какъ актомъ внѣшне-юридическимъ, то-есть: совершая этотъ актъ отверженія, церковь не принимала на себя, такъ сказать, предрѣшенія судовъ Божіихъ въ отношеніи къ извергнутымъ изъ церкви, хотя, конечно, и находились люди, соединявшіе съ отлученіемъ отъ церкви именно такое представленіе. Средневѣковые канонисты положительно уже разсматривали отлученіе не только какъ изгнаніе изъ церкви, какъ внѣшняго видимаго общества, но какъ „отлученіе отъ Бога" и „предоставленіе сатанѣ"; и послѣднимъ выраженіемъ, какъ извѣстно, въ западной церкви очень и зло-

---

[20]) Ibid.

[21]) Преосвящ. Іоаннъ (Опытъ курса церковн. законовѣд. ч. I, 253) находитъ не два, а три вида церковнаго отлученія въ древности: 1) отлученіе отъ св. Таинъ; 2) не только отлученіе отъ Таинъ, но и отъ общенія въ молитвахъ; 3) совершенное отлученіе, или изгнаніе изъ церкви.—Но съ точки зрѣнія церковно-юридическихъ отношеній, очевидно, между двумя первыми видами отлученія нѣтъ рѣзкаго различія—такъ какъ отлученіе въ обоихъ первыхъ видахъ, какъ замѣчаемо было, составляетъ собою актъ внутренней дисциплины церкви, между тѣмъ какъ изгнаніе изъ церкви создаетъ совершенно новыя отношенія какъ для самой церкви, такъ даже и для членовъ ея, оставшихся ей вѣрными.

употребляли въ средніе вѣка [22]). Поэтому полному отлученію дано было и соотвѣтствующее названіе: mortalis. Можно думать, что начало такого представленія объ актѣ отлученія совпадало со временемъ св. Кипріана карѳагенскаго, ибо у него уже встрѣчаются увѣщанія противъ очень смѣлой строгости относительно судьбы исторгнутыхъ изъ церкви „плевелъ“ [23]),—хотя и тѣ мнѣнія, которыя осуждаетъ св. Кипріанъ, очень умѣренны въ сравненіи съ мнѣніями позднѣйшими о значеніи акта отлученія. Какъ видно изъ словъ Кипріана, на отлученіе уже смотрѣли какъ на „сокрушеніе“ негоднаго сосуда. Въ противоположность такому мнѣнію, св. Кипріанъ училъ, что „право *сокрушать* глиняные сосуды (2 Тим. 11. 20) предоставлено одному Господу, Которому данъ и жезлъ желѣзный (Ап. 11, 27). Рабъ же не можетъ быть больше Господина своего, и то, что Отецъ предоставилъ одному Сыну, никто не можетъ присвоивать себѣ, почитая для себя возможнымъ носить

---

[22]) Впрочемъ, должно прибавить, что въ это время на востокѣ у византійскихъ грековъ воззрѣніе на отлученіе и самая формула его были близки къ западнымъ. См. „Отлученіе у грековъ“, ст. въ Чтен. Общ. Любит. Духов. Просвѣщ. 1871 окт., стр. 25—27.

[23]) Въ Постановленіяхъ апостольскихъ дѣло отлученія представляется еще только какъ дѣло самаго естественнаго порядка, причемъ церковь мыслится какъ благоустроенное общество, члены коего, нарушившіе порядокъ и законы этого общества, естественно, при извѣстныхъ условіяхъ, лишаются права пребыванія въ этомъ обществѣ. „Если нѣкоторые, отъ рожденія имѣющіе лишніе члены, приросшіе къ тѣлу, какъ-то — пальцы или наросты, отсѣкаютъ ихъ отъ себя по неблагообразію и отъ этого (отсѣченія) не происходитъ никакого неблагообразія: то тѣмъ болѣе должны поступать такъ вы, пастыри церкви, тѣла цѣлаго, состоящаго изъ членовъ здоровыхъ, когда найдется одинъ членъ лишній, помышляющій злое, причиняющій безобразіе остальному тѣлу, какъ бы избранный діаволомъ для осквернения церкви хуленіями, споромъ, раздѣленіемъ. И такъ сей, въ другой разъ *(послѣ принятія въ церковь)* изверженный изъ церкви, достойно отсѣченъ отъ собранія Господня, а церковь Господня явилась нынѣ болѣе красивою“, и проч. (ibid. русск.пер. 74—75).—Какъ видно изъ приведенной выдержки, тутъ нѣтъ еще ничего подобнаго во взглядѣ на отлученіе, что̀ увидимъ далѣе (см. въ текстѣ). — Замѣтимъ здѣсь, что если отсутствіе какихъ бы то ни было усложненій въ дѣлѣ и взглядѣ на него свидѣтельствуетъ о сравнительно большей древности памятника, излагающаго дѣло; то Постановленія апостольскія своимъ содержаніемъ даже по этому вопросу свидѣтельствуютъ уже о происхожденіи своемъ изъ глубокой древности.

лопату для очищенія гумна, или отдѣлять человѣческимъ судомъ всѣ плевелы отъ пшеницы. Это было бы гордымъ упорствомъ и святотатственнымъ посягательствомъ и т. д. [24]).

Но идея, осужденная св. Кипріаномъ, не только не умерла, но стала положительно прогрессировать. Въ IV вѣкѣ, когда въ церкви появилось много несомнѣнныхъ плевелъ, люди съ сокрушительными стремленіями, конечно, имѣли много пищи для такихъ стремленій. Быть можетъ поэтому, но теперь уже рѣшительно, юридическій актъ отлученія отъ церкви стали соединять съ представленіемъ о преданіи сатанѣ,—такъ что становится вполнѣ понятнымъ извѣстное выраженіе Августина, что „лучше быть умерщвлену мечемъ, сожжену въ пламени или быть растерзану звѣрями“, нежели подпасть подъ отлученіе [25]). Только съ этой же точки зрѣнія, какъ противодѣйствіе вкрадывавшемуся уже неправильному представленію о дѣлѣ, становится понятной и извѣстная бесѣда Златоуста „о проклятіи“, гдѣ Златоустъ съ одной стороны уже различаетъ „отлученіе“ отъ „анаѳемы“, а съ другой — ведетъ борьбу противъ этого, какъ онъ выражается, *зла*, проникшаго въ воззрѣнія, вѣроятно, не одного человѣка. Златоустъ говоритъ, что „апостолы, бывъ строго исполнительны какъ во всемъ другомъ, такъ и въ этомъ дѣлѣ, обличали и отвергали ереси, но *никого изъ еретиковъ не подвергали такому наказанію*“ [26]). Если бы съ понятіемъ анаѳемы соединялось представленіе обыкновеннаго юридическаго акта изверженія изъ христіанскаго общества, то, конечно, утверждать то, что утверждаетъ Златоустъ, какъ и вообще нужду въ подобной мѣрѣ для всякаго правильно организованнаго общества, было бы большой несообразностью. Но вся кажущаяся особенность разумѣнія дѣла Златоустомъ въ томъ и заключается, что люди, противъ которыхъ вооружается Златоустъ, съ терминомъ анаѳема не связывали уже представленіе какъ о чисто юридическомъ актѣ отлученія, но какъ о безповоротномъ осужденіи человѣка на вѣчную погибель,—между тѣмъ какъ, говоритъ Златоустъ, „тотъ,

---

[24]) Творен. русск. перев. I, 144—5.
[25]) *Kober*, указ. сочин. S. 21.
[26]) Бесѣд. о проклятіи, Слов. и рѣчи, русск. пер. III, 326.

кого ты рѣшился предать анаѳемѣ, или живетъ и существуетъ еще въ этой смертной жизни, или уже умеръ. Если онъ существуетъ, то ты поступаешь нечестиво, отлучая того, кто еще находится въ неопредѣленномъ состояніи и можетъ обратиться отъ зла къ добру. А если онъ умеръ, то тѣмъ болѣе, потому что онъ не находится болѣе подъ властію человѣческою: *онъ своему Господеви стоитъ или падаетъ* (Римл. XIV. 4). Въ виду этого, по мысли Златоуста, „опасно произносить свой судъ о томъ, что сокрыто (отъ людей), а извѣстно Судіи вѣковъ, который знаетъ и мѣру вѣдѣнія, и количество вѣры. Да и почему мы знаемъ, какими словами будетъ онъ извинять или оправдывать себя, когда Богъ станетъ судить сокровенныя дѣла людей?“— спрашиваетъ Златоустъ. Что Златоустъ выражается такъ убѣдительно здѣсь не противъ анаѳемы, какъ акта церковнаго суда, а противъ того страшнаго значенія, которое придавали анаѳемѣ какъ акту предрѣшающему суды Божіи, и что въ этомъ-то онъ и усматриваетъ зло, это видно изъ того какъ Златоустъ объясняетъ самое слово „анаѳема“. Говоря объ употребленіи анаѳемы тѣми, кои „дерзаютъ преподавать одно только свое ученіе и проклинать то, чего сами не знаютъ“, Златоустъ спрашиваетъ: „скажи мнѣ, что значитъ анаѳема, которую ты произносишь? Понимаешь ли ты силу этого слова? У насъ, говоритъ Златоустъ, до настоящаго дня господствуетъ всеобщій обычай говорить: такой-то сдѣлалъ приношеніе (*ἀνάθημα*) такому-то мѣсту [27]). Итакъ слово это говорится о какомъ-либо *добромъ* дѣлѣ, означая посвященіе Богу. А что значитъ анаѳема, которую *ты* произносишь? Не то ли, чтобы такой-то сдѣлался *жертвою діавола, не имѣлъ права на спасеніе*, бывъ отверженъ отъ Христа?“ Но это-то и значитъ, по мнѣнію Златоуста, предрѣшать судъ Небеснаго Царя; этого-то даже никто изъ апостоловъ не дѣлалъ.— Замѣтимъ здѣсь, что такія разсужденія Златоуста объ анаѳемѣ привели въ недоумѣніе одного изъ древнихъ толкователей правилъ. Вальсамонъ,

---

[27]) Въ такомъ значеніи „приношенія“, преимущественнаго къ священнымъ мѣстамъ, слово это употреблялось еще у языческихъ писателей до Р. Х. См. у Геродота разсказъ о приношеніяхъ, сдѣланныхъ царемъ Крезомъ дельфійскому оракулу.

говоря о томъ, что Гангрскій соборъ предалъ евстаѳіанъ анаѳемѣ и что анаѳемѣ предавалъ и Халкидонскій соборъ, прибавляетъ: „а златый по языку учитель вселенныя заповѣдуетъ *не предавать анаѳемѣ* вѣрнаго (т. е. крещеннаго) человѣка, говоря слѣдующее (идетъ приведенная нами выписка изъ Златоуста)". По этой-то, какъ кажется, причинѣ остается безъ дѣйствія и синодальное опредѣленіе бывшее въ царствованіе Константина Порфирородн.го и патр. Алексія о томъ, чтобы предавать анаѳемѣ измѣнниковъ и возмутителей. Но должно ли написанное великимъ отцомъ нашимъ Златоустомъ имѣть болѣе силы, чѣмъ опредѣленное Халкидонскимъ соборомъ и Гангрскимъ, объ этомъ конечно скажутъ тѣ, которые имѣютъ власть разрѣшать подобные вопросы" [28]). То есть, Вальсамонъ думаетъ, что Златоустъ вооружился вообще противъ употребленія анаѳемы и тѣмъ будто бы становился въ противорѣчіе съ практикою соборовъ, даже вселенскихъ; и Вальсамонъ не находитъ возможнымъ примирить это противорѣчіе, такъ какъ, по его мнѣнію, вселенскій учитель осуждаетъ практику вселенскаго собора! Но очевидно, что никакого противорѣчія между Златоустомъ и вселенскими соборами въ дѣйствительности и не существуетъ, ибо Златоустъ говоритъ совсѣмъ не объ анаѳемѣ какъ актѣ отлученія отъ церковнаго общества, а объ анаѳемѣ, послѣ которой человѣкъ въ глазахъ нѣкоторыхъ становился „жертвою діавола".—Основаніе, въ силу котораго строгіе судіи IV вѣка въ анаѳематствованномъ стали видѣть „жертву діавола", какъ видно изъ словъ Златоуста же, было то, что подпадавшіе анаѳемѣ были по большей части еретики *„имѣющіе въ себѣ діавола*, ввергающіе многихъ въ бездну погибели" и т. п., слѣдовательно о нихъ какъ будто бы и нужно думать такъ. По мнѣнію же Златоуста и по отношенію къ таковымъ въ качествѣ церковнаго мѣропріятія, все-таки возможно единственно отлученіе отъ церкви: такого человѣка, котораго ты считаешь жертвою діавола—„научи, что его мнѣніе несогласно съ преданіемъ апостольскимъ; если научаемый останется упорнымъ, объяви о его заблужденіи предъ свидѣтелями—только безъ ненависти, безъ отвращенія" и т. д.

---

[28]) См. введеніе къ толкованію пр. соб. Гангрскаго, р. пер. стр. 1006.

Это сначала наученіе, а потомъ объявленіе и есть, конечно, сокращенный процессъ отлученія. Если же, по мысли Златоуста, въ церкви Христовой и возможна анаѳема именно въ томъ смыслѣ, какой даютъ ей строгіе предвозвѣстники судовъ Божіихъ, то только въ приложеніи къ ученіямъ, а не къ людямъ [29]). Ибо относительно ученія церковь не можетъ признать противнымъ Богу въ одно время то, что въ другое признала бы спасительнымъ, другими словами—ложная мысль всегда останется таковой, а человѣкъ, держащійся ложной мысли, можетъ и оставить ее, а если и не оставитъ, то степень вмѣняемости таковой мысли сокрыта отъ судовъ на землѣ [30]).

Конечно, и въ вѣкъ Златоуста противоположное мнѣніе относительно значенія анаѳемы или отлученія встрѣчается у людей пользовавшихся большимъ авторитетомъ въ средѣ церкви. Такъ Василій Великій считаетъ отлученнаго—тоже „снѣдію діавола“ [31]). Іеронимъ объ отлученіи выражается какъ объ „осужденіи нѣкоторымъ образомъ прежде дня суднаго“. Одинъ соборъ на западѣ опредѣляетъ анаѳему какъ—aeternae mortis damnatio [32]). Но это все-таки было не то, какъ думали средневѣковые греческіе канонисты, должно замѣтить, въ строгости сужденій въ отношеніи къ иномыслію и заблужденію иногда не уступавшіе римскимъ канонистамъ. Въ глазахъ этихъ канонистовъ анаѳема окончательно перестала быть однимъ церковно-юридическимъ терминомъ отлученія, и—что главное—„отлученіе“ уже раз-

---

[29]) Указанн. мѣсто стр. 332.

[30]) Духовный Регламентъ „анаѳему“ считаетъ также просто „изверженіемъ отъ общества христіанскаго“. Установляя обязательныя правила отлученія, Регламентъ говоритъ: „если уже и посемъ (по увѣщаніи и предостереженіи) непреклоненъ и упрямъ будетъ преступникъ, то епископъ и тогда *не преступитъ еще къ анаѳемѣ*, но прежде о томъ напишетъ Духовному Коллегіуму“. Когда Коллегіумъ разрѣшитъ, тогда епископъ приступаетъ къ анаѳемѣ, и она провозглашается по слѣдующей „формулкѣ“ (слѣдуетъ примѣрная сентенція, читаемая въ церкви протодіакономъ, заключеніе коей таково:)... „того рода пастырь нашъ, по Заповѣди Христовой, данною себѣ отъ Господа властію, *извергаетъ его отъ общества христіанскаго*, и яко непотребнаго члена, отъ тѣла церкви Христовы отсѣцаетъ“ и т, д.

[31]) Творен. ч. VII, 286.

[32]) *Kober*, S. 20—21.

личается отъ „анаѳемы“, хотя изъ толкованій канонистовъ вывести какое-либо различіе между отлученіемъ и анаѳемой въ отношеніи ко внѣшне-юридическимъ послѣдствіямъ становится труднымъ. „Да будетъ анаѳема“, то есть долженъ быть отлученъ отъ Бога“, говоритъ Зонара. „Ибо какъ дары (ἀναθήματα) приносимые Богу отдѣляются отъ человѣческихъ вещей, такъ и ставшій анаѳемою (ἀνάθεμα) отсѣкается и изъемлется изъ общества вѣрныхъ, вознесенныхъ и посвященныхъ Богу и отъ самого Бога, и становится удѣломъ діавола, или самъ себя предаетъ ему [33]). Ибо если подвергшійся *только отлученію* предается сатанѣ (указаніе на 1 Кор. V. 5. 1 Тим. I. 20), то, конечно, несравненно болѣе отлучается отъ Бога тотъ, кто подвергся анаѳемѣ: онъ отчисляется и поступаетъ въ удѣлъ сатанѣ, и самъ изъ себя дѣлаетъ приношеніе ему“. „Да будетъ анаѳема, т. е. долженъ быть преданъ демону какъ приношеніе“, повторяетъ и Вальсамонъ, обыкновенно болѣе умѣренный въ сужденіи о подобныхъ вещахъ [34]).

Это стремленіе сдѣлать изъ отлученнаго „удѣлъ діавола“, конечно, не было въ нравахъ собственно первенствующей церкви [35]). Къ сожалѣнію нельзя сказать, чтобы въ позднѣйшее время такое воззрѣніе осталось по крайней мѣрѣ только на степени теоретическаго мнѣнія по вопросу объ отлученіи: напротивъ, ему давали весьма крайнее практическое приложеніе [36]). Поэтому, было бы весьма важно дойти до того первоисточника, изъ котораго истекла мысль о томъ,

---

[33]) Нельзя не видѣть, что изъ тѣхъ же самыхъ соображеній, что представлялись Златоусту, Зонара дѣлаетъ противоположный выводъ: Златоустъ на томъ основаніи, что первоначальное значеніе анаѳемы было значеніе доброе—именно оно значило „посвященное Богу“, выводитъ и то, что нельзя прилагать анаѳему въ смыслѣ дурномъ; у Зонары выходитъ, что если анаѳематствованный не можетъ быть „посвященнымъ Богу“, то значитъ онъ „удѣлъ діавола“.

[34]) Толков. на 3 пр. соб. Софійскаго, русск. пер. стр. 1174—6. Ср. выше разсужденіе апостольскихъ Постановленій.

[35]) Какъ бы противъ такихъ стремленій св. Кипріанъ карѳагенскій въ свое время писалъ: „присвояющіе себѣ болѣе господства, чѣмъ требуетъ кроткая правда, и нагло себя воздымающіе, будучи ослѣплены самою своею надменностію теряютъ свѣтъ истины“. Твор. указ. мѣст.

[36]) Въ извѣстномъ „Камнѣ Вѣры“ Стефана Яворскаго существуетъ уже тотъ выводъ, что если отлученный предается сатанѣ, то тѣмъ болѣе можетъ быть преданъ смерти.

что отлученный „поступаетъ въ удѣлъ сатанѣ“. Повидимому, единственнымъ основаніемъ для того, чтобы анаѳему или отлученіе считать преданіемъ сатанѣ, а разъ признавъ отлученнаго достояніемъ сатаны, и относиться къ нему какъ къ достоянію сатаны, послужило неправильное толкованіе извѣстнаго выраженія апостола, повелѣвшаго коринѳскаго кровосмѣстника *предать сатанѣ* (παραδοῦναι τῷ σατανᾷ), (1 Кор. V, 5; ср. 1 Тим. I, 20). Древніе толкователи въ этомъ выраженіи апостола не усматривали однако же ничего, кромѣ метафорическаго обозначенія изверженія изъ церкви, а древнее церковное право не основывало на этомъ выраженіи апостола требованія какихъ-либо особыхъ отношеній къ отлученному. Именно, толкователи понимали это выраженіе апостола такъ, что извергнутый изъ церкви „какъ бы“ предавался во власть сатаны тѣмъ, что чрезъ отлученіе снова долженъ былъ возвратиться въ царство тьмы—въ язычество, гдѣ, по воззрѣнію учителей церкви, царствовалъ діаволъ. Въ этомъ отношеніи изъ западныхъ писателей бл. Августинъ разсматриваемое мѣсто комментировалъ такъ: „всякій христіанинъ, котораго отлучаютъ священники, предается сатанѣ. А какимъ образомъ? Такимъ: поелику внѣ церкви царствуетъ діаволъ, какъ въ церкви царствуетъ Христосъ; то тотъ, кто отвергается отъ церковнаго общенія, какъ бы (quasi) предается діаволу“ [37]). Также точно это мѣсто понималось и въ восточно-греческой церкви. Василій Великій въ седьмомъ правилѣ своемъ, разсуждая о принятіи каявшихся тридцать лѣтъ въ нечистотѣ, „которую содѣлали по невѣдѣнію“, рекомендуетъ оказывать таковымъ снисхожденіе: „ибо они едва не весь вѣкъ человѣческій *переданы были сатанѣ*, да научатся не безчинствовать“. Очевидно Василій В. образно выражаетъ упоминаніемъ объ этомъ преданіи сатанѣ ничто другое, какъ состояніе въ отлученіи. Апостольскія Постановленія выражаютъ тоже самое пониманіе дѣла: заповѣдуя епископу быть не скорымъ на изгнаніе изъ церкви (μὴ πρόχειρος εἰς τὸ ἐκβαλεῖν), но медлительнымъ, не слушать людей имѣющихъ третій языкъ [38]). Постановленія говорятъ: (ибо) „если

---

[37]) Kober, S. 19.

[38]) Т. е. оговорщиковъ. См. русск. пер. стр. 43.

ты будешь принимать слова таковыхъ людей безразсудно, то разсѣешь все свое стадо и предашь его на съѣденіе волкамъ, *то-есть* (τοὐτεστι) *демонамъ и злымъ людямъ*, или, лучше сказать, не людямъ, но звѣрямъ въ образѣ человѣческомъ — язычникамъ, іудеямъ и злымъ еретикамъ. *Ибо къ извергенному изъ церкви* (τῷ ἐκβληθέντι τῆς ἐκκλησίας) тотчасъ приступаютъ хищные волки и жаждутъ пожрать его какъ агнца, считая погибель его своимъ пріобрѣтеніемъ, потому что и отецъ ихъ діаволъ человѣкоубійца есть" и проч. [39]). Св. Іоаннъ Златоустъ въ словахъ апостола о преданіи сатанѣ точно также усматриваетъ чисто метафорическое выраженіе: „апостолъ не говоритъ (разсуждаетъ Златоустъ): *отдати таковаго сатанѣ*, но *предати*, отверзая ему двери покаянія и *какъ бы* предавая мучителю". Что касается до выраженія апостола, что предавіе сатанѣ совершается „во изможденіе плоти" (εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς)—прибавленіе, которое, повидимому, еще болѣе укрѣпляло въ представленіи объ отлученіи какъ о преданіи „въ удѣлъ діаволу", то Златоустъ понимаетъ это прибавленіе такимъ образомъ, что апостолъ этимъ выразилъ: „дабы сатана наказалъ (коринѳскаго кровосмѣстника) злокачественными ранами, или другою какою-либо болѣзнію, подобно какъ это было съ блаженнымъ Іовомъ, хотя и это зависитъ отъ воли Божіей, то-есть то, чтобы наказана была плоть его. Такимъ образомъ, заключаетъ Златоустъ, эти слова означаютъ болѣе попеченіе и врачеваніе, нежели простое пораженіе" [40]).

Изъ всего сказаннаго до сихъ поръ во всякомъ случаѣ видно, что не смотря на тѣ исключительныя представленія, которыя иногда соединялись съ терминомъ анаѳемы, въ родѣ „преданія сатанѣ", обязательно думать, что въ древности анаѳема была только юридическимъ терминомъ отлученія отъ церкви въ смыслѣ церковнаго общества.

Какъ важнѣйшій актъ церковной дисциплины отлученіе въ древней церкви было обставлено условіями, гарантирующими каждаго вѣрующаго отъ произвола власть отлученія имѣющихъ. Апостольскія Постановленія, какъ замѣчено

---

[39]) Lib. II, cap. 21, edit. Pitra, p. 158, русск. перев. ibid.

[40]) Бесѣд. на I послан. къ Корине. р. пер. ч. I, стр. 262—3.

было, вообще весьма предостерегаютъ церковную власть отъ поспѣшности въ отлученіи. „Ты будешь виновенъ въ погибели того, кто, отъ твоего неразсужденія, будучи несправедливо отлученъ, уйдетъ къ язычникамъ или присоединится къ еретикамъ!“ „Отдадите отчетъ въ день Господень, если исторгнете изъ церкви невиннаго“ [41]). „Со многою осторожностію, посовѣтовавшись съ другими опытными врачами, отсѣкай гнилой членъ, чтобы не растлилось все тѣло церкви“ и т. п. Подобныя увѣщанія, встрѣчающіяся въ раннее время, впослѣдствіи принимаютъ форму и силу положительнаго закона. Такъ, прежде чѣмъ подвергать отлученію, церковная власть обязана была стараться предотвратить необходимость этой крайней мѣры увѣщаніемъ порочнаго или впавшаго въ заблужденіе—оставить порокъ или заблужденіе. Апостольское 30-е правило положительно предписываетъ троекратное увѣщаніе. Въ особенности въ этомъ отношеніи замѣчательно 14-е правило Сардикійскаго собора, показывающее, какъ церковь соединила необходимый порядокъ съ одной стороны, съ уваженіемъ къ правамъ личности — съ другой: правило говоритъ о томъ случаѣ, если бы епископъ, склонный ко гнѣву, „пожелалъ извергнуть изъ церкви (ἐκβαλεῖν ἐκκλησίας)“ какого-либо клирика. Тогда изверженный имѣетъ право обращаться съ просьбой о переизслѣдованіи дѣла или къ епископу-митрополиту, или даже просто къ сосѣднему епископу. Но при этомъ а) ни епископъ не долженъ считать оскорбленіемъ просьбу отлученнаго о переизслѣдованіи дѣла, ни б) другой кто, тѣмъ болѣе самъ потерпѣвшій, до разсмотрѣнія дѣла не имѣетъ права считать опредѣленіе епископа, склоннаго ко гнѣву, не имѣющимъ силы. — Но во всякомъ случаѣ отлученіе должно было быть крайней мѣрой—„когда кто-нибудь развратился до такой степени, что никоимъ образомъ не рѣшается перемѣнить своего мнѣнія“ (Златоустъ). Въ такомъ случаѣ, говоритъ Златоустъ, „для чего напрасно спорить и бить воздухъ?“ Только лишь бы отлучаемый „не могъ сказать того, что никто не говорилъ ему, никто не вразумлялъ его“. И подобно тому, „какъ не пещись о тѣхъ, которые подаютъ надежду на исправленіе, есть знакъ без-

[41]) Указ. мѣсто. Стр. также кн. II, гл. 42, р. пер. стр. 72.

печности; такъ врачевать неизлѣчимо больныхъ есть знакъ неопытности и крайняго безумія“ [42]). „Какъ больной членъ отнимается со скорбію и предварительно бываетъ долгое разсужденіе о томъ, нельзя ли излѣчить этотъ членъ, и уже если нельзя, тогда его отнимаютъ; такъ и обязанность добраго епископа состоитъ въ томъ, что ему надлежитъ сначала врачевать больныхъ, а потомъ, если уже они будутъ неисцѣльны, съ сожалѣніемъ отсѣкать“ [43]). Такъ, обыкновенно, разсуждали въ древней церкви объ отлученіи. Мы видѣли также, что противъ всякаго иного отношенія къ людямъ, вызывавшимъ необходимость крайнихъ мѣръ, подавалъ голосъ еще Кипріанъ карѳагенскій, осуждая людей спѣшившихъ сокрушать не только упорнаго, но и немощнаго „безъ правдивой умѣренности“, безъ всякаго внимательнаго разсужденія. Св. Григорій Богословъ по поводу укоренившейся въ его время наклонности прибѣгать къ отлученію лишь только обнаружится, что человѣкъ уклонился отъ пути истины, разсуждалъ: „когда мы огорчаемся только по подозрѣнію и боимся, не изслѣдовавши дѣла,—тогда терпѣніе — предпочтительнѣе поспѣшности и снисходительность — лучше настойчивости: гораздо лучше и полезнѣе—не отлагаясь отъ общаго тѣла, какъ членамъ онаго, исправлять другъ друга и самимъ исправляться, нежели преждевременно осудивъ своимъ отлученіемъ, потомъ повелительно требовать исправленія, какъ свойственно властелинамъ, а не братіямъ“ [44]). „Преемники апостоловъ, говоритъ Златоустъ, соблюдая апостольскую заповѣдь, отлучали отъ церкви съ такимъ чувствомъ, какъ будто бы исторгали у себя правый глазъ, чѣмъ доказывается ихъ великое состраданіе и сокрушеніе какъ бы при отнятіи больного члена. Почему и Христосъ назвалъ таковаго (то есть, соблазняющаго и потому подлежащаго извержению) правымъ глазомъ, означая сожалѣніе отлучающихъ его“ [45]). Словомъ, можно бы привести много мнѣній и фактовъ того, что внезапное,

---

[42]) Бесѣд. на посл. къ Титу, р. пер. стр. 78—81.
[43]) Dupin, p. 263. Ср. также Постановленія апост. Lib. II. 41—43.
[44]) Твор. р. пер. ч. I, 237—8.
[45]) Слов. на разн. случаи, II, 326.

безъ предварительнаго увѣщанія, отлученіе считалось дѣломъ абсолютно невозможнымъ [46]).

Съ вопросомъ объ условіяхъ отлученія связанъ вопросъ объ анаѳематствованіи умершихъ.—Если справедливо, что анаѳема—тоже, что полное отлученіе, и что, слѣдовательно, анаѳема была только *изверженіемъ изъ видимой церкви*, или церковнаго общества, въ юридическомъ отношеніи аналогичнымъ съ изверженіемъ изъ всякаго другого союза или общества; если изверженіе изъ видимой церкви могло слѣдовать только послѣ увѣщанія, когда отвѣтомъ на это увѣщаніе послужило упорное нежеланіе внять предостереженію; вообще, если изверженіе было только слѣдствіемъ суда, гдѣ обвиняемый могъ оправдываться, и только въ случаѣ рѣшенія дѣла не въ пользу обвиняемаго могло слѣдовать и изгнаніе его изъ церковнаго общества [47]); то повидимому объ анаѳематствованіи умершаго не можетъ быть и рѣчи,—какъ человѣка Самимъ Богомъ изъятаго изъ среды живыхъ и ихъ суда, который могъ согрѣшить по невѣдѣнію, и о которомъ неизвѣстно, какъ онъ отнесся бы къ предостереженію и увѣщанію церкви. И нужно сознаться, что вопросъ объ анаѳематствованіи умершихъ очень затруднителенъ для рѣшенія въ такомъ смыслѣ, чтобы древнее церковное законодательство и практика съ перваго взгляда не представлялись ни на минуту нѣсколько противорѣчащими, или по крайней мѣрѣ—измѣнившимися съ теченіемъ времени. Факты анаѳематствованія умершихъ, какъ сейчасъ увидимъ, несомнѣнно были. Но если такъ, то, конечно, должно будетъ признать, что теорія равнозначимости анаѳемы отлученію, и при томъ отлученію отъ видимаго церковнаго общества,—совсѣмъ несостоятельна, и анаѳема означала что-то другое, — не говоря уже о томъ, что принявъ анаѳематствованіе послѣ смерти за нормальный церковный порядокъ, должно будетъ признать церковное правосудіе не всегда и не совсѣмъ правосуднымъ по той причинѣ, что при такихъ условіяхъ

---

[46]) См. *Bingh.* VII, p. 80 *Dupin*, ibid., а также изслѣдованіе *Остроумова*—Синезій, епископъ Птолемаидскій, стр. 132 и др.

[47]) Древніе толкователи принципомъ всего церковнаго права считали, что „епископу не дозволяется безъ суда отлучать своихъ клириковъ". Тоже должно думать относится и къ мірянамъ. См. толкованіе Вальсамона на 14 пр. соб. Сардик. русск. пер. 1239.

оно не всегда обладало бы основнымъ условіемъ правосудія—предоставленіемъ обвиняемому возможности оправданія. Если же припомнимъ, какъ выражался Златоустъ о попыткѣ осудить умершаго, то выраженія Златоуста объ этомъ предметѣ гораздо болѣе должны бы привести въ недоумѣніе смутившагося, какъ мы знаемъ, мнѣніями Златоуста Вальсамона, чѣмъ то мнѣніе, которое разъ привело уже въ недоумѣніе знаменитаго византійскаго знатока церковнаго права.

Въ исторіи вопроса объ отлученіи умершихъ должно различать два періода: до пятаго вселенскаго собора и послѣ этого собора. Мнѣнія и факты до этого собора представляются въ слѣдующемъ видѣ: историкъ Сократъ разсказываетъ, что когда св. Епифаній кипрскій, явившись въ Константинополь, предлагалъ многимъ епископамъ подписать составленное имъ „запретительное опредѣленіе“ противъ Оригена, то иные подписали это опредѣленіе, но „большая часть отказалась“. Изъ числа послѣднихъ былъ и одинъ епископъ по имени Θеотимъ, давшій Епифанію слѣдующій отвѣтъ: „я не согласенъ оскорблять древняго мужа, если онъ скончался въ благочестіи; не смѣю приступить къ поносному дѣлу и изгнать то, чего не отвергли наши предки“ [48]). Дѣло шло объ исполненномъ впослѣдствіи анаѳематствованіи Оригена, и дѣло это, очевидно, теперь не имѣло успѣха, вызвавъ отъ нѣкоторыхъ рѣзкія сужденія о самомъ своемъ принципѣ. Въ V столѣтіи на западѣ встрѣчаются положительныя мнѣнія о томъ, что умершій въ мирѣ съ церковію подлежитъ только суду Божію. Такъ папа Левъ I выражалъ мнѣнія, что „намъ не слѣдуетъ испытывать дѣянія и заслуги тѣхъ“, которые не успѣли принести раскаянія, будучи изъяты изъ среды живыхъ, „потому что Господь Богъ, суды Коего не могутъ быть постигнуты, предоставилъ Своему Правосудію то, что не могло восполнить служеніе священническое“. Папа Геласій держался того же мнѣнія,—что „о предстоящемъ суду Божію намъ не пристойно опредѣлять иное, кромѣ того, въ чемъ засталъ его день смертный“. Замѣчательнѣе же всего въ этомъ отношеніи разсужденіе одного изъ римскихъ соборовъ: соборъ обращаетъ вниманіе въ своемъ разсужденіи на то, что

[48]) Сократъ, Истор. 479.

сказано: „елика аще свяжете *на земли*“. „Слѣдовательно, заключаетъ соборъ, того, о комъ извѣстно, что онъ уже *не на земли*, Господь предоставилъ не человѣческому, но Своему суду, и церковь не дерзаетъ присвоить себѣ то, о чемъ знаетъ какъ о непозволенномъ блаженнымъ апостоламъ; ибо иное дѣло живые, а иное умершіе“ [49]).— Изъ данныхъ до эпохи V вселенскаго собора, заставляющихъ предполагать возможность и противоположнаго рѣшенія вопроса, или по крайней мѣрѣ—существованіе мнѣній противоположныхъ, извѣстны: a) нѣсколько выраженій, встрѣчающихся у св. Кирилла александрійскаго и бл. Августина [50]); b) правило одного изъ африканскихъ соборовъ (по книгѣ правилъ прав. соб. Карѳагенскаго 92-е), опредѣлявшее, что если епископъ оставитъ своими наслѣдниками еретиковъ или язычниковъ, „таковому и *по смерти да будетъ изречена анаѳема*, и имя его никогда отъ іереевъ Божіихъ да не возносится“; и c) фактъ упоминаемый историкомъ Сократомъ—именно, что Ѳеофилъ александрійскій „отлучилъ Оригена спустя почти двѣсти лѣтъ послѣ его кончины [51]). Ко времени V вселенскаго собора вопросъ по поводу съ одной стороны—того же Оригена, а съ другой—по поводу Ѳеодора мопсуетскаго принялъ такой оборотъ: заблужденія Оригена, или по крайней мѣрѣ его послѣдователей оригенистовъ, по нѣкоторымъ вопросамъ, а также заблужденія Ѳеодора мопсуетскаго выяснились съ несомнѣнностію, при чемъ выяснилось также, что заблужденія эти оказываютъ вредъ, простиравшійся далеко за предѣлы жизни обоихъ этихъ лицъ. Но такъ какъ эти лица своими мыслями причинившіе вредъ давно уже умерли; то, очевидно, вопросъ объ осужденіи умершихъ долженъ былъ такъ или иначе рѣшиться. При возбужденіи дѣла объ Оригенѣ и Ѳеодорѣ, однако же, прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что анаѳематствованіе этихъ лицъ стало предметомъ церковнаго *вопроса* и послѣдовало не прежде чѣмъ дѣло рѣшено было въ его принципіальной по-

[49]) Kober, S. 90. Dupin, 290—1.

[50]) Напримѣръ Августинъ говоритъ: „если бы справедливо было то, что донатисты приписываютъ Цециліану, то *мы анаѳематствовали бы его и мертваго*“ ibid.

[51]) Истор. 576; ср. выше.

становкѣ, то-есть, не прежде чѣмъ рѣшено было безотносительно къ Оригену или Ѳеодору то, должно ли анаѳематствовать умершихъ, или нѣтъ. Если же сначала былъ поставленъ вопросъ, и анаѳематствованіе обоихъ умершихъ не явилось только примѣненіемъ церковнаго закона какъ готовой нормы, то это показываетъ, что a) общаго церковнаго закона на этотъ счетъ еще не было, а b) прецеденты или не были извѣстны, или считались недостаточными для безспорнаго рѣшенія вопроса. По разсказу Евагрія, когда на V вселенскомъ соборѣ стали обсуждать этотъ вопросъ, то Евтихій (сначала простой апокрисіарій, а впослѣдствіи патріархъ константинопольскій), „посмотрѣвъ на собравшихся, не только съ гордостью, но и презрѣніемъ, сказалъ рѣшительно, что это не требуетъ и разсужденія, потому что и въ древности царь Іосія не только закалалъ лживыхъ жрецовъ идольскихъ, но и раскопалъ гробы тѣхъ, которые задолго до того умерли“. „Замѣчаніе Евтихія всѣмъ показалось умѣстнымъ,—продолжаетъ историкъ,—а въ особенности императору Юстиніану“ [52]). Нельзя, конечно, было бы согласиться съ достопочтеннымъ апокрисіаріемъ, что это есть доказательство какъ разъ за анаѳематствованіе умершихъ. Притомъ явился бы не рѣшеннымъ вопросъ: почему оказалось возможнымъ слѣдовать примѣру царя Іосіи только въ отношеніи къ умершимъ, а и не живымъ вмѣстѣ съ тѣмъ; то-есть: почему не признать освященнымъ библейскимъ примѣромъ и закланіе идолослужителей, что однако же не дѣлалось? Такъ представляетъ историкъ первый случай, когда анаѳематствованіе умершихъ поставлено было какъ *вопросъ*, т.-е. какъ предметъ обсужденія. Но изъ подлинныхъ актовъ собора видно, что дѣло не такъ просто рѣшилось, т.-е. однимъ удачнымъ соображеніемъ, какъ оно разсказано Евагріемъ. Изъ актовъ собора мы узнаемъ, прежде всего, что „нѣкоторые“ говорили—совершенно наоборотъ, что „не должно анаѳематствовать послѣ смерти“, и говорили это безотносительно къ тѣмъ лицамъ, которые дали поводъ къ возбужденію такого вопроса [53]). Потомъ видно

---

[52]) Истор. русск. перев. стр. 238.

[53]) Дѣян. всел. соб. т. V, стр. 150. Противники анаѳематствованія умершихъ ссылались на одно сочиненіе Кирилла александрійскаго, гдѣ

также, что соборъ не пренебрегъ разсмотрѣніемъ того, что выставляли противъ осужденія умершихъ, хотя и пришелъ къ заключенію не въ пользу противниковъ такого осужденія. Что касается до оцѣнки степени силы аргументовъ, выставляемыхъ противниками анаѳематствованія умершихъ, то соборъ нашелъ, что одни изъ этихъ аргументовъ—подложны, въ томъ смыслѣ, что сочиненія лицъ авторитетныхъ (наприм. Кирилла александр.), изъ которыхъ аргументы берутся, въ дѣйствительности не принадлежали этимъ лицамъ; другіе аргументы—образованы съ помощію урѣзокъ въ словахъ, дѣйствительно сказанныхъ авторитетными лицами; третьи, наконецъ, суть „слова, сказанныя по благоразумію, чтобы удержать возмущенія“, — а „благоразуміе иногда полезно въ приличное время, а иногда производитъ оскорбленіе по свойству времени. Ибо когда нужно научить невѣдущихъ или заблуждающихъ, тогда благоразуміе весьма полезно. Когда же въ наукѣ наступитъ время совершенства, тогда, оставляя снисхожденіе, мы приступаемъ къ совершенству догматовъ“ [54]). — Соборъ разсматривалъ также и положительные мнѣнія и факты, говорящіе за право анаѳемы послѣ смерти: мнѣнія св. Кирилла александрійскаго, Августина, факты—что церковь и теперь анаѳематствуетъ Валентина, Маркіона и другихъ, „хотя они (при жизни) не были анаѳематствованы никакимъ соборомъ“, что—Ѳеофилъ александрійскій анаѳематствовалъ Оригена, и нѣкоторые другіе факты [55]). Въ заключеніе соборъ рѣшилъ, что—„сказанное и представленное достаточно доказываетъ (то) *церковное преданіе*, что должно анаѳематствовать *ереси*-

---

между прочимъ Кириллъ будто бы писалъ:—что онъ вполнѣ согласенъ „съ тѣми, которые думаютъ, что тяжко ругаться надъ умершими хотя бы они были мірскіе, а еще болѣе надъ тѣми, которые отошли изъ жизни въ епископскомъ санѣ. Ибо благоразумнымъ мужамъ свойственно по всей справедливости предоставить это Тому, Кто наперед знаетъ мнѣніе каждаго и знаетъ, каковъ будетъ каждый изъ насъ“ ibid. 170. Но сочиненіе, изъ котораго приводили эту выдержку, на соборѣ признано было подложнымъ.

[54]) Ibid. 160—185.

[55]) По мнѣнію г. *Доброклонскаго* факты, которые на соборѣ приводились защитниками анаѳематствованія умершихъ,—не всѣ исторически достовѣрны. См. сочиненіе: Факундъ, епископъ герміанскій, М. 1880, стр. 226.

ковъ и послѣ смерти“ [56]).—Какъ извѣстно, такое рѣшеніе вопроса тутъ же нашло себѣ примѣненіе въ анаѳематствованіи Оригена и Ѳеодора мопсуетскаго. Послѣ пятаго вселенскаго собора случаи преданія анаѳемѣ умершихъ увеличиваются [57]), такъ что можно подумать, что осужденіе безъ предварительной процедуры увѣщанія и выслушиванія оправданія обвиняемаго (чего, конечно, не могло быть, когда обвиняемый умеръ) стало дѣломъ обычнымъ, хотя и новымъ по сравненію съ практикой древнѣйшихъ временъ.

Можетъ быть, сейчасъ указанныя соображенія, къ которымъ необходимо долженъ приводить каждаго изслѣдователя вопросъ объ анаѳематствованіи лицъ въ своемъ родѣ беззащитныхъ, можетъ быть другія—заставили извѣстнаго католическаго канониста *Кобера*, на котораго мы неоднократно ссылались, объяснять извѣстные въ исторіи примѣры анаѳематствованія умершихъ такимъ образомъ: „если, говоритъ Коберъ, ближе всмотримся въ извѣстные въ исторіи примѣры анаѳематствованія умершихъ, то легко увидимъ, что эти примѣры не противорѣчатъ тому общему положенію, что отлученіе (которое, конечно, и Коберъ считаетъ за одно съ анаѳематствованіемъ) налагаемо было только на живыхъ“. Какимъ образомъ? По мнѣнію Кобера, „когда церковь отлучаетъ, или анаѳематствуетъ умершаго, то въ этомъ случаѣ отлученіе не есть таковое въ собственномъ смыслѣ: дѣйствіе этого наказанія [58]) не касается умершаго, и его состояніе, какъ до отлученія, такъ и послѣ его, остается тоже самое; вся же процедура отлученія умершихъ бываетъ предпринимаема единственно ради живыхъ,—дабы для сихъ послѣднихъ ясно было, что умершій за его, хотя открывшееся и послѣ смерти, преступленіе недостоинъ церковнаго общества, что живые должны порвать съ нимъ общеніе (т. е. общеніе, которое выражается между живыми и умершими молитвою за нихъ). Цѣль, которую преслѣдуетъ

---

[56]) Ibid. 218.

[57]) Dupin, l. cit.

[58]) Какъ было упомянуто, католическіе канонисты полное отлученіе считаютъ въ числѣ наказаній въ собственномъ смыслѣ. Но мы замѣчали также, что юридическое понятіе наказанія не соотвѣтствуетъ полному и дѣйствительному отлученію, какъ акту прекращенія всякихъ отношеній отлученнаго къ церковному обществу.

церковь, отлучая умершихъ,—говоритъ Коберъ,—исключительно польза живыхъ, какъ напримѣръ указаніе ученія признаннаго ложнымъ, если отлученіе послѣдуетъ за такое ученіе", и т. п. [59]).—Дѣйствительно, нельзя не согласиться съ основной мыслью этого ученаго, именно, что отлученіе умершихъ представляетъ собой такія особенности, которыя даютъ основаніе не видѣть въ немъ ни нарушенія общихъ принциповъ отлученія, ни начала справедливости въ церковной юстиціи, хотя признавъ это, всякій долженъ будетъ признать, что теорія, или по крайней мѣрѣ терминологія отлученія или анаѳематствованія вообще, оставаясь такою, какою она нами была изложена, въ приложеніи къ умершимъ будетъ имѣть нѣсколько иной видъ, т. е. утратитъ нѣкоторыя черты теоріи отлученія въ приложеніи къ живымъ. Въ доказательство сейчасъ сдѣланныхъ положеній разсмотримъ, какъ вопросъ объ отлученіи пошелъ на V вселенскомъ соборѣ.

Какъ было замѣчено, когда обстоятельства, предшествовавшія собору, сдѣлали необходимымъ рѣшить вопросъ: какъ поступить съ нѣкоторыми изъ умершихъ въ мирѣ съ церковью, но этого, по обнаружившимся впослѣдствіи причинамъ, не заслуживавшихъ бы; то готоваго и безспорнаго рѣшенія не оказывалось, и соборъ долженъ былъ *изслѣдовать* дѣло и обратиться къ прецедентамъ. И что касается прецедентовъ въ исторіи, разсмотрѣнныхъ на соборѣ, то здѣсь сильнѣе всего, повидимому, выступаетъ указанное правило одного изъ Карѳагенскихъ соборовъ объ анаѳематствованіи епископа, сдѣлавшаго завѣщаніе на неправославныхъ. Внѣ всякаго сомнѣнія, что правило это повелѣваетъ анаѳематствовать умершаго епископа, но, конечно, не того умершаго, который сдѣлалъ противное правилу прежде самаго изданія правила и умеръ, не имѣя на своей памяти ничего противуцерковнаго, кромѣ этого проступка,—но такого епископа, который *послѣ* изданія правила, нарушилъ бы слишкомъ ясный законъ, заключенный въ правилѣ. Основаніемъ для осуждающаго приговора, очевидно, послужило бы то, что—какъ замѣчаетъ одинъ комментаторъ—епископъ, „бывъ епископомъ, долженъ былъ сдѣ-

[59]) Der Kirchenbann, S. 92—3.

лать завѣщаніе по законамъ и достойно своего званія", но ни требованій закона, ни того, что сообразно съ его званіемъ, епископъ не могъ не знать. Стало быть, всякій нарушившій законъ могъ нарушить его никакъ не вслѣдствіе какого-либо недоразумѣнія, а съ явнымъ сознаніемъ правонарушенія и его послѣдствій, и фактъ самъ по себѣ заключаетъ доказанную вину.—Таковъ одинъ изъ прецедентовъ, на который обращено было вниманіе на V вселенскомъ соборѣ. И нельзя будетъ не признать, что разсматриваемое безотносительно правило обладаетъ всѣми свойствами къ соблюденію должной справедливости въ отношеніи къ виновному, исключая возможность своего примѣненія при условіяхъ какихъ либо иныхъ, кромѣ обозначенныхъ закономъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ правило представляетъ собою и нѣкоторые вопросы: само въ себѣ—то, что оно требуетъ измѣненія теоріи „анаѳемы" какъ изверженія изъ церковнаго общества; въ примѣненіи къ тѣмъ лицамъ, о которыхъ дѣло шло на V вселенскомъ соборѣ оно, повидимому, не давало основанія къ своему здѣсь употребленію, именно: здѣсь дѣло шло не о нарушеніи ясно выраженнаго закона упрямою волею человѣка, а о заблужденіяхъ ума человѣческаго, стремившагося изъискать въ извѣстной сферѣ истину; притомъ это изысканіе теперь только впервые признается давшимъ ложные результаты, когда столѣтія тому назадъ ложность результатовъ не была еще и вопросомъ. Стало-быть, если соборъ желалъ провести аналогію, то ему предстояло: a) сначала установить законъ (утвердить ложность извѣстныхъ мнѣній), b) а потомъ примѣнить его къ давно прошедшему факту и его виновнику: по меньшей мѣрѣ предстояло сдѣлать одну несправедливость—давъ обратное дѣйствіе закону, не говоря уже объ остающемся все еще нерѣшеннымъ вопросѣ о томъ, что же такое здѣсь будетъ „анаѳема". Но съ перваго разу уже представляется, что соборъ даже и въ виду не имѣлъ проводить подобной аналогіи и вообще—анаѳематствовать такъ, чтобы всѣ возраженія противъ анаѳематствованія умершихъ могли оставаться въ силѣ съ точки зрѣнія естественной справедливости и существовавшихъ понятій о церковной юстиціи.—Въ самомъ дѣлѣ:

Приступая къ самому разсмотрѣнію вопроса объ анаѳематствованіи умершихъ, соборъ считалъ „анаѳему“ совершеннымъ синонимомъ „осужденія“. Такъ въ Дѣяніяхъ собора читаемъ: „Св. соборъ сказалъ: а о томъ, что и послѣ смерти должно *анаѳематствовать еретиковъ*, уже нѣчто было читано; впрочемъ, если что-либо другое относится къ этому, пусть будетъ прочитано. Діодоръ архидіаконъ сказалъ: у насъ подъ руками извлеченія, относящіяся къ настоящему вопросу о томъ, что *должно осуждать* еретиковъ и по смерти“ [60]). Тоже самое показываютъ и эти „извлеченія“. Извлеченія эти таковы: 1) изъ Св. Кирилла александрійскаго: „*должно отвергать* тѣхъ, которые повинны въ столь дурныхъ поступкахъ, въ живыхъ ли они находятся, или нѣтъ; ибо необходимо удаляться отъ того, что вредитъ“ и проч. 2) Изъ бл. Августина: въ одномъ мѣстѣ Августинъ говоритъ, что если бы доказано было то, что̀ донатисты приписывали Цециліану, „мы сами *анаѳематствовали бы* его по смерти“. Въ другомъ: „я не оставлю общенія съ членами церкви. Если въ этомъ общеніи были предатели, то я и тѣломъ, и душею *отвращусь отъ нихъ послѣ смерти*“. „Мнѣ можно также *судить объ умершихъ*, потому что *судъ можетъ быть* не только о живыхъ, но *и объ умершихъ*“. Очевидно, что эти извлеченія не всѣ говорятъ прямо объ *анаѳематствованіи* умершихъ въ томъ смыслѣ, какой принадлежитъ этому слову въ приложеніи къ живымъ,—въ смыслѣ извѣстнаго спеціальнаго процесса: половина изъ нихъ говоритъ то—объ „отверженіи“ нѣкоторыхъ умершихъ, то—объ „отвращеніи“ отъ таковыхъ, то—о возможности *суда объ умершихъ*. Но если, не смотря на всю разность, которую, повидимому, соборъ долженъ бы имѣть въ виду, между „отверженіемъ“, „отвращеніемъ“ и т. п. и „анаѳемой“, онъ пришелъ къ извѣстному намъ выводу: то мы никакъ не должны это приписать какому-либо смѣшенію въ понятіяхъ или упущенію изъ вида важнаго различія между понятіями анаѳематствованія и понятіями найденными соборомъ въ писаніяхъ предшествующихъ отцевъ и учителей: соборъ, очевидно, не

[60]) Дѣян. всел. соб. т. V, 160—1.
[61]) Ibid.

безъ намѣренія игнорировалъ это различіе. И основаніемъ этого игнорированія, очевидно опять, служило единственно то—что соборъ „анаѳематствованіе“ считаетъ тождественнымъ съ „осужденіемъ“, неодобреніемъ, „отверженіемъ“, а въ основаніи возможности подобныхъ дѣйствій по отношенію къ умершимъ лежала мысль о возможности и полной разумности *суда объ умершихъ*, какъ выражается одно изъ „извлеченій“, приведенныхъ на соборѣ. Вотъ на этомъ-то основаніи иногда—необходимости, а всегда—разумной возможности *суда объ умершихъ* главнымъ образомъ и возникло утвердительное рѣшеніе вселенскаго собора относительно того, что „анаѳематствовать умершихъ должно“.

Въ этомъ смыслѣ, очевидно, возможна и анаѳема. „Если, говоритъ Дю-пень, экскоммуникацію умершихъ принять *какъ засвидѣтельствованіе отрицательнаго мнѣнія церкви относительно* этихъ, уже умершихъ, лицъ на основаніи доказаннаго ихъ неправомыслія или неблагочестія при жизни (хотя бы это неправомысліе или неблагочестіе и не было доказано, когда они были живы); то нѣтъ, конечно, никакого сомнѣнія въ томъ, что возможно произносить анаѳему и на умершихъ,—именно *какъ выраженіе неодобренія ихъ дѣяніямъ или образу мыслей*“ [62]). Слѣдоват. анаѳема въ этомъ случаѣ подобна той анаѳемѣ, которая иногда провозглашалась на нѣкоторыя сочиненія, авторы которыхъ или сомнительны, или въ другихъ своихъ, кромѣ анаѳематствованныхъ, сочиненіяхъ являлись совершенно правомыслящими,—какъ это, напримѣръ, было по отношенію къ нѣкоторымъ сочиненіямъ Ѳеодорита, Ивы эдесскаго и другихъ [63]). Можно полагать притомъ, что анаѳематствованіе

---

[62]) De antiq. eccles. disciplina, 29.

[63]) Если искать аналогій, то принципъ, на которомъ обосновалось анаѳематствованіе умершихъ, представляется сходнымъ съ однимъ принципомъ уголовнаго права, усвоеннымъ новѣйшимъ законодательствомъ: какъ извѣстно, общее начало уголовнаго права—что смерть лица обвиняемаго прекращаетъ судебное преслѣдованіе обвиняемаго. Но если по какимъ либо причинамъ родственники умершаго обвиняемаго пожелаютъ, то судебное разбирательство вины умершаго можетъ быть произведено, и судъ обязанъ сдѣлать приговоръ о виновности или невиновности умершаго субъекта. Но это не есть судъ *надъ* умершимъ въ собственномъ смыслѣ, а именно только *объ* умершемъ, ибо такой судъ не имѣетъ послѣдствій обыкновеннаго суда; въ случаѣ, напримѣръ, признанія виновности умер-

V вселенскимъ соборомъ людей давно умершихъ относилось не столько къ самымъ лицамъ, давшимъ поводъ къ возбужденію прискорбнаго суда о нихъ,—сколько къ идеямъ, связаннымъ дѣйствительно или мнимо съ именами этихъ лицъ; т. е. болѣе къ тому, что напримѣръ называли оригенизмомъ, чѣмъ къ самому Оригену, къ ученію Ѳеодора мопсуетскаго или идеямъ, приписываемымъ ему, чѣмъ лично къ самому Ѳеодору. По крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ одному изъ осужденныхъ послѣ смерти, Оригену, существуетъ именно такое мнѣніе, возникающее въ особенности въ виду того, что самъ Оригенъ во всѣхъ своихъ мнѣніяхъ желалъ быть богословомъ изыскателемъ, а не реформаторомъ христіанской догматики: думаютъ, что будетъ не совсѣмъ невѣроятнымъ комментаріемъ анаѳематизмъ V вселенскаго собора, если сказать, что подвергнута анаѳемѣ скорѣе система Оригена, чѣмъ его личность, тѣмъ болѣе, что уже въ эпоху осужденія Оригена для осуждающихъ было бы чрезвычайно трудно выдѣлить, что именно принадлежитъ лично Оригену, что оригенистамъ [64]). То правда,

---

шаго, не теряютъ законности дѣйствія его такія, которыя, будь онъ признанъ виновнымъ при жизни, не имѣли бы силы, какъ совершенныя лицемъ неправоспособнымъ. Таково, напримѣръ, право завѣщанія. И нельзя не признать въ этомъ правѣ требовать суда надъ умершимъ высокогуманной мысли, такъ какъ этимъ путемъ представляется единственное средство оправдать память невинно-обвиняемаго, но за смертію не успѣвшаго доказать своей невинности.—Замѣчательно, что и въ вопросѣ объ анаѳематствованіи умершихъ, защитникамъ полной неприкосновенности имени лицъ умершихъ и несправедливости когда-либо разбирать ихъ дѣянія, возражали, что—отвергая самый принципъ суда объ умершихъ—они тѣмъ самымъ лишаютъ возможности и права оправдывать память многихъ лицъ церковной іерархіи, которыхъ человѣческое пристрастіе осудило ложно.

[64]) „Если съ именемъ еретика — говоритъ католическій епископъ, извѣстный Freppel — должно быть соединяемо представленіе о человѣкѣ, который заблуждается въ догматѣ, то невозможно не приложить это названіе къ Оригену. Но если такое названіе должно прилагать только къ человѣку, который обнаруживаетъ намѣреніе остаться при своемъ заблужденіи, несмотря на осужденіе этого заблужденія церковью, то кто же можетъ приложить это названіе къ Оригену, который никогда не сопротивлялся опредѣленію церкви?“ (См. Origène, t. II, p. 443). Нельзя также не обратить вниманія и на то, что шестой и седьмой вселенскіе соборы не совсѣмъ тождественно выражаются объ осужденіи Оригена. Именно,

что, признавъ это, мы должны будемъ признать въ такомъ случаѣ и то, что терминъ анаѳемы, употребляемый при такихъ условіяхъ, получаетъ иное значеніе, чѣмъ какое онъ имѣлъ въ практикѣ церкви раннѣйшаго времени. Но это измѣненіе терминологіи анаѳемы въ томъ смыслѣ, что она перестаетъ уже означать исключительно изверженіе человѣка отъ церковнаго общества, и дѣйствительно должно будетъ признать, какъ историческій фактъ.—Тѣмъ не менѣе, и признавъ это совершившееся измѣненіе терминологіи, всякій долженъ будетъ признать, что условія наложенія анаѳемы, какъ изверженія изъ церковнаго общества, въ древней церкви оставались тѣми же въ высшей степени нравственно и юридически законосообразными.

Какъ замѣчено было, причины, при наличности которыхъ считалось невозможнымъ терпѣть человѣка среди членовъ христіанскаго общества, въ практикѣ позднѣйшихъ временъ сводились исключительно только къ заблужденію въ области догмы (error propter fidem); тяжкіе же грѣхи перестали имѣть своимъ послѣдствіемъ полное отлученіе отъ церкви. Въ практикѣ древнѣйшей церкви причиной отлученія могло служить и то, и другое. Мы уже указывали нѣкоторые примѣры того, что̀ иногда влекло за собой отлученіе. Въ IV вѣкѣ св. Василій Великій предписывалъ лишить общенія въ молитвахъ и провозгласить отлученнымъ одного похитителя дѣвицы, такъ какъ это похищеніе „есть нарушеніе

седьмой: „анаѳематствуемъ *бредни Оригена, какъ это сдѣлалъ пятый вселенскій соборъ*“ (Дѣян. всел. соб. VII, 592). Шестой: „нашъ вселенскій соборъ присоединился къ голосу пятаго св. собора, собраннаго противъ Оригена — „*отвергъ самоизмышленные догматы нечестія*“. (Дѣян. всел. соб. VI, 467). Но въ другомъ мѣстѣ тотъ же соборъ: „признаемъ... изреченія 160 богоносныхъ отцевъ, которые соборно анаѳематствовали Оригена (и другихъ), воспроизводившихъ языческія басни“ (ibid. 580). Слѣдоват. послѣдующіе вселенскіе соборы, говоря объ осужденіи Оригена, выражаются—то какъ объ осужденіи его идей („бредни, басни, измышленные догматы“) и слѣдов. сочиненій, идеи эти въ себѣ заключавшихъ, то какъ будто бы и вмѣстѣ съ тѣмъ объ осужденіи самой личности Оригена.—По-видимому мысли о томъ, что осуждены были „оригеновскія мысли и оригеніане“, а не личность Оригена, держится и пр. Филаретъ Черниг. (Истор. ученіе объ отцахъ, ч. I, стр. 239), хотя, въ виду извѣстной спорности предмета, первоначальное осужденіе Оригена пр. Филаретъ приписываетъ не V вселенскому собору, а частному собору 543 года (ibid.).

законовъ общежитія, насиліе человѣческой жизни и оскорбленіе людямъ свободнымъ“ [65]). Изъ одного письма Василія же Великаго можно заключить, что отлученію подвергались иногда и лица преданныя суду гражданскому, если предметъ судебнаго преслѣдованія въ то же время составлялъ и преступленіе противъ христіанской нравственности [66]). Но во всякомъ случаѣ должно сдѣлать то общее положеніе, что причиной отлученія было преступленіе чисто религіозное, т.-е. или ложное ученіе, или нетерпимый съ точки зрѣнія христіанской морали порокъ. Поэтому, даже византійское государство ранняго времени, какъ ни много значенія имѣло оно въ жизни церкви, никогда однако же не пользовалось, при посредствѣ вліянія на церковную власть, такимъ сильнымъ для вѣрующаго христіанина средствомъ, какъ отлученіе по дѣламъ чисто гражданскимъ. Напротивъ, какъ увидимъ, само это правительство должно было иногда напоминать церковной власти о должныхъ границахъ, въ предѣлахъ которыхъ имѣетъ приложеніе церковная анаѳема. Равнымъ образомъ и обратно: до самаго періода сильнѣйшаго развитія папства не было извѣстно фактовъ, чтобы церковная власть церковнымъ отлученіемъ покушалась мстить гражданской власти за дѣла собственно клира, напримѣръ, за убавленіе имущественныхъ привилегій и т. п. [67]). Но естественно, что въ силу наступившей съ IV вѣка близости между государствомъ и церковью, въ исторіи церковнаго отлученія должны были явиться случаи, въ коихъ церкви приходилось разрѣшать вопросы весьма сложные и щекотливые — во 1) о томъ: должна ли

---

65) Твор. ч. VII, письма, стр. 267—8.

66) Ibid. 287—9.

67) Какое употребленіе давалось иногда церковному отлученію въ римской церкви среднихъ вѣковъ, это показываетъ слѣдующее: такъ называемые апостолическіе нотаріи, совершавшіе всякаго рода нотаріальные акты, въ долговыхъ обязательствахъ имѣли право прибавлять: et nisi debitor satis fecerit statim post denuntiationem, sententiae excommunicationis se submittet, eam incursurus nisi solverit. Это условіе носило обыкновенно названіе: super obligatione de nisi. Противъ этого впервые вооружилась галликанская церковь, объявивъ вовсе церкви несвойственнымъ брать на себя обязательство отлучать отъ церкви неуплатившихъ долги и вообще, право совершать гражданскіе акты cum obligatione de nisi, въ знаменитыхъ Libertates ecclesiae gallicanae, § 35.

церковь въ отношеніи къ строгости отлученія уравнивать всѣхъ лицъ христіанскаго исповѣданія независимо отъ ихъ общественнаго положенія, и во 2) въ случаѣ необходимости подвергать строгости отлученія лицъ особеннаго государственнаго положенія (правителей, чиновниковъ), наблюдалось ли въ церкви, въ отношеніи къ причинамъ отлученія, надлежащее различеніе между должностною дѣятельностію такихъ лицъ и дѣятельностію частною: ибо какъ показалъ опытъ исторіи, весьма легко бываетъ, трактуя лицъ особеннаго положенія въ государствѣ въ качествѣ членовъ церкви, незамѣтно перешагнуть въ сферу и потомъ въ оцѣнку ихъ дѣятельности, вѣдѣнію лицъ руководящихъ дѣлами церкви совсѣмъ неподлежащей [68]). — Чтобы отвѣтить

---

[68]) Дѣлаемъ это замѣчаніе въ виду слѣдующаго разсужденія *Кобера* (Der Kirchenbann, S. 107—8): „церкви, говоритъ этотъ ученый, совсѣмъ чуждо то воззрѣніе, на которомъ основывается различіе дѣятельности государственнаго чиновника, какъ *частнаго человѣка*, отъ дѣятельности, которая обусловливается его общественнымъ положеніемъ. Вслѣдствіе этого,—продолжаетъ Коберъ,—въ церкви неизвѣстно и то, связанное съ предъидущимъ положеніе, будто экскоммуникація можетъ слѣдовать исключительно за частную дѣятельность человѣка *(какъ единственно подлежащую наблюденію церкви)* и будто никогда не можетъ слѣдовать за дѣятельность публичную (т. е. государственно-должностную). Церковь слишкомъ цѣнитъ свободу человѣка, чтобы считать его мертвымъ орудіемъ, которое помимо своей воли предоставляетъ свои услуги другому. По воззрѣнію церкви, у всякаго должностнаго лица принятіе и отправленіе должности всегда есть дѣло его свободнаго самоопредѣленія, и то, что дѣлаетъ онъ въ отношеніи къ церкви, есть его дѣло: если положеніе, которое онъ занимаетъ, требуетъ дѣйствій противорѣчащихъ его церковнымъ обязанностямъ, то совѣсть требуетъ отъ него оставить его должность; если же онъ не дѣлаетъ этого, то отвѣтственность и справедливое наказаніе падаютъ на него". Въ доказательство того, что церковь не оставляла безъ вмѣняемости и должностныя положенія, несогласныя съ церковными обязанностями, Коберъ указываетъ на извѣстныя постановленія Эльвирскаго собора (306 г.), подвергающія церковнымъ наказаніямъ тѣхъ лицъ, которыя принимая на себя особенныя должности въ римскомъ государствѣ (flamines, duumviri), въ силу своего должностнаго положенія обязаны были исполнять много такого, что христіанину было непозволительно, напримѣръ, предсѣдать въ мѣстахъ, гдѣ стояли языческіе идолы: „хотя, говоритъ Коберъ, такіе люди ничего не дѣлали, кромѣ того, что требовала отъ нихъ должность, однако же они были изверженны изъ церкви". „Церковь должна простирать свое притязаніе и въ случаѣ нужды примѣнять свою наказующую власть въ указанномъ направленіи. Отказаться отъ этой власти—значитъ для церкви отказаться отъ собственнаго достоинства и

на оба поставленные вопроса и въ особенности видѣть то положеніе церкви, какое она принимала въ тѣхъ случаяхъ, когда, примѣняя свои дисциплинарныя средства къ своему члену, какъ такому, она могла въ видѣ лица соприкасаться съ самымъ институтомъ государства,—мы разсмотримъ немногочисленные, извѣстные въ исторіи случаи, когда отлученіе на его обѣихъ степеняхъ падало на лицъ, имѣющихъ особое государственное положеніе. Случаи эти слѣдующіе: отлученіе императора Ѳеодосія I Амвросіемъ медіоланскимъ; отлученіе Ливійскаго военачальника св. Аѳанасіемъ александрійскимъ; отлученіе правителя египетскаго Пентаполя, по имени Андроника, Синезіемъ, епископомъ птолемаидскимъ, и еще одинъ случай, который будетъ указанъ ниже. Первый изъ этихъ случаевъ долженъ быть отнесенъ — къ формѣ отлученія неполнаго, т.-е. простаго „лишенія общенія“: Амвросій предложилъ Ѳеодосію не участвовать въ богослуженіи, и Ѳеодосій пробылъ лишеннымъ общенія во-

---

свободы“. Ibid.—Въ отвѣтъ на эти разсужденія, на которыхъ, какъ извѣстно, основывается папское стремленіе поработить государство церкви, или правильнѣе, государственный порядокъ поставить въ зависимость отъ мнѣній папской іерархіи, при помощи примѣненія экскоммуникаціи въ самыхъ обширныхъ размѣрахъ,—можно пока сказать: дѣйствительно историческій примѣръ, на который указываетъ разсматриваемый авторъ въ доказательство того, что церковь не оставляла безъ вмѣняемости и должностныя положенія, если они противны церковнымъ обязанностямъ, совершенно вѣренъ самъ въ себѣ. Но этотъ примѣръ — слишкомъ исключительный, чтобы на немъ построить общія положенія; въ этомъ примѣрѣ дѣло, собственно говоря, сводится къ тому положенію, что христіанинъ не можетъ быть въ тоже время язычникомъ, слѣдовательно здѣсь должностное положеніе совершенно неоспоримо подлежитъ вмѣняемости. Но изъ этого исключительнаго примѣра еще никакъ не слѣдуетъ и то положеніе, которое стремится дѣлать католическая ученость и которое иногда осуществляла на самомъ дѣлѣ католическая іерархія: объявить несовмѣстимыми съ обязанностями члена церкви тѣ служебныя функціи въ христіанскомъ государствѣ, которыя въ данную минуту католической іерархіи почему либо не нравятся —подъ предлогомъ несовмѣстимости ихъ съ церковными обязанностями, когда въ сущности существованіе ненравящейся функціи—есть вопросъ чисто государственный. Поэтому, древняя церковь тамъ, гдѣ было основаніе опасаться, чтобы, установляя кругъ церковныхъ обязанностей, не смѣшать съ ними обязанности и въ особенности права чисто государственныя, такъ была весьма осторожна; и положительно можно доказать, что она иногда жертвовала строгостью своей дисциплины (какъ дѣломъ условнымъ, средствомъ, не служащимъ само по

семь мѣсяцевъ [69]). Отлученіе въ другихъ двухъ случаяхъ было полнымъ отлученіемъ.—Что послужило причиной всѣхъ этихъ отлученій? По мнѣнію отлучавшихъ, этой причиной служили дѣянія, противныя христіанской нравственности. Такъ Ѳеодосій отлученъ былъ за то, что, по его приказанію, какъ передавала это дѣло народная молва, убѣжденіе въ справедливости которой раздѣлялъ и отлучившій, въ Ѳессалоникѣ „семь тысячъ человѣкъ было умерщвлено безъ всякаго суда и безъ улики въ сдѣланномъ преступленіи“ [70]). Ливійскій военачальникъ отлученъ былъ за то, что „нагло и неистово посягалъ на чужія брачныя ложа“ [71]), а упомянутый Андроникъ за то, по словамъ отлучавшаго, что поносилъ Христа дѣломъ и словомъ [72]). Св. Іоаннъ Златоустъ разсказываетъ еще аналогическій случай отлученія — именно отлученіе епископомъ Вавилою, впослѣдствіи мученикомъ, какого-то царя, имени котораго Златоустъ не на-

---

себѣ цѣлью) во имя того, чтобы примѣненіе дисциплины не произвело нарушенія общественнаго мира. А это нарушеніе легко могло бы случаться, если бы, какъ думаютъ и другіе римскіе канонисты, церковь простирала свои дисциплинарныя взысканія безъ особенно тщательнаго разсужденія о томъ, гдѣ начинается и гдѣ оканчивается ея компетенція, и если бы всякій актъ лица занимающаго особенное положеніе въ государствѣ оцѣнивала бы исключительно съ точки зрѣнія церковной дисциплины.—Примѣры дѣйствительнаго отношенія церкви къ принципамъ своей дисциплины въ подобныхъ случаяхъ мы сейчасъ увидимъ—въ текстѣ.

[69]) Ѳеодоритъ, Истор. 336.

[70]) Ibid.

[71]) Правосл. Собесѣдн. 1860, I, 46.

[72]) Подъ именемъ поношенія Христа *дѣломъ* отлучившій (еп. Синезій) разумѣлъ прибитіе на церковныхъ дверяхъ эдикта, запрещавшаго церкви давать у себя пріютъ лицамъ, въ извѣстныхъ случаяхъ прибѣгавшимъ подъ ея защиту (jus asyli), и наполненнаго ругательствами на церковь; подъ именемъ поношенія *словомъ* — богохульныя выраженія отлученнаго правителя въ родѣ тѣхъ, что никто не можетъ ускользнуть изъ его рукъ „хотя бы онъ обнималъ стопы Христовы“.—См. изслѣдованіе *Остроумова*— Синезій, еписк. птолемаидскій, 131 — 2, гдѣ въ цѣломъ видѣ приведена отлучительная епископская грамота, едва ли не единственная сохранившаяся изъ тѣхъ грамотъ, которыми, въ силу требованія каноновъ, извѣщались другія церкви о состоявшемся отлученіи,—или, по крайней мѣрѣ, единственная грамота изданная единоличной властью епископа, а не цѣлымъ соборомъ, и притомъ—вслѣдствіе такого отлученія, причиной котораго были чисто нравственныя преступленія отлучаемаго, а не его догматическія заблужденія.

зываетъ; но думаютъ, что этотъ царь былъ Филиппъ-Аравитянинъ [73]). Какъ Златоустъ разсказываетъ, за убійство юноши-заложника въ войнѣ съ другимъ народомъ, епископъ Вавила отлучилъ царя отъ церкви „съ такою твердостію и съ такимъ безстрашіемъ, съ какимъ пастухъ отдѣлилъ бы больную овцу отъ стада“ [74]). Процессъ отлученія по разсказу Златоуста сходенъ съ таковымъ же, что мы знаемъ изъ разсказа объ отлученіи Ѳеодосія; то есть: Вавила, встрѣтивъ царя, идущаго къ богослуженію, остановилъ его при дверяхъ храма и запретилъ ему входъ въ храмъ. Златоустъ при этомъ разсказѣ хвалитъ „вмѣстѣ съ мужествомъ и благородство“ отлучавшаго: онъ, по Златоусту, „какъ воодушевлявшійся мыслью пожертвовать своею жизнію могъ бы осыпать царя оскорбленіями, но онъ ничего лишняго ни сдѣлалъ, ни сказалъ“. Вотъ всѣ случаи, извѣстные въ исторіи древней церкви, когда строгости церковной дисциплины подпадали лица особеннаго, или совсѣмъ исключительнаго государственнаго положенія. Если, однако, обратимъ вниманіе на причины отлученія во всѣхъ указанныхъ случаяхъ лицъ правительственныхъ, то должны будемъ признать, что это отлученіе не имѣло и тѣни чего-нибудь похожаго на вмѣшательство въ дѣла государственныя. Дѣянія, за которыя послѣдовало отлученіе, были или—совсѣмъ не должностныя дѣянія (прелюбодѣянія Ливійца, богохульство Андроника), или если и были связаны съ должностнымъ положеніемъ (Ѳеодосій и упоминаемый Златоустомъ царь), то, по крайней мѣрѣ, отлучавшимъ представлялись дѣяніями вовсе не вытекавшими изъ обязанностей или правъ ихъ должностнаго положенія, а только нравственно преступными въ общемъ смыслѣ, хотя и совершенными подъ прикрытіемъ исключительнаго права, даваемаго властью. Конечно, повторяемъ опять, разъ дѣянія государственныхъ людей, хотя бы только косвенно связанныя съ ихъ положеніемъ, подпадаютъ разсужденію церковной власти, трудно

---

[73]) То есть думаютъ, что разсказываемый Златоустомъ случай есть тотъ же самый, о которомъ разсказываетъ Евсевій, Истор. по русск. пер. 339. (VI. 34). Но *Коберъ* (Der Kirchenbann, S. 109, not. 4) оспариваетъ это тождество—въ виду несходства нѣкоторыхъ обстоятельствъ, разсказываемыхъ у Евсевія и Златоуста. Для нашей цѣли, впрочемъ, это не важно.

[74]) Бесѣда о Вавилѣ, въ Слов. на разн. случаи, I, 153 и друг.

бываетъ разграничить, гдѣ оканчивается право церкви на судъ ея надъ дѣяніями всѣхъ своихъ членовъ, и гдѣ начинается уже вмѣшательство церковной власти въ дѣла государственныя. Но должно полагать, что въ указанныхъ случаяхъ съ Ѳеодосіемъ и съ другимъ царемъ церковная власть была признана въ своемъ правѣ, когда отлученные, не взирая на свое властное положеніе, покорялись безсильнымъ внѣшнею силою епископамъ.—Не смотря, однако же, на признаваемое за церковью, какъ видно изъ указанныхъ случаевъ, право равнаго отношенія ко всѣмъ членамъ ея, церковь, какъ замѣчено было, наблюдала здѣсь величайшую осторожность, предпочитая миръ церкви и государства строгости своей дисциплины. Таковы отношенія церкви къ императорамъ Констанцію, Валенту и другимъ. Въ силу этого же церковная власть предпочла снести явную обиду, нанесенную всему христіанскому клиру Валентиніаномъ I [75]), чѣмъ касаться области государственныхъ вопросовъ съ опасностью потерять границу между своей сферою и сферою государства.

Въ древней исторіи церкви существуетъ однако же нѣсколько фактовъ, которые могутъ быть истолкованы какъ заключающіе въ себѣ попытки церковной іерархіи—правительственную дѣятельность въ государствѣ подчинить контролю церковныхъ властей и предоставить этимъ властямъ право пользоваться страшнымъ оружіемъ отлученія отъ церкви въ случаяхъ если бы, по усмотрѣнію церковной власти, эта дѣятельность оказывалась противной своему назначенію. Фактовъ такихъ, правда, весьма немного, и одинъ изъ этихъ фактовъ есть 7-е правило Арелатскаго собора 314 года „о правителяхъ“ (de praesidibus). Правило это опредѣляетъ, что если христіанинъ принимаетъ государственную должность и будетъ посланъ въ другую провинцію для управленія, то чтобы таковой бралъ съ собою отъ епископа своей провинціи „представительную“ грамоту къ епископу той страны, куда онъ будетъ назначенъ для управленія; „а епископъ

---

75) Имѣемъ въ виду извѣстный законъ Валентиніана I, запрещавшій, одно время, христіанскому клиру принимать имущество по завѣщаніямъ, между тѣмъ какъ въ то же время языческіе жрецы пользовались этимъ правомъ.

той страны, въ которой онъ будетъ управлять, имѣлъ бы надъ нимъ наблюденіе; и въ случаѣ, если таковой (христіанскій правитель) сталъ дѣлать что-либо противное общественному благочинію, епископъ пусть лишаетъ его общенія“ [76]). *Гефеле* комментируетъ это правило такимъ образомъ: по правилу этому „епископъ долженъ наблюдать за такимъ правителемъ, (т. е. христіанскимъ, такъ какъ въ это время были еще и язычники въ этихъ должностяхъ), подавать ему совѣты, дабы онъ въ своей должности, простиравшейся даже до jus gladii, не учинилъ какой-либо несправедливости. Если же онъ *не внимаетъ* совѣтамъ *и нарушаетъ* церковную дисциплину, то исключать его изъ церкви“ [77]). Кажется, Гефеле нѣсколько смягчаетъ силу правила, поставляя условіемъ исключенія изъ церкви, кромѣ

---

[76]) Полный текстъ этого правила: de praesidibus, que Fideles ad praesi datum prosiliunt, placuit, ut cum promoti fuerint, literas accipiant eccle siasticas commonicatorias, ita tamen ut quibuscumque locis gesserint, ab episcopo ejusdem loci cura illis agatur, et cum contra disciplinam *publicam* agere, tum demum a communione excludantur.—*Коберъ* (Der Kirchenbann, S. 106) и *Гефеле* (Consiliengesch. I, изд. 1873, S. 208) слово: publicam не читаютъ; но *Бингамъ* (vol. VII, p. 132) и другіе старинные писатели—читаютъ. Вслѣдствіе этого Коберъ (ibid.) подъ выраженіемъ: contra disciplinam agere разумѣетъ нарушеніе собственно *церковной* дисциплины, т. е. переводитъ иначе, чѣмъ мы переводимъ, и видитъ въ этомъ указаніе только на то, что церковная цензура простиралась на всѣхъ христіанъ, безъ различія званій, одинаково. Но, сколько намъ извѣстно, *Коберъ* есть единственный изслѣдователь подъ указаннымъ выраженіемъ разумѣющій нарушенія спеціально противъ церковной дисциплины, а слѣдовательно и предметъ наблюденія епископа за правителемъ—въ сферѣ той же области церковной дисциплины. *Гефеле* же (несмотря и на одинаковое съ *Коберомъ* чтеніе, т. е. съ опущеніемъ слова: *publicam)* и *Бингамъ* думаютъ иначе (см. выше—въ текстѣ), и послѣдній притомъ даетъ такое чтеніе правилу: quam coeperint contra disciplinam, publicam agere, и проч.. принимая, кажется, publicam вмѣсто: rempublicam, но во всякомъ случаѣ тяготѣя къ той мысли, что предметъ епископскаго наблюденія, о которомъ говоритъ правило, составляетъ не одна дисциплина церковная, т. е. церковныя требованія отъ правителя какъ члена церкви, *а качество* самой его правительственной дѣятельности.

[77]) Ibid. Неопредѣленный, съ разсматриваемой точки зрѣнія, комментарій дается у *Миня*—Diction de Theologie, t. XIII. p. 193 (Diction. des conciles, t. I): „правило это повелѣваетъ отлучать (правителей) отъ общенія церковнаго, если они будутъ дѣлать что-либо заслуживающее этого наказанія“.

невниманія совѣтамъ епископа, еще и фактическое нарушеніе церковной дисциплины. Спрашивается: а если бы правитель, не нарушая церковной дисциплины въ своемъ поведеніи, не слушалъ бы епископа и его совѣтовъ относительно дѣла управленія, и управленіе пошло бы худо (contra disciplinam): подлежалъ ли бы онъ тогда епископской репрессіи при помощи церковнаго отлученія? Намъ думается, что правило имѣетъ въ виду утвердительный отвѣтъ, т. е. предоставленіе епископу контроля надъ дѣятельностію свѣтскаго чиновника, не взирая на всѣ варьянты въ чтеніи текста правила, допускаемые его комментаторами. Этого требуетъ соображеніе о томъ, что не для того же издано правило, чтобы сказать, что виновникъ—христіанинъ также обязанъ блюсти церковное благочиніе, какъ и всякій другой человѣкъ! Въ особенности это должно будетъ признать, когда примемъ во вниманіе извѣстное сказаніе Евсевія о томъ положеніи, въ какое императоръ Константинъ поставилъ правителей провинцій въ отношеніи къ мѣстнымъ епископамъ,—а соборъ Арелатскій какъ разъ имѣлъ мѣсто не только при Константинѣ, но, какъ нѣкоторые думаютъ, даже въ его присутствіи [78]). Правило это, однако же, до того исключительно, что Бароній изъ всей древней практики только на этомъ правилѣ и могъ мнимо обосновать извѣстное положеніе католическаго церковнаго права, что „еретики и схизматики не допускаются къ общественнымъ должностямъ“. И изъ отсутствія повторенія этого правила, не говоря уже о томъ, что оно въ весьма вѣроятной степени могло появиться подъ вліяніемъ самой же государственной власти, можно заключить, что древняя церковь весьма опасалась стать на скользкій путь пользованія правомъ отлученія изъ за дѣлъ, ея вѣдѣнію непосредственно не подлежащихъ.

Имѣя въ виду другой фактъ вмѣшательства церковной власти съ ея правомъ экскоммуникаціи въ сферу вопросовъ государственныхъ, мы должны замѣтить, что фактъ этотъ къ исторіи дисциплины собственно въ православной церкви не принадлежитъ, а встрѣчается въ практикѣ одного изъ древнѣйшихъ сепаратистическихъ обществъ, именно у но-

[78]) Bingh. ibid.

ваціанъ. Но такъ какъ новаціане были все таки обществомъ, относительно говоря, не особенно далекимъ отъ истинной церкви: они, какъ извѣстно, не повреждали ничего изъ основныхъ истинъ христіанства и не глубоко искажали устройство церкви; то мы отмѣчаемъ одну изъ особенностей ихъ дисциплины, которую не рѣшался порицать и св. Амвросій медіоланскій, но которая представляется заключающей въ себѣ тенденцію—примѣнять отлученіе и въ вопросахъ чисто политическаго свойства. Св. Амвросій медіоланскій свидѣтельствуетъ о такой особенности ихъ дисциплины: „есть люди, впрочемъ они нашей церкви сущіе, кои считаютъ недостойными пріобщенія небесныхъ таинъ тѣхъ, кои произносили надъ кѣмъ-либо смертный приговоръ. И такихъ людей хвалятъ, да и мы не можемъ не одобрить ихъ, прибавляетъ Амвросій, хотя и не осмѣливаемся лишить судей пріобщенія“ [79]). Если новаціане, такимъ образомъ, отлученіемъ отъ св. тайнъ какъ будто бы наказывали представителей закона, который послѣдніе обязаны были только исполнять, то это, говоря безотносительно, справедливо должно признать одной изъ попытокъ ввести въ число причинъ отлученія и предметы, составлявшіе сферу государственнаго строя. А разъ хотя одинъ предметъ, не относящійся къ вопросамъ вѣроученія или личной нравственной дѣятельности, признанъ какъ условливающій существованіе или несуществованіе человѣка въ церковномъ обществѣ, этимъ открывается полный просторъ для дальнѣйшаго произвола въ употребленіи спеціально-церковныхъ мѣропріятій, а затѣмъ и къ смѣшенію всего церковнаго порядка съ государственнымъ [80]). Но въ данномъ случаѣ это покушеніе новаціанъ карать отлученіемъ исполненіе закона не самимъ

---

[79]) Прав. Собесѣдникъ, указ. мѣсто стр. 42.

[80]) Какъ легко, разъ покинувъ чисто религіозную почву съ свойственными ей мѣропріятіями и наказаніями, вторгнуться въ область чисто государственную, это показываютъ многіе примѣры въ исторіи развитія и употребленія церковныхъ наказаній. Не говоря уже о католической іерархіи, налагавшей анаѳему иногда по весьма неблаговидным причинамъ (см. *Суворова*—О церковн. наказаніяхъ, СПБ., 1875, стр. 85), въ исторіи русской церкви случались подобные же факты, хотя какъ исключенія. Таковы, напримѣръ, въ прошломъ столѣтіи дѣйствія извѣстнаго ростовскаго митрополита Арсенія Мацѣевича.

исполнителемъ установленнаго, или вообще касаться съ церковной дисциплиной и сферы не церковной, отчасти объясняется слишкомъ большой исключительностію самаго вопроса: по свидѣтельству Амвросія же, въ то время многіе и изъ язычниковъ гордились тѣмъ, что во все продолженіе своего управленія умѣли избѣжать необходимости произносить смертные приговоры. Неудивительно поэтому, что для такого ригористическаго общества, какъ новаціане,—общества, нужно признать, изо всѣхъ многочисленныхъ сепаратистическихъ обществъ наименѣе претендовавшаго на внѣшнее принужденіе въ религіи, — показалось привлекательной до соблазна мысль объ обязательности милосердія для христіанскаго судьи или правителя, съ чѣмъ, въ глазахъ новаціанъ, не мирилось представленіе о лишеніи жизни человѣка, хотя бы и самаго преступнаго. Можетъ быть, въ виду этого, фактъ этотъ и у новаціанъ не выражалъ еще собою претензіи оказывать давленіе на мысль христіанъ по вопросамъ государственнымъ вообще, такъ какъ фактъ относился къ вопросу слишкомъ исключительному и во всякомъ случаѣ такому, вмѣшательство въ который трудно поставить на одну линію со вмѣшательствомъ въ область въ строгомъ смыслѣ государственную. Ибо вопросъ о казни и, вообще, о тѣлесныхъ наказаніяхъ съ христіанской точки зрѣнія и до сихъ поръ составляетъ еще предметъ разногласія [81]).

---

[81]) Считаемъ не лишнимъ замѣтить, что сами государственные люди, по своему положенію призванные давать направленіе государственной жизни, не разъ возбуждали вопросъ: „какое можетъ быть правильное воззрѣніе на тѣлесныя наказанія со стороны христіанства?“—изъ каковыхъ наказаній, конечно, высшая степень есть лишеніе жизни. Такъ въ 1861 году князь А. Н. Орловъ представилъ блаженной памяти императору Александру II записку „объ уничтоженіи тѣлесныхъ наказаній“ въ русскомъ уголовномъ кодексѣ. Основнымъ положеніемъ этой записки было: „тѣлесныя наказанія суть зло—въ *христіанскомъ*, нравственномъ и общественномъ отношеніяхъ. Законъ милосердія и кротости безусловно осуждаетъ всякія насильства и истязанія. Святители всѣхъ вѣроисповѣданій постоянно защищали личность существа созданнаго по образу и подобію Божію“. См. Русская Старина, т. 31, стр. 97. Покойный митрополитъ Филаретъ, однако же, не раздѣлялъ такого воззрѣнія на тѣлесныя наказанія, т. е., что они суть зло именно „*въ христіанскомъ* отношеніи“. „Прежде всего надобно имѣть въ виду — писалъ митрополитъ Филаретъ — что Христосъ созидалъ церковь, а не государство“. Спаситель устрояетъ внутреннюю и

Немногочисленность и нѣкоторая исключительность приведенныхъ фактовъ показываетъ, какъ чуждо было древней церкви стремленіе вмѣшиваться съ правомъ отлученія въ область чисто государственную, или вообще не относящуюся до вѣры или нравственности.

Къ сожалѣнію, теперь должно будетъ замѣтить, что, въ противность основному положенію о законныхъ причинахъ отлученія, уже и въ эпоху исторіи древней церкви были случаи, когда отлученіе отъ церкви совершалось, какъ выразился историкъ Сократъ, „не ради вѣры“, а по инымъ побужденіямъ. Первый намекъ только еще на возможность такихъ случаевъ находится, повидимому, въ апостольскихъ Постановленіяхъ. „Если вы, пастыри съ діаконами — читаемъ въ Постановленіяхъ — или по лицепріятію, или за условленные подарки, желая сдѣлать угодное оговорщику *(какъ обвинителю)*, примете ложь за истину, и изгоните обвиняемаго изъ церкви, хотя онъ чуждъ преступленія: то воздадите отвѣтъ“ и проч. [82]). Впослѣдствіи были несомнѣнные случаи, что — отлучали потому, что извѣстный

внѣшнюю жизнь человѣка силою *благодатнаго закона*, государство же установляетъ порядокъ частной и общественной жизни — силою *внѣшняго закона* „и посему государство не всегда можетъ слѣдовать высокимъ правиламъ христіанства, а имѣетъ свои правила, не становясь чрезъ то недостойнымъ христіанства“. Обращая вниманіе, напримѣръ, исключительно только на слова Спасителя Мѳ. V. 39, „государство не можетъ сказать ограбленному: отдай грабителю и то, что еще не отнято у тебя“, какъ оно должно бы сказать, если бы весь государственный порядокъ основывать на евангельской заповѣди; напротивъ, „съ такимъ правиломъ не могло бы устоять государство, въ которомъ есть добрые и злые“. Тоже должно думать, по мысли м. Филарета, и о заповѣди Спасителя: Мѳ. V, 40; это—„опять правило, которому не можетъ слѣдовать законодательство государственное. Спаситель не кодексъ уголовный исправляетъ *(словами указаннаго мѣста евангелія)*, не о томъ говоритъ, чтобы измѣнить родъ и степень наказанія: Онъ преподаетъ духовный законъ терпѣнія“. „И такъ, вопросъ объ употребленіи или неупотребленіи тѣлеснаго наказанія въ государствѣ стоитъ въ сторонѣ отъ христіанства“. Далѣе митрополитъ подробно разбираетъ ссылку князя Орлова на святителей и его мысль о противорѣчіи будто бы тѣлесныхъ наказаній закону милосердія, называя мысль объ уничтоженіи тѣлесныхъ наказаній во имя христіанской любви „блещущей нравственной красотой такъ, что въ ней, какъ въ солнцѣ, не съ разу можно разсмотрѣть темное пятно“, хотя таковое и оказывается. См. брош. Государственное ученіе Филарета, м. моск., М. 1883.

[82]) Кн. II, 42, русск. пер. стр. 72.

человѣкъ находился въ дружбѣ съ такимъ человѣкомъ, который былъ непріятенъ, но котораго самого непосредственно достать было нельзя [83]). По разсказу Ѳеодорита, „какой-то человѣкъ, проводившій жизнь подвижническую", неоднократно обращался къ императору Ѳеодосію II съ какою-то просьбою, но не получилъ удовлетворенія. Наконецъ, послѣ одного изъ посѣщеній своихъ, онъ отлучилъ царя отъ церковнаго общенія, „и связавъ его сими узами удалился". Едва потомъ отыскали этого отлучившаго, между тѣмъ какъ набожный Ѳеодосій не хотѣлъ принять разрѣшенія отъ мѣстнаго епископа, хотя епископъ и убѣждалъ царя, что „не слѣдуетъ принимать запрещеніе отъ всякаго" [84]), кто только бы по своему усмотрѣнію вздумалъ бы обратиться къ этому средству. Амвросій медіоланскій въ извѣстной книгѣ объ обязанностяхъ клириковъ, въ отдѣлѣ объ отлученіи, также упоминаетъ „объ устраненіи отъ себя всего, что въ раздраженіи можетъ потворствовать страстямъ" лицъ, властью отлученія располагающихъ [85]). Вѣроятно, къ половинѣ V столѣтія случаи произвольнаго отлученія увеличились на столько, что въ 471 году императоръ Левъ долженъ былъ издать особый законъ, требовавшій отъ епископовъ бо́льшей осторожности и разборчивости при наложеніи отлученія. Законъ этотъ былъ таковъ: „повелѣваемъ епископамъ никого не отлучать отъ святой церкви или отъ общенія церковнаго — если не можетъ быть указана благословная причина. Тому же, кто отлучивъ, не можетъ доказать вины отлученія, самому да будетъ вос-

[83]) Напримѣръ см. у *Созомена*, р. II. 430. — Въ средніе вѣка римскіе канонисты находили косвенный способъ при помощи отлученія отъ церкви оказывать давленіе даже на лицъ непринадлежащихъ къ христіанству. Такъ іудей оскорбившій клирика подлежалъ денежному штрафу. Если нельзя было прямо заставить уплатить штрафъ, а между тѣмъ іудей находился въ зависимости отъ христіанина; обязанность взысканія штрафа налагалась на этого христіанина. Если и при такихъ условіяхъ невозможно было достигнуть удовлетворенія: тогда—всѣмъ христіанамъ подъ угрозою отлученія запрещалось съ іудеемъ commercia exercere до тѣхъ поръ, пока іудей не удовлетворялъ церковное правосудіе. *Kober*, указ. соч. стр. 94.

[84]) Истор. 270.

[85]) De officiis ministrorum. Lib. II, cap. 27 (n 135).

прещено на нѣкоторое время общеніе съ церковью!“ [86]). Менѣе, чѣмъ чрезъ столѣтіе императ. Юстиніанъ издаетъ еще болѣе строгій законъ относительно того же предмета, дающій указаніе на то, что были за неблагословныя причины навлекавшіе на людей отлученіе. „Епископы и (другіе) клирики—говоритъ Юстиніанъ—для того, чтобы принудить къ принесенію начатковъ отъ плодовъ или къ исполненію оброковъ, не должны причинять утѣсненіе—ни отлученіемъ (*ἀφορίζειν*), ни анаѳематствованіемъ, ни отказомъ въ общеніи (таинъ), или отказомъ крестить *(желающаго креститься)*,— хотя такой обычай и возъимѣлъ силу теперь [87]). — Преступившій же этотъ законъ—удаленъ будетъ отъ церкви и отъ начальствованія надъ нею и, кромѣ того, будетъ платить десять литровъ“ [88]). — Но неправильное пользованіе правомъ полнаго отлученія и даже только лишеніемъ общенія и послѣ такихъ законовъ, кажется, не исчезло, если даже не явилось съ нѣкоторымъ наращеніемъ. Седьмой вселенскій соборъ въ 4-мъ правилѣ снова подтверждаетъ епископамъ запрещеніе употреблять отлученіе большое и малое „по собственной страсти, или требуя чего-либо“, вообще, „выставляя пустые и не каноническіе предлоги“ (Вальсамонъ) [89]), —причемъ правило упоминаетъ и о томъ, что нѣкоторые, отлучивъ клириковъ, „заключали и честный храмъ, да не будетъ въ немъ Божіей службы“, что́, конечно, служитъ глухимъ намекомъ на то, что и въ практикѣ греческой церкви встрѣчалось покушеніе ввести даже нѣкоторое подобіе такъ-называемаго интердикта.

Послѣднее замѣчаніе VII вселенскаго собора приводитъ къ опредѣленію новой стороны въ вопросѣ объ отлученіи. Это именно: отлученіе отъ церкви въ древнѣйшее время, падая на извѣстнаго члена церкви, тѣмъ самымъ еще не простиралось на соприкосновенныхъ съ виновнымъ, но невинныхъ самихъ въ себѣ лицъ, какъ, напримѣръ, на лицъ одного и того же съ отлученнымъ семейства, одного и того же поселенія и т. п. Отъ этого при нормальномъ ходѣ

---

86) Cod. Iustinian. I. tit. 3. n. 30.

87) *Κἂν ἔθος τοιοῦτον ἐκράτησε.*

88) Ibid. n. 39.

89) Толкован. русск. перев. стр. 800.

дѣлъ (хотя уклоненія отъ закона, какъ видно было изъ сейчасъ приведеннаго указанія VII вселенскаго собора, и встрѣчались въ качествѣ исключеній), въ древней церкви не могло имѣть мѣста что-либо подобное такъ-называемому интердикту, гдѣ отлученіе или только лишеніе общенія терпѣлъ не только виновный, но наравнѣ съ нимъ и невинный, имѣвшій несчастіе какимъ-либо образомъ быть связаннымъ съ виновнымъ, заслужившимъ церковную кару [90]). Иначе и быть не могло: „ибо—разсуждаютъ апостольскія Постановленія—каждый будетъ отвѣчать за самого себя, и Богъ отнюдь не погубитъ праведнаго вмѣстѣ съ неправеднымъ, потому что несогрѣшившихъ Онъ не наказываетъ... И въ ковчегѣ были Ной и сыновья его; но наказаніе принялъ только оказавшійся злымъ одинъ изъ сыновей его—Хамъ. Если же ни отцы не наказываются за дѣтей, ни дѣти—за отцовъ; то явно, что ни слуги не наказываются за господъ, ни родственники за родственниковъ, ни друзья за друзей, ни праведники за неправедниковъ, но каждый самъ отдаетъ отчетъ за свое дѣло“. Вообще, „не сожительство подвергаетъ праведныхъ осужденію съ неправедными, но согласіе въ мысли“ [91]). Такъ разсуждали въ первенствующей церкви, и такія разсужденія, конечно, исключали всякую возможность предпринимать интердиктъ, или отлу-

---

[90]) Хотя канонисты обыкновенно различаютъ „интердиктъ“ отъ отлученія, но въ сущности интердиктъ—тоже отлученіе, съ тѣмъ добавленіемъ, что вслѣдствіе отлученія цѣлаго христіанскаго общества или поселенія—сама собою уничтожается нужда совершать общественное богослуженіе, а самостоятельное богослуженіе, которое могли бы совершать подвергнутые интердикту, препятствуется силой, именно—храмы запираются, такъ какъ храмы, въ глазахъ, напримѣръ, папства и его послѣдователей, составляютъ какъ бы собственность церковной власти, признавшей нужнымъ прекратить богослуженіе.—Какъ выше замѣчено было, покушеніе на интердиктъ въ греческой церкви встрѣчалось въ эпоху VII вселенскаго собора. Должно признать, что интердиктъ имѣлъ мѣсто и въ исторіи русской церкви (см. *Голубинскій*, Истор. Русск. Церкви, I, 1 стр. 373), и даже до конца прошлаго столѣтія (см. Русск. Стар. 1883, сент.)—при чемъ, кажется, за русскою практикою интердикта должно признать ту особенность, что прекращеніе богослуженія и закрытіе храмовъ здѣсь дѣлалось безъ предварительнаго процесса отлученія отъ церкви людей составлявшихъ приходъ запираемаго храма,—такъ что интердиктъ здѣсь представляется какъ бы самостоятельнымъ актомъ въ числѣ мѣръ церковной репрессіи.

[91]) Кн. II, гл. 14, р. пер. стр. 30—31.

чать за одно съ виновнымъ и его семью, друзей и т. п.— Какъ на факты, повидимому, отрицающіе абсолютную неизмѣнность этого положенія, можно указать на слѣдующее: св. Василій Великій, по прежде упомянутому случаю похищенія дѣвицы, опредѣлилъ — отлучить не только виновника похищенія, а равно и тѣхъ, которые помогали въ похищеніи, но при томъ и „каждаго — со всѣмъ домомъ его“, „селеніе, которое приняло похищеннаго, *не исключая никого изъ жителей онаго*, чтобы всѣ научились гнать отъ себя похитителя, почитая общимъ врагомъ его“ и проч. [92]). Отлученіе должно было простираться три года. Точно также въ отлучительной грамотѣ на Андроника, епископъ Синезій упоминаетъ о семействѣ этого Андроника: „какъ преступникъ противъ Бога, Андроникъ изгоняется, изъ церкви Божіей со всѣмъ семействомъ“ [93]). Мы не знаемъ, конечно, участвовала ли семья Андроника въ тѣхъ преступленіяхъ, которыя привлекли на него отлученіе. Но если семья состояла изъ малолѣтнихъ; то, конечно, со стороны епископа Синезія нарушена самая естественная справедливость, когда онъ вмѣстѣ съ виновнымъ отлучилъ и семейство его. Нельзя, кажется, этого сказать объ отлучительной сентенціи Василія Великаго: отлученіе цѣлаго селенія „не исключая никого“, вѣроятно, имѣло основаніе въ томъ, что Василій Великій каждаго изъ жителей считалъ пособникомъ преступленія. При этомъ опять, конечно, остается вопросъ о несовершеннолѣтнихъ, на которыхъ также, по буквальному смыслу сентенціи, падало отлученіе. Но быть можетъ вопросъ объ отлученіи несовершеннолѣтнихъ въ тѣ времена рѣшался какъ-нибудь удовлетворительно въ отношеніи къ естественной справедливости, напримѣръ: не подразумѣвалось ли, что на нихъ отлученіе не простирается. Весьма замѣчательный по своимъ обстоятельствамъ фактъ отлученія „со всѣмъ домомъ“ за вину одного человѣка изъ этого дома представляется въ поступкѣ одного африканскаго епископа во времена блажен. Августина. Этотъ епископъ буквально отлучилъ „весь домъ“. Узнавшій объ этомъ случаѣ бл. Августинъ писалъ къ отлучив-

---

92) Творен. указ. мѣсто.

93) *Остроумова*, Синезій, стр. 131.

шему епископу слѣдующее: „не могу умолчать предъ твоею любовію, что сердце мое отяготили тяжелыя размышленія, когда я узналъ объ этомъ изъ письма (отлученнаго). Но если ты имѣешь объ этомъ дѣлѣ особенное мнѣніе, основанное на твердыхъ основаніяхъ или на свидѣтельствахъ Св. Писанія; то научи насъ, — научи, какъ это можно съ соблюденіемъ справедливости предавать анаѳемѣ сына — за грѣхъ отца, жену — за грѣхъ мужа, раба — за грѣхъ господина, или какимъ образомъ можно предавать анаѳемѣ еще не родившагося, но, вѣдь, могущаго родиться и въ то время, когда весь домъ преданъ анаѳемѣ!“ [94]). Неизвѣстно, какъ отвѣчалъ епископъ на всѣ эти неизбѣжные, при практикѣ отлученія цѣлыми семьями, вопросы. Кажется, епископъ этотъ отлученіе цѣлаго дома изъ-за грѣха одного изъ членовъ его основывалъ на аналогіи съ тѣмъ, что въ Св. Писаніи, именно въ Ветхомъ Завѣтѣ есть примѣры, что презритель божественныхъ заповѣдей не только одинъ и самъ по себѣ, но и его ближніе, не участвовавшіе въ его преступленіи, наказываемы были смертію. Но Августинъ отрицалъ, чтобы на такой аналогіи можно было что-либо основывать. „Ибо то наказаніе есть только тѣлесное, имѣющее цѣлію устрашить прочихъ; отлученіе же есть нѣчто совсѣмъ другое: оно касается души и есть, какъ и самое преступленіе, ради котораго оно налагается, нѣчто внутреннее, почему безъ нарушенія справедливости и не можетъ быть распространяемо на другихъ, не причастныхъ преступленію“ [95]).—Можетъ быть, въ свою очередь и тому епископу аргументы Августина показались также неубѣдительными. Но это показываетъ, что если практика церковной жизни въ эпоху послѣ появленія апостольскихъ Постановленій, разсуждавшихъ совершенно наоборотъ, и представляла въ этомъ отношеніи сходство съ тогдашнимъ, да и долго послѣ еще державшимся, уголовнымъ правомъ, каравшимъ не одного виновнаго съ его соучастниками, но и весь домъ его; то это были исключенія изъ нормальнаго порядка, находившія себѣ объясненіе въ самой немногочисленности случаевъ этихъ исключеній, или же—въ осо-

[94]) *Kober*, S. 99.
[95]) Ibid.

бенныхъ условіяхъ, объяснить которыя теперь нѣтъ возможности. Но ни одинъ канонъ въ собственномъ смыслѣ не даетъ ни малѣйшаго намека на то, чтобы неучаствовавшіе добровольно въ церковномъ преступленіи были подвергаемы отлученію наравнѣ съ дѣйствительно виновными въ силу одной только общности внѣцерковныхъ отношеній.

Отлученіе отъ церкви допускалось только какъ мѣра крайней необходимости и съ обычной церкви осторожностью. Мы отчасти видѣли уже, какъ смотрѣли на отлученіе съ этой стороны въ IV вѣкѣ. По вопросу объ отношеніи церкви къ еретикамъ мы увидимъ эту осторожность еще болѣе; увидимъ, что выраженія нѣкоторыхъ соборовъ, выражавшихъ сожалѣніе о печальной необходимости обращенія къ этой крайней мѣрѣ, вовсе не были риторической прикрасой [96]). Но особенно характернымъ изображеніемъ церковныхъ воззрѣній на то, какъ понималась эта „необходимость“ отлученія, служитъ извѣстное слово св. Григорія Богослова „о необходимости добраго порядка при собесѣдованіи“ [97]). Догматическіе споры IV вѣка, какъ извѣстно, оказавъ услугу въ смыслѣ точнѣйшаго выясненія церковнаго ученія, создали неблаговидную привычку въ христіанскомъ обществѣ легко возводить мнѣніе противника въ ересь и объявлять его недостойнымъ пребыванія въ церкви — отлучать, ибо почти каждый считалъ себя постигнувшимъ божественныя тайны, а своего противника—погруженнымъ въ тьму заблужденія, такъ что св. Григорій Богословъ не безъ ироніи спрашивалъ: „а что, если тебѣ кажется все кружащимся потому, что *у тебя* темнота въ глазахъ, между тѣмъ какъ мы свое незнаніе приписываемъ другимъ?!“ По словамъ св. Григорія въ это время отлученіемъ „срѣзывали человѣка какъ растеніе и какъ кратковременный цвѣтокъ; отлучали иногда по одному подозрѣнію въ заблужде-

---

[96]) Напримѣръ III вселенскій соборъ въ своемъ опредѣленіи противъ Несторія: „открывши, что Несторій мыслитъ нечестиво, мы вынуждены были произнесть противъ него, хотя и не безъ горькихъ слезъ, слѣдующее горестное опредѣленіе“—слѣдуетъ опредѣленіе, что Несторій отлучается отъ церковнаго общенія. (Дѣян. всел. соб. I. 592). Или: „воздыхая и оплакивая совершенную его (Евтихія) погибель, опредѣлили отчуждить его“ и проч., Ibid. III. 291.

[97]) По русскому переводу твореній его слово 12-е.

ніи“ (!). „Напротивъ—говоритъ св. Григорій—много надо подумать и многое испробовать прежде нежели осудить другаго въ злочестіи. Ибо, не одно и тоже—срѣзать растеніе и человѣка. Ты, давшій обѣтъ кротости, не уходи стремительно отъ заблудившагося, осудивъ его или отчаявшись въ немъ здѣсь, гдѣ осудить брата значитъ отлучить отъ Христа, —значитъ не обнаружившуюся пшеницу, которая быть можетъ сдѣлается честнѣе тебя, исторгнуть вмѣстѣ съ плевелами. Напротивъ, частію кротко и человѣколюбиво исправь его, не какъ врагъ или немилосердый врачъ, знающій только одно средство—прижигать и рѣзать, а частію—оглянись на себя и на собственную немощь“. Поспѣшность въ отлученіи („отсѣченіе и бросаніе“, по выраженію Григорія Богослова) можетъ сдѣлать вредъ и здоровымъ членамъ церкви. Напротивъ, „у учениковъ Христа кроткаго и человѣколюбиваго правило врачеванія таково: если братъ въ первый разъ воспротивился, потерпи великодушно; если во второй—не теряй надежды: еще есть время къ уврачеванію; если и въ третій разъ, то будь человѣколюбивымъ дѣлателемъ—упроси господина не посѣкать и не подвергать своему гнѣву безплодную смоковницу. Кто знаетъ, не перемѣнится ли она, не принесетъ ли плода. Грѣхъ—не такой ядъ эхидны, отъ котораго тотчасъ по уязвленіи наступаетъ мучительная боль или самая смерть, такъ чтобы тебѣ было бы извинительно бѣжать отъ согрѣшившаго, какъ отъ звѣря, или убить его [98]). Пусть самъ ты и крѣпокъ, разсуждая о брашнахъ, [99]) и благонадеженъ въ словѣ и мужествѣ вѣры, однако же назидай брата и брашномъ твоимъ не погубляй того, кто почтенъ отъ Христа общимъ страданіемъ“ [100]).—Въ такой степени, по мнѣнію св. Григорія,

---

[98]) Отмѣчаемъ особенно это мѣсто какъ самымъ очевиднымъ образомъ свидѣтельствующее о томъ, что католическая теорія отлученія latae sententiae, т. е. отлученія какъ бы автоматически наступающаго вслѣдъ за фактомъ, влекущимъ отлученіе безъ всякаго каноническаго процесса, противорѣчитъ духу древней церкви.

[99]) Св. Григорій Богословъ подразумѣваетъ здѣсь слова апост. Павла въ посланіи къ Римлянамъ: „немощнаго въ вѣрѣ принимайте безъ споровъ о мнѣніяхъ, ибо иной увѣренъ, что можно ѣсть все, а немощный ѣстъ овощи“, и пр. (гл. XIV, 1—2).

[100]) Творен. ч. II, стр. 160—2.

противно духу церкви всякое отлученіе, если оно не вызвано достаточно взвѣшенными причинами и если при отлученіи не соблюдены всѣ условія, требовавшіяся буквой церковнаго закона и духомъ христіанскаго братолюбія. Примѣры того, какъ дѣйствительно изслѣдовались преступные факты, требовавшіе отлученія, и при какихъ условіяхъ отлученіе дѣйствительно налагалось, мы опять всего ближе увидимъ при изслѣдованіи вопроса о еретикахъ. Теперь же пока обратимъ вниманіе на одну важную сторону въ вопросѣ о церковномъ отлученіи: это именно, на вопросъ о послѣдствіяхъ полнаго отлученія—какъ изверженія изъ церкви.

Какъ дѣло чисто церковное, отлученіе, конечно, должно имѣть и послѣдствія церковныя, и, повидимому, здѣсь не можетъ быть и рѣчи о чемъ-либо другомъ. Но, какъ извѣстно, отчасти особенныя условія церковной жизни послѣдующаго времени, а отчасти и самый предметъ слишкомъ важный для человѣка вѣрующаго въ спасительность пребыванія въ единеніи съ церковью, создавали для факта отлученія такія послѣдствія, при которыхъ простой, повидимому, вопросъ становился на столько сложнымъ, что началъ имѣть величайшее значеніе для вопроса о свободѣ совѣсти вообще. Какъ сейчасъ мы видѣли, уже св. Григорій Богословъ даетъ намекъ, какъ иногда и нѣкоторыми понимались послѣдствія отлученія, когда напоминаетъ, что неизвинительно бѣгать отъ согрѣшившаго, какъ отъ звѣря, считать его какъ бы напитаннымъ ядомъ эхидны, или даже—*убить его!* Какъ ни преувеличеннымъ показалось бы послѣднее, но вѣдь изъ средневѣковой исторіи мы знаемъ, что св. Григорій этими словами какъ бы пророчествовалъ: былъ и въ самомъ дѣлѣ возбуждаемъ вопросъ о томъ, позволительно ли убить отлученнаго, „какъ дикую птицу?“—Вслѣдствіе этого не должно быть удивительнымъ, что при вопросѣ о послѣдствіяхъ отлученія неизбѣжно возникнетъ и вопросъ о томъ, различала ли церковь въ отлученномъ человѣка, какъ гражданина общаго для всѣхъ, благихъ и злыхъ, отечества—земли, отъ субъекта потерявшаго право быть членомъ церкви: или же и въ самомъ дѣлѣ отлученный восходилъ на линію дикаго звѣря, дикой птицы и т. п.—Сюда теперь и должно направить наше вниманіе.

VI. Каноническія послѣдствія отлученія, какъ церковно-дисциплинарнаго средства.

По отношенію къ отлученному должно было слѣдовать прежде всего, конечно, лишеніе его права пользованія тѣмъ, чѣмъ онъ пользовался въ качествѣ члена церкви. На это указываютъ уже тѣ выраженія, какія въ древности, въ писаніяхъ учителей Церкви и въ законодательныхъ памятникахъ, обыкновенно, употреблялись, когда рѣчь шла объ отлученіи. Такъ отлученіе изображалось какъ „изгнаніе изъ ограды церкви“ и сравнивалось съ изгнаніемъ перваго человѣка изъ рая. По выраженію Іеронима, напримѣръ, „презрители повелѣній Божіихъ въ церкви подобны Адаму тѣмъ, что какъ Адамъ изверженъ былъ изъ рая, такъ презрители извергаются изъ церкви“. Августинъ, наоборотъ, чтобы ближе представить самое изгнаніе изъ рая, сравниваетъ это изгнаніе съ отлученіемъ, какъ дѣломъ весьма извѣстнымъ тогдашнему христіанскому міру: „и Адамъ былъ изгнанъ изъ рая, какъ бы отлученъ (tamquam excommunicatus)—подобно тому, какъ и въ этомъ раѣ, то есть въ церкви, люди церковной дисциплиной лишаются видимыхъ таинствъ алтаря“. Св. Епифаній кипрскій разсказываетъ, между прочимъ, что у такъ называемыхъ адамитовъ существуетъ такой обычай: „если оказывалось, что кто нибудь подвергается паденію (совершилъ проступокъ), то адамиты таковаго не принимаютъ въ свои собранія“, говоритъ Епифаній, „называя его Адамомъ, вкусившимъ отъ древа, и осуждаютъ на изгнаніе какъ бы изъ рая, то есть изъ своей церкви, ибо церковь свою почитаютъ раемъ“, и т. д. (Твор. рус. пер. II, 420—21). Самъ Епифаній, повидимому, не совсѣмъ вѣрилъ даже въ существованіе такой ереси. Но въ виду такого очевиднаго тождества у адамитовъ хотя бы только практики отношеній къ падшимъ съ практикою

общецерковною, скорѣе можно придти къ мысли о вѣроятности существованія такого сепаратистическаго общества, чѣмъ отрицать существованіе его. Во всякомъ же случаѣ свидѣтельство Епифанія, по справедливому замѣчанію Бингама (Bingh vol. VII. 26), важно какъ свидѣтельство существованія одинаковой формулы, выражавшей идею отлученія какъ въ дисциплинѣ церкви, такъ и въ дисциплинѣ отдѣлившихся обществъ, и слѣдовательно—всеобщность такой формулы. Въ апостольскихъ Постановленіяхъ отлученіе „агнцевъ церкви“ представляется прискорбной потерей того, что „собиралось съ трудомъ и изнуреніемъ, бдѣніями и алканіями“, а потому является трогательная просьба—небрежностью или неосторожностію „не умалять церковь, не сокращать число вѣрныхъ чрезъ убіеніе даже одной души человѣческой, которая могла бы спастись чрезъ покаяніе“ и т. д. [1]). И всѣ формулы отлученія (когда приговоръ къ отлученію не выражался однимъ словомъ: *анаѳема* и когда употреблялась, такъ сказать, распространенная формула), не смотря на разнообразіе употреблявшихся выраженій, заключали въ себѣ одну и ту же мысль, что отлученный становился *внѣ церкви*; говоримъ такъ потому, что формулами этими были: „выбрасываніе изъ церкви“, „отсѣченіе отъ единства“, низведеніе по отношенію къ церкви въ положеніе мытаря и язычника и т. д. [2]). Это же самое обозначаютъ и другія, встрѣчающіяся у церковныхъ писателей, выраженія, употребленныя ими относительно отлученія. Златоустъ, напримѣръ, говоря объ отлученіи, употребляетъ выраженія: „удаленіе отъ церкви, отъ общаго собранія (церкви)“; по выраженію блаж. Ѳеодорита, „тотъ, кто отлученъ, становится чуждымъ всего тѣла церковнаго“; по выраженію св. Аѳанасія—„таковой отдѣленъ отъ церкви и отъ вѣрныхъ, отъ народа христіанскаго“ [3]). По Августину отлученіе есть — separatio a corpore Christi, separatio a fraterna congregatione и т. п. Въ „вопросахъ на Второзаконіе“ блаж. Августинъ, разсуждая о законѣ Ветхаго Завѣта повелевавшемъ наказывать вора смертію для того,

[1]) Апост. Постан. II, 56, рус. пер. стр. 88.
[2]) *Kober*, Der Kirchenbann. 32—3.
[3]) Важность этихъ выраженій будетъ видна впослѣдствіи.

чтобы изъять злаго изъ среды людей, говоритъ, что нынѣ, въ церкви Христіанской, *отлученіе* производитъ то же самое дѣйствіе (*т. е. удаленіе изъ общества*), что тогда производило наказаніе смертію“ [4]).—Во всякомъ случаѣ, подъ тѣми или другими выраженіями, отлученіе представляется *исключеніемъ* изъ числа вѣрующихъ [5]). Документальнымъ, видимымъ знакомъ этого исключенія было исключеніе имени отлученнаго изъ такъ называемыхъ диптиховъ живыхъ, т. е. изъ списковъ, въ которые вносилось имя каждаго вступившаго въ церковь чрезъ актъ крещенія [6]). Этимъ отлученный лишался самаго имени христіанина, что иногда объявлялось также и въ отлучительномъ опредѣленіи [7]), и что было весьма важно при стремленіи не имѣть въ своей средѣ только именующихся христіанами.

Затѣмъ наступало лишеніе обязанности и права принимать участіе въ богослуженіи. Все отношеніе отлученнаго къ его обязанности въ этомъ отношеніи апост. Постановленія выражаютъ такъ: „какъ язычниковъ *допускаемъ* въ церковь, (т. е. въ храмъ) чтобы слушали слово Божіе,—такъ и симъ *дозволяемъ* входить въ церковь, чтобы слушали Слово Божіе и не погибли вдругъ совершенно“. По мысли Постановленій даже желательно, чтобы „таковые каждодневно (конечно, если хотятъ) приходили въ церковныя собранія“, чтобы и сами могли быть приняты, и видящіе ихъ пришли въ сокрушеніе, остерегаясь подвергнуться подобному“ [8]). Чрезвычайно настойчиво, далѣе, въ прави-

---

[4]) *Kober*, Der Kirchenbann 12 и др.

[5]) Такой именно терминъ (exclusi) встрѣчается въ прав. соб. Арелате. 17.

[6]) *Delort*, Institutiones discipl. 244.

[7]) Напримѣръ, Синезій въ отлучительной грамотѣ на Андроника выражаетъ: „пусть никто *не называетъ* его и *не считаетъ* христіаниномъ“.

[8]) Апост. Постанов. II. 41. стр. 71—2.—6-е правило Сардикійскаго собора, впрочемъ, запрещаетъ отлученнымъ входить въ домъ Божій, т. е. вовсе лишаетъ ихъ права пользоваться даже дидактическими частями богослуженія. Но изслѣдователи (Bingh. VII, 292, Hefele 1, 753) считаютъ это правило исключительнымъ, т. е. наблюдавшимся только въ дисциплинѣ нѣкоторыхъ помѣстныхъ церквей, ибо изъ дѣйствій, наприм., Іоанна Златоустаго (не говоря уже о приведенномъ разсужденіи апост. Постановленій и постановленій многихъ другихъ соборовъ) ясно видно, что не только отлученнымъ, но даже іудеямъ и язычникамъ позволено было присутствовать при дидактическихъ частяхъ богослуженія. Правило одного изъ помѣстныхъ соборовъ

лахъ производится мысль о разобщеніи съ отлученными въ молитвахъ, очевидно, какъ средство противъ возможности индифферентизма и презрѣнія начала церковности въ средѣ вѣрныхъ. 10-е апостольское правило повелѣваетъ отлучать молившагося съ лишеннымъ общенія (ἀκοινωνήτω) *хотя бы въ домѣ*, т. е. даже не въ мѣстахъ общественныхъ богослужебныхъ собраній христіанъ [9]). Толкователи „лишеннаго общенія“ отожествляютъ съ „отлученнымъ“ и при томъ думаютъ, что „это написано для тѣхъ, которые говорятъ, что отлученный изверженъ *изъ церкви (какъ учрежденія съ характеромъ общественности)* и что, слѣд., если кто нибудь вмѣстѣ съ нимъ будетъ пѣть въ домѣ или на полѣ, то не будетъ виновенъ“ (Вальсамонъ; ср. толков. 2 Ант. р. пер. стр. 1045); тогда какъ по толкованію надлежащему, разсуждаетъ Вальсамонъ, „въ церкви ли молится съ отлученнымъ, или внѣ—все равно“ [10]). Правило это отно-

---

выражается: „мы достовѣрно знаемъ, что отъ слушанія проповѣди многіе увѣровали“,—и этимъ мотивируетъ допущеніе до слушанія проповѣди всѣхъ тѣхъ, кои находятся въ раздѣленіи съ церковью (qui in diverso sunt).

[9]) Правило имѣетъ цѣлію, конечно, и борьбу съ возможностью организаціи сепаратистическихъ обществъ, которымъ, при отсутствіи у церкви внѣшней власти, для церкви иногда невозможно было сопротивляться активно и прямо.—Митрополитъ Филаретъ, по поводу молитвы православнаго въ армянскомъ храмѣ, разсуждалъ: „иное дѣло любознательному сыну православной церкви присутствовать при богослуженіи иновѣрномъ и изучать оное,—иное—входить въ особенное произвольное общеніе молитвы. Если сіе произошло потому, что братолюбіе забыло стѣсниться строгостію правилъ, — хвала братолюбію! Но надобно ли провозглашать, что мы оставляли безъ вниманія церковное правило о необщиніи въ молитвѣ съ разновѣрными“? (письмо къ Муравьеву № 158). Митрополитъ Филаретъ. очевидно имѣетъ въ виду именно 10-е апос. прав. и понимаетъ его такимъ образомъ, что одно присутствіе при молитвѣ иновѣрныхъ (и eo ipso лишенныхъ общенія) не воспрещается.—Болѣе близкое отношеніе къ современнымъ вопросамъ запрещеніе 10-го апос. правила имѣетъ въ вопросѣ о смѣшанныхъ бракахъ между православными и лицами иныхъ христіанскихъ исповѣданій (католическаго и лютеранскаго). Именно, разрѣшеніе смѣшанныхъ браковъ, очевидно, возможно было по признаніи, что—или благословеніе брака инославнымъ іерархическимъ лицомъ не означаетъ того, что брачущійся православный принимаетъ участіе въ молитвѣ благословляющаго, или—инославныя исповѣданія не состоятъ въ разрядѣ тѣхъ, съ коими общеніе должно быть прервано.—Кажется имѣлось въ виду первое, потому что есть факты отрицающіе второе.

[10]) Это правило, по его содержанію, *Дрей* относитъ къ самымъ древ-

сится одинаково какъ къ клирикамъ, такъ и къ мірянамъ; а если судить по соотношенію этого правила съ слѣдующимъ 11-мъ, то должно будетъ принять, что 10-е правило запрещаетъ молиться не только мірянину съ отлученнымъ клирикомъ, но и мірянину съ отлученнымъ мірянином же: ибо 11-е правило говоритъ уже исключительно о наказаніи клирика, молившагося съ отлученнымъ клирикомъ же [11]). Но во всякомъ случаѣ, если соединить эти оба правила, не подлежитъ сомнѣнію коренной ихъ смыслъ: для людей всякаго церковнаго состоянія обязательно прерваніе религіознаго общенія съ отлученнымъ [12]). Само собою разумѣется, что если отлученный имѣлъ какую либо церковную должность, то долженъ былъ оставить ее, и съ нимъ прекращались должностныя сношенія, какъ напримѣръ, обмѣнъ каноническими посланіями—съ епископомъ; начальникъ монастыря—долженъ былъ оставить начальствованіе надъ мо-

---

нѣйшимъ въ ряду апостольскихъ правилъ, хотя слововыраженіе правила считаетъ заимствованнымъ изъ 2-го правила Антіох. соб. См. *Гефеле* В. I. 803, прим. 1.

11) Толкователи правилъ, впрочемъ, разумѣютъ 11-е апост. правило такъ, что здѣсь вопросъ идетъ только о клирикѣ, имѣвшемъ молитвенное общеніе съ клирикомъ *лишеннымъ сана*, что, какъ извѣстно, не всегда сопровождалось и отлученіемъ, и притомъ же—не въ обыкновенной домашней молитвѣ, а въ священнодѣйствіи, каковой мысли быть можетъ и соотвѣтствуетъ приставка въ нѣкоторыхъ изданіяхъ частицы „ὡς, *velut* cum clerico (Гефеле, ibid.). Такъ, *Вальсамонъ* говоритъ, что „этимъ правиломъ запрещается молитва съ изверженнымъ клирикомъ, ибо тотъ, кто молится съ отлученнымъ подвергается не низверженію, а отчужденію же, какъ повѣлеваетъ 10-е апост. правило". Но *Вальсамонъ* же, расширяетъ толкованіе правила такъ, что „наказаніе низверженія слѣдуетъ за молитвою съ низверженнымъ, когда бы то ни было", т. е. и внѣ общественной молитвы, слѣд.—и какъ съ частнымъ лицемъ, вопреки приведенному разночтенію нѣкоторыхъ изданій.—*Зонара* разумѣетъ правило такъ, что подъ изверженнымъ клирикомъ 11-го правила можно разумѣть какъ изверженнаго и вмѣстѣ отлученнаго, такъ и только изверженнаго. Въ первомъ случаѣ правило запрещаетъ и молиться съ нимъ, а во второмъ—только священнодѣйствовать.

12) Того же требуютъ и другія правила, напр. Антіохійское 2-е. И мы видѣли, какъ строго соблюдалось въ практикѣ, когда упоминали о разсказываемомъ у Ѳеодорита случаѣ съ діакономъ Феликсомъ, съ которымъ никто изъ жителей Рима не хотѣлъ бывать въ общественныхъ собраніяхъ потому только, что либеральный діаконъ самъ „свободно вступалъ въ общеніе съ отступниками".

настыремъ [13]). Такъ какъ съ должностными положеніями въ древней церкви большею частію были связаны интересы церковной общины, какъ внѣшне-юридическаго лица (управленіе церковнымъ имуществомъ, пользованіе церковною собственностью): то здѣсь весьма часто возникали случаи, когда церковь должна была обращаться за помощью къ государству, такъ какъ лица, вслѣдствіе отлученія терявшія свое должностное положеніе въ церкви, конечно, сами могли продолжать считать себя правыми, равно какъ о нихъ могли тоже думать и ихъ приверженцы. Впослѣдствіи же, когда помощь церкви сдѣлалась какъ бы обязательствомъ для государства, появились и злоупотребленія правомъ защиты церкви: государство выступало съ принудительнымъ элементомъ и тамъ, гдѣ никто и не думалъ сопротивляться, и при томъ тогда, когда должностное лицо теряло должность не только вслѣдствіе отлученія отъ церкви, но и вслѣдствіе простаго лишенія должности (деградація) за дѣйствительныя или мнимыя преступленія по должности. Такъ, напр., какъ извѣстно, поступлено было съ Златоустомъ, который и не думалъ сопротивляться, хотя и мнимо церковному, низложенію его—не удерживая насильно церковную должность и связанныя съ нею права [14]).

Наконецъ, есть указаніе, что послѣдствіемъ церковнаго отлученія было для отлученнаго лишеніе права на участіе даже и въ такихъ сторонахъ церковной жизни, кои имѣли связь съ церковными установленіями или—только нравственную, или только историческую. Такъ, это должно сказать о благотвореніи и объ общественныхъ трапезахъ. Въ апостольскихъ Постановленіяхъ, напримѣръ, принятіе добровольныхъ даровъ отъ отлученныхъ запрещается такъ же, какъ „отъ воровки или блудницы“: „отъ таковыхъ, равно

---

[13]) Примѣры: Дѣян. всел. соб. III, 291. Ѳеодор. Истор. стр. 323. Ср. Посланіе Сардикійскаго собора.

[14]) Случаи такого рода будутъ разсмотрѣны при изслѣдованіи вопроса о возникновеніи принудительной дисциплины. Теперь замѣтимъ только, что принудительная дисциплина несомнѣнно началась допущеніемъ употребленія внѣшнихъ средствъ (даже до физическаго насилія) въ сферѣ должностныхъ отношеній, т. е. въ сферѣ отношеній между лицами клира, а потомъ уже принужденіе стало проникать и всю церков. дисциплину, всѣ ея отношенія и свойства.

какъ и *отъ отлученныхъ*, не должно принимать, ибо, кто принимаетъ отъ таковаго обезславленнаго или *отлученнаго* и молится за него, тотъ сообщается съ нимъ въ молитвѣ и опечаливаетъ *отметающагося неправедныхъ*—*Христа*, и ободряетъ ихъ принятіемъ недостойнаго покаянія и вмѣстѣ съ ними оскверняется, не попуская имъ придти въ покаяніе, чтобы плакать и молиться Богу“ [15]). И Постановленія объ этомъ упоминаютъ не разъ [16]), подтверждая не принимать милостыни отъ отлученныхъ наравнѣ съ лицами, занятія и качества которыхъ Постановленія считали предосудительными для христіанина [17]), во имя той нравственной чистоты, которой должно отличаться христіанское благотвореніе. Судя по выраженіямъ нѣкоторыхъ древнѣйшихъ памятниковъ можно думать, что вмѣстѣ съ прекращеніемъ молитвеннаго общенія прекращалось и общеніе въ трапезѣ любви, хотя, какъ увидимъ, это не значило того, чтобы отлученный лишался права на естественное чувство состраданія. Такъ, св. Діонисій говоритъ: „каявшихся вводимъ и представляемъ въ церковь, дѣлаемъ ихъ общниками въ молитвословіяхъ *и трапезахъ*“ [18]). Слѣдоват., *не*

[15]) Русс. пер. стр. 111, кн. III, 8.

[16]) Ibidem, стр. 126, кн. IV, 8.

[17]) Любопытно въ этомъ отношеніи слѣдующее мѣсто Постановленій: „Вы скажете: они подаютъ милостыни и если не примемъ отъ нихъ, то чѣмъ будутъ питаться нуждающіеся изъ народа?“ Пусть такъ; но—„лучше погибнуть, нежели принять что отъ враговъ Божіихъ, какъ оскорбленіе и посмѣяніе друзей Его“.—*Гиббонъ*, принявъ за неоспоримое, будто распространенію христіанства въ первые вѣка много содѣйствовала матеріальная помощь, оказываемая христіанскими общинами новообращеннымъ, и, въ свою очередь, говоря о послѣдствіяхъ отлученія, съ нѣкоторымъ ударе-ніемъ ставитъ въ числѣ этихъ послѣдствій — что „отлученный лишался права *получить* что либо отъ приношеній вѣрующихъ. И это-то лишеніе, между прочимъ, по мнѣнію Гиббона, дѣлало положеніе отлученныхъ непріятнымъ и печальнымъ.—Историческое безпристрастіе, однако, требовало бы отъ Гиббона упомянуть также и о томъ, что если отлученнымъ *не давали*, то отъ нихъ и *не брали* и, какъ увидимъ ниже, первое даже менѣе строго соблюдалось, чѣмъ второе, т. е. христіанскія общины болѣе склонны были къ безразличію *въ оказаніи помощи*, чѣмъ *въ полученіи помощи*. (Истор. упадка Римск. импер. р. пер. т. II, стр. 67).—Запрещеніе принимать отъ отлученныхъ милостыню встрѣчается не разъ и позднѣе, и весьма далеко отъ мѣста происхожденія апостол. Постановленій. См. напр. у *Гефеле:* В. II, 587.

[18]) Послан. Діонисія, у Евсевія, I, 353.

кающіеся въ трапезахъ не участвовали. Вообще, сферу предметовъ *разобщенія* можно выразить почти всесторонне тѣмъ, чѣмъ выразилъ это Тертулліанъ: „отъ общенія въ молитвѣ, отъ собраній и отъ всякаго общенія священнаго,“ [19])—разумѣя подъ этимъ все то, что связывало христіанина съ христіанствомъ и съ христіанской церковію, ибо, какъ мы видѣли, христіанинъ сепаратный не былъ извѣстенъ древней церкви [20]).

Что же, спрашивается, церковь потомъ не принимала никакого участія въ дальнѣйшей судьбѣ отлученнаго, предоставивъ его суду будущему? Отвѣтъ на это данныя исторіи даютъ только такой: церковь порывала съ отлученнымъ всякую связь, предоставляя его своей волѣ и не имѣя иныхъ отношеній къ нему, кромѣ а) обыкновенныхъ отношеній, какъ къ человѣку, живущему подъ тѣмъ же солнцемъ, которое сіяетъ на благія и на злыя, и в) кромѣ тѣхъ отношеній, которыя обусловливаются миссіонерскими обязянностями церкви, призванной совершить дѣло спасенія для всѣхъ, хотя и подъ условіемъ личнаго желанія каждаго получить спасеніе. Во имя свободы человѣка—выбирать добро или слѣдовать злу, учители церкви выставляли на видъ глубокое различіе церковной дисциплины отъ дисциплины чисто человѣческихъ обществъ, именно въ томъ отношеніи, что „законы (церковные) не дали намъ (носителямъ церковной власти) такой власти, чтобы запрещать грѣшникамъ грѣшить, но еслибы и дали,—мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ воспользоваться ею: Богъ награждаетъ только тѣхъ, которые воздерживаются отъ грѣха по доброй волѣ, а не по принужденію“ (Златоустъ) [21]). Эта мысль сдерживала церковныя мѣропріятія въ очень опредѣленныхъ границахъ и не трудно предвидѣть—какого характера.—Отвѣтъ на вопросъ: что же дѣлать, если не дано власти силою пре-

---

[19]) Апологія, § 39.

[20]) Нѣкоторыя лаодикійскія правила, по снесеніи ихъ съ другими памятниками (апост. Постан.), указываютъ, что въ древности былъ обычай въ знакъ общенія посылать „праздничные дары“, которые, повидимому, состояли въ хлѣбѣ: это такъ называемые „евлогіи“ (Лаод. 32), Должно полагать, что правила, запрещая принимать таковые отъ осужденныхъ еретиковъ, запрещали это и по отношенію къ отлученнымъ вообще.

[21]) Ср. также его 4 бесѣду на книгу пророка Исаіи.

пятствовать грѣху?—и заключается въ ученіи о задачахъ и средствахъ внутренней миссіи церкви. Сущность средствъ внутренней миссіи опредѣляли: misericordia et pietas (Амвросій). И можетъ быть по этому-то, между прочимъ, извѣстная мысль пресвитера римской церкви Новата вообще признана была „безчеловѣчной и братоненавистной“. Говоримъ: между прочимъ—потому, что новаціанство, не допуская вторичнаго принятія въ церковь падшихъ и изверженныхъ, правда, облегчало задачи церковной дисциплины, сводя ее къ одному только изверженію, но было братоненавистнымъ потому, что облегчая задачи дисциплины, отрицало необходимость труда для дѣлателей церкви по внутренней миссіи, труда—*по обращенію* падшихъ, по примиренію съ церковію людей, хотя бы справедливо осужденныхъ и изверженныхъ. Между тѣмъ для церкви, по мысли Златоуста, предлежитъ еще по отношенію къ падшему и изверженному—„трудъ, терпѣніе, постоянство, чтобы не ослабѣть, чтобы не отчаяться именно въ спасеніи заблуждающихся“. И при томъ еще—трудъ этотъ долженъ быть соединяемъ съ мудрой предусмотрительностью о томъ, чтобы не тратить труда безплодно: ибо „врачевать неизлечимо больныхъ будетъ знакомъ неопытности“ (Златоустъ).

Въ самомъ дѣлѣ, если формулой существованія христіанина въ церкви было—„общеніе и любовь“ (Аѳанасій), то, конечно, формулой для изверженнаго не могло быть вмѣстѣ съ необщеніемъ: „ненависть“. Неудивительно поэтому, что памятники древности безразличіе къ участи отлученнаго не считаютъ, такъ сказать, обязательнымъ для церкви, поколику попеченіе о его участи не переходитъ въ притязаніе на его духовную и физическую свободу. Какъ извѣстно, церковныя правила поставляютъ епископу даже въ явную вину пренебреженіе къ участи согрѣшившихъ и заблуждающихся, чтобы они „не затерялись для церкви“, по выраженію хотя и не каноническаго, но почтеннаго во многихъ отношеніяхъ памятника древности—апостольскихъ Постановленій. Совѣты апостольскихъ Постановленій епископамъ по истинѣ дышатъ высокой христіанской любовію. „Выгнанное ты, епископъ, возвращай, то есть, кто былъ въ грѣхахъ и въ наказаніе изверженъ, тому не попускай оставаться внѣ, но, принявъ и обративъ

его, поставляй въ стадѣ, т. е. въ народѣ непорочной церкви. Затерявшееся ты отыскивай, то есть [22]), кто отъ множества грѣхопаденій потерялъ надежду спасенія, тому не допусти погибнуть окончательно. Кто такъ далеко ушелъ отъ собственнаго стада, что можетъ быть пожранъ волками, того отыскивай и всѣвай въ него недежду. А если есть возможность, то пусть епископъ усвоитъ прегрѣшенія другаго и скажетъ согрѣшившему: только ты обратись, а смерть за тебя возьму я, какъ Господь взялъ смерть за меня и за всѣхъ!“ Такія мысли совершенно чужды новаціанской идеи о томъ, что церковь не нуждается въ падшихъ во имя идеальной чистоты ея, какъ установленія божественнаго, и отрицаютъ безразличное отношеніе къ участи людей, хотя и самой же церковію отверженныхъ. Но вопросъ, какъ было замѣчено, остается еще въ томъ, гдѣ полагались границы между *попеченіемъ* и *притязаніемъ* на его свободу, и возможно ли найти какое нибудь ограниченіе, какое опредѣляла бы древняя церковь въ своихъ отношеніяхъ къ отлученному—ограниченіе въ заботахъ „возвратить въ стадо“?

Должно сказать, что заботы эти дѣйствительно не обозначали ни прямыхъ, ни косвенныхъ стремленій физическими средствами возвратить отлученнаго къ церкви. Конечно, и здравый смыслъ требуетъ лучше не изгонять, чѣмъ, изгнавъ, силою или причиненіемъ страданій привлекать къ церкви. Но и тамъ, гдѣ, повидимому, указаніе здраваго смысла нарушалось (католическая теорія и практика отлученія) и гдѣ послѣдствія отлученія явно клонились къ тому, чтобы существованіе отлученнаго внѣ церкви безъ возвращенія въ церковь дѣлалось почти физически невозможнымъ,—въ мірѣ этомъ, нарушеніе это прикрывалось частію тѣмъ, что отлученіе разсматривалось *какъ наказаніе* (а понятіе наказанія, конечно, не заключаетъ въ себѣ требованія, чтобы оно непремѣнно было и легко!), а главнымъ образомъ—теоріей „экономіи относительно вѣрныхъ“, т. е. остающихся внутри церкви, и обязанностью хранить то, что еще не потеряно. Но въ древней церкви физическія

---

22) Рѣчь Постановленій построена на параллели между пастухомъ стада и пастыремъ христіанскимъ.

средства, какъ вообще не почитались средствами церковными, такъ въ частности и здѣсь—въ вопросѣ о попеченіи объ однихъ и объ охраненіи другихъ. Мы не видимъ, прежде всего, чтобы отлученные ео ipso становились чѣмъ нибудь инымъ, кромѣ того, чѣмъ они были до вступленія въ церковь, т. е. язычниками или іудеями. Апостольскія Постановленія, какъ мы указывали уже, полагаютъ въ числѣ преступленій епископа, „если по его винѣ“, напримѣръ—по стремительности въ рѣшеніяхъ („скоръ къ изгнанію и отверженію“), отлученный „въ язычество отступитъ или въ ересяхъ запутается и совершенно отчуждится отъ церкви“. Св. Кипріанъ карѳагенскій потому между прочимъ и осуждалъ „суровость и жестокость“ въ дѣлѣ отлученія, что всегда была опасность, что отлученные обратятся „или на языческій путь и къ мірскимъ дѣламъ, или перейдутъ къ еретикамъ и раскольникамъ“,—гдѣ, разумѣется, до нихъ труднѣе дойти съ заботою объ обращеніи. Изъ этихъ опасеній во всякомъ случаѣ видно, что, такъ сказать, *не пустить* отлученнаго туда, куда его потянетъ злая воля, не было въ мысли церкви, хотя видѣть, что отлученный воспользуется своей свободой именно въ эту сторону—было тяжело для церкви! Въ первые три вѣка какого либо иного отношенія къ личности отлученнаго, конечно, и быть не могло. И мы, дѣйствительно, видимъ, что иной, будучи отлученъ отъ церкви, многіе годы остается въ состояніи отлученнаго, не обращаясь къ язычеству [23]). Но и въ послѣдующее время долго дѣло оставалось также. На 3-мъ вселенскомъ соборѣ, напр., изъ дѣла нѣкоего Харизія видно, что нѣсколько чѣловѣкъ, отлученныхъ за свои заблужденія, пользовались свободой и даже пріобрѣтали себѣ единомышленниковъ. Отлученные составили свой символъ и пріобрѣтали подписи подъ этотъ символъ подъ предлогомъ обращенія къ истинной вѣрѣ [24]). Около тридцати человѣкъ, отлученныхъ за сообщество съ

---

[23]) Напримѣръ, Лукіанъ, послѣдователь Павла самосатскаго, многіе годы оставался отлученнымъ (именно — въ продолженіе управленія трехъ наслѣдовавшихъ, въ управленіи, Павлу епископовъ). Дѣян. всел. собор. т. I, стр. 54.

[24]) Ibidem—742—3, 745, 751 стр.

Несторіемъ, представляются, по актамъ того же собора, не только свободными отъ всякаго внѣшняго стѣсненія, но, соединившись съ Несторіемъ, они составляютъ свое противуопредѣленіе объ отлученіи самихъ отлучившихъ. IV-й вселенскій соборъ въ числѣ причинъ отлученія Діоскора указываетъ на то, что Діоскоръ собственною властью принималъ въ общеніе отлученныхъ соборами: это показываетъ, что до принятія Діоскоромъ отлученные жили самостоятельною жизнью даже въ церковномъ отношеніи, не говоря уже о другихъ отношеніяхъ [25]). Тоже самое свидѣтельствуетъ одинъ изъ африканскихъ соборовъ въ посланіи къ папѣ Целестину, прося его не принимать отлученныхъ въ Африкѣ [26]). Можно конечно подумать, что это—случаи, доказывающіе не легальное существованіе отлученныхъ, а только—дерзость нѣкоторыхъ изъ отлученныхъ въ то время, когда церковь не имѣла возможности смирить ихъ. Но еслибы это было такъ, то есть еслибы церковь только сносила фактъ, не имѣя силъ противостоять этому факту, то къ искорененію существованія отлученныхъ и были бы направлены ея усилія, между тѣмъ мы видимъ, что правила, занимающіяся вопросомъ объ отлученіи, если и весьма много занимаются самыми отлученными, то только въ соприкосновеніи ихъ съ церковью, а не самими въ себѣ. Напримѣръ, карѳагенское правило (по нашей Книгѣ правилъ 143-е) запрещаетъ принимать доносы отъ тѣхъ, кто, „бывъ отлученъ отъ общенія, еще остается въ семъ отлученіи“. Изъ 12—13 апостольскихъ правилъ видно, что ничто не вынуждало отлученнаго оставаться въ одномъ мѣстѣ: онъ пользовался свободой идти, куда хочетъ. Упомянутое выше запрещеніе апостольскихъ Постановленій—не принимать матеріальныхъ пожертвованій отъ отлученныхъ—указываетъ на ту же внѣшнюю свободу отлученныхъ. И вообще постановленій, касающихся того или другого вопроса объ отлученныхъ, какъ извѣстно, въ древней

---

25) Ibid,—III, 667 стр.

26) Императрица Пульхерія предъ Халкидонскимъ соборомъ предписала изгонять изъ города лицъ не призванныхъ сюда въ качествѣ участниковъ собора, „будутъ ли то клирики, или какіе либо *отлученные* своими епископами“. Ibidem, стр. 114.

церкви, говоря относительно, встрѣчается весьма много; они относятся къ различному времени и всѣ они самымъ бытіемъ своимъ свидѣтельствуютъ, что отлученные существовали безъ всякаго притѣсненія въ ихъ внѣшней жизни. Явственнѣе же всего, по нашему мнѣнію, отношеніе церкви къ отлучаемымъ въ самомъ принципѣ опредѣлено тѣми десятью сирійскими епископами, о мнѣніи которыхъ мы уже имѣли случай упомянуть. Именно, епископы эти высказались, что тѣхъ, которые отрицаютъ отеческую истину, они осуждаютъ *какъ отлученныхъ*,—„ибо какія другія наказанія отъ насъ нужны для тѣхъ, кого сдѣлала чуждыми намъ вѣра?“ Отлученный нечестивъ, явно поступаетъ вопреки правиламъ церкви. Но, разсудили епископы, „относительно тѣхъ, которые отдѣлились отъ церкви и *не хотятъ* имѣть ничего общаго съ нами въ предметахъ божественныхъ, издавать еще какое нибудь опредѣленіе и наказывать ихъ, какъ нарушителей (какихъ нибудь) каноновъ,—нѣтъ никакой надобности, такъ какъ отчужденіемъ отъ вѣры они отрѣзали себя отъ всего тѣла и далеко удалились отъ нашихъ правилъ“. Вообще дѣло епископы представляютъ такъ: „когда кто нибудь согласится слѣдовать нашимъ правиламъ, тогда за случившіяся прегрѣшенія мы прилагаемъ опредѣленіе каноновъ: если же кто далеко не сходится съ церковными канонами въ томъ, что составляетъ сущность нашего *внутренняго общенія*, то онъ совершенно чуждъ намъ“ (Дѣян. вс. соб. IV, 523—4). Изъ этихъ, отвѣчающихъ потребностямъ времени и потому отчасти условныхъ, выраженій ясно одно: къ неимѣющимъ внутренняго общенія нѣтъ никакихъ болѣе отношеній! Частнымъ случаемъ, подавшимъ поводъ высказаться такимъ образомъ, были насильственныя дѣйствія послѣдователей Несторія и Евтихія. Гражданской власти дѣло это представлялось дѣломъ церковнымъ; но епископы, отвергувъ возможность какихъ либо отношеній къ лишеннымъ общенія, вопросъ о нарушеніи собственно внѣшнихъ правъ церкви съ своей стороны считаютъ подсуднымъ одному только государству: „за проступки и присвоеніе, допущенныя“ самоуправствомъ, „виновный долженъ быть судимъ по законамъ гражданскимъ и разумнымъ судомъ ихъ исполнителей“.—Конечно, такія сужденія даже и въ то время были не единственныя. Но истинную цер-

ковность этихъ сужденій преданіе церкви запечатлѣло тѣмъ, что въ самомъ дѣлѣ—какія же можно указать наказанія (хотя это—только одна сторона отношеній), *какъ опредѣленныя церковью,* за состояніе въ отлученіи и за неоказаніе усилій возвратить себѣ церковную правоспособность?— Остается одно отношеніе церкви отлученному: попечительность о его возвращеніи.

Границы, въ которыя заключались дѣйствія попечительности и такъ называемой экономіи церкви въ отношеніи къ отлученнымъ, какъ было замѣчено, должны быть найдены особенно въ виду той важности, которая связываетъ вопросъ объ этихъ границахъ съ вопросомъ о свободѣ совѣсти вообще. Весьма важно, напримѣръ, будутъ ли въ самомъ дѣлѣ попечительныя дѣйствія церкви простираться до того, чтобы пренебрегать неотъемлемымъ правомъ человѣка на физическую и гражданскую свободу, или— попечительность церкви прекращалась тамъ, гдѣ она уже встрѣчалась съ этимъ правомъ свободы. Если бы оказалось, что дѣйствія попечительности не останавливались ни предъ какими общечеловѣческими правами человѣка, то это значило бы, что церковь въ своихъ учрежденіяхъ всегда имѣла такой пунктъ, который въ извѣстныхъ случаяхъ и для извѣстныхъ лицъ всегда могъ быть обращенъ въ орудіе утѣсненія, — подобно тому какъ самое распространеніе истины Христовой нѣкогда было обращаемо въ орудіе причиненія человѣку земныхъ страданій.— Но очевидно также, что вопросъ въ этомъ видѣ будетъ тѣмъ же вопросомъ о послѣдствіяхъ церковнаго отлученія и въ частности о томъ, имѣло ли церковное отлученіе какое либо значеніе для общечеловѣческихъ отношеній отлученнаго къ христіанскому обществу и обратно.

Объ исторіи этого вопроса нужно сказать, что здѣсь фактъ предупредилъ самый вопросъ о правѣ, въ томъ смыслѣ, что сначала, несомнѣнно, появилось распространеніе послѣдствій отлученія на чисто гражданскія отношенія, а потомъ сознана была нужда свѣриться съ правомъ на таковое рѣшеніе вопроса. Разумѣемъ по истинѣ ужасное въ обществѣ человѣческомъ положеніе отлученныхъ въ средніе вѣка, фактическое уничтоженіе возможности такого положенія успѣхами въ развитіи истинной государственности, послѣ чего наконецъ только уже и появлялись попытки анализировать съ возмож-

нымъ безпристрастіемъ вопросъ въ его первоосновѣ, т. е. въ церковномъ правѣ. Но уже то одно, что категорическое отрицаніе гражданскихъ послѣдствій отлученія, какъ дѣйствительнаго будто бы правоположенія древней церкви, до сихъ поръ еще не высказывается *всѣми* безъ исключенія,— по нашему мнѣнію показываетъ, что или попытки эти не сдѣланы дѣйствительно безпристрастно, или не чувствуется еще и самая нужда сдѣлать это безпристрастно. Образцы разсужденій объ этомъ вопросѣ у людей, касавшихся вопроса о древней церковной дисциплинѣ (и связаннаго съ нимъ вопроса о церковномъ судѣ) можно указать такіе. *Дюпень* [27]) различаетъ *главныя* и *второстепенныя* послѣдствія церковнаго отлученія. И если, по его мнѣнію, „собственнымъ и первичнымъ послѣдствіемъ отлученія было отнятіе у отлученнаго тѣхъ правъ, которыя принадлежали ему въ христіанскомъ обществѣ и снятіе съ него тѣхъ обязанностей, которыя лежали на немъ, какъ на христіанинѣ“: то все же „второстепеннымъ слѣдствіемъ, по мнѣнію Дюпеня, было то, что съ отлученнымъ не входили въ близость, въ купножительство, въ разговоръ, когда къ этому не вынуждала необходимость или польза“. Дюпень, правда, твердо стоитъ на томъ положеніи (и это было для конца XVII столѣтія дѣломъ не совсѣмъ старымъ), что „законъ благодати — не уничтожилъ закона природы“, не освободилъ человѣка отъ обязанностей, какимъ онъ повиненъ по природѣ [28]). Но все это только клонилось къ защитѣ основной идеи галликанскихъ богослововъ—къ защитѣ самостоятельности государства. И представляется вѣроятнымъ, что еслибы такой принципъ (т. е. что второстепеннымъ слѣдствіемъ отлученія было отрицаніе купножительства и т. п. [29]), не взирая на его относительную умѣренность, провозгласить въ первые три вѣка христіанства,—то это было бы въ высшей степени полезнымъ свидѣтельствомъ для гонителей на христіанъ,

---

[27]) Извѣстно, что *Дюпень* написалъ научно-богословскій комментарій въ защиту такъ назыв. „Declaratio cleri gallicani de ecclesiastica potestate“, An. 1682. Комментарій этотъ называется: „probationes propositionum declarationis“ и неоднократно былъ печатаемъ.

[28]) De antiqua eccles. discipl. p. 293.

[29]) См. указанн. probationes (изд. 1768) p. 32 и de antiq. disciplin. p. 223.

старавшихся отыскать въ христіанскихъ установленіяхъ элементъ противообщественности; ибо въ такомъ случаѣ гонители могли бы утверждать, что въ средѣ христіанскаго общества скрывается элементъ не могущій оставаться въ мирѣ съ всеобщими требованіями и понятіями человѣчества,—какъ можно сказать это о западной церкви среднихъ вѣковъ.

Другой истолкователь галликанской идеи *Боссюэта* послѣдствія отлученія опредѣлялъ, какъ запрещеніе общенія съ отлученнымъ in malis, in sacris, in quotidiana consuetudine и первые два термина, по теоріи Боссюэта, nullam exceptionem habent а второй терминъ excerptio necessitatis имѣетъ и есть только добавочное вслѣдствіе отлученія (tantum excommunicationes appendix). Понятіе „необходимости", какъ извѣстно, можетъ быть весьма растяжимо въ ту или другую сторону: можно видѣть необходимость тамъ, гдѣ ея въ дѣйствительности нѣтъ, и можно не признавать необходимости тамъ, гдѣ она явна. Чистые паписты, напримѣръ, не видали необходимости повиноваться законной власти, если власть подпала отлученію, на основаніи того, что усматривали „въ повиновеніи" запрещенное „безъ необходимости" съ отлученнымъ quotidiana consuetudo. Боссюэтъ, напротивъ, видитъ необходимость сдѣлать исключеніе именно въ этомъ пунктѣ, и распространяетъ это исключеніе не только на отношенія юридическія, но и на многія другія. „Ни Павелъ, ни Іоаннъ апостолы", говоритъ Боссюэтъ, „не запрещаютъ, напримѣръ, вести куплю, продажу съ отлученными, когда это необходимо, но только запрещаютъ обращаться съ ними въ духѣ общенія. И какое апостольское повелѣніе нарушитъ тотъ, кто скажетъ кальвинисту: здравствуй? — хотя много людей, готовыхъ отказать толикому числу гражданъ не только въ привѣтствіи, но и въ обязанностяхъ общественной жизни. Это — родъ общественнаго возмущенія — замѣчаетъ Боссюэтъ—и ничего подобнаго апостолы намъ не заповѣдали", и, въ заключеніе, рѣшеніе всего вопроса о необходимыхъ послѣдствіяхъ отлученія Боссюэтъ считаетъ такимъ предметомъ, точное рѣшеніе котораго невозможно, но который должно рѣшать съ точки зрѣнія пользы церквей, подъ руководствомъ мудрости и любви христіанской.—Признавая запрещенными только тѣ отношенія къ отлученному, которыя не вызываются общественной необходимостью, но оставляя са-

мый принципъ разобщенія съ отлученнымъ во внѣшней жизни, галликанскіе канонисты выше указанное мѣсто изъ апологіи Тертулліана о томъ, что отлученные лишаются *sancti* commercii, толкуютъ, какъ лишеніе commercii *cum sanctis*, h. e. cum fidélibus, оставляя на долю исключеній изъ общаго принципа „необходимость физическую и нравственную“, а къ послѣдней—и отношеніе къ государственной власти [30]). *Бингамъ* принимаетъ за доказанное положеніе, что въ древности отъ отлученныхъ „и въ гражданскомъ быту бѣгали, какъ отъ чумы“. *Гиббонъ* разсуждаетъ; „послѣдствія отлученія отъ церкви имѣли частію свѣтскій, частію духовный характеръ. Отлученный лишался права что либо получить отъ приношеній вѣрующихъ; узы какъ религіознаго братства, такъ и личной дружбы—разрывались; онъ дѣлался предметомъ отвращенія для тѣхъ, кого онъ болѣе всего уважалъ, или для тѣхъ, кого онъ болѣе всего любилъ, и его исключеніе изъ общества достойныхъ людей налагало на его личность такую печать позора, что всѣ отворачивались отъ него или относились къ нему съ недовѣріемъ“. Вообще по Гиббону „положеніе отлученныхъ было очень непріятно и печально“,—что̀, конечно, даже и съ точки зрѣнія Гиббона, не должно казаться удивительнымъ, потому что и Гиббонъ признаетъ, что кара эта была направлена не на однихъ только авторовъ и приверженцевъ какихъ либо еретическихъ мнѣній, но, говоритъ Гиббонъ,—„преимущественно на самыя позорныя дѣянія, въ особенности на убійства, мошенничества, невоздержанія“,—а эти дѣянія едва ли гдѣ привлекаютъ къ себѣ уваженіе! Мнѣніе Гиббона мы отмѣчаемъ, какъ мнѣніе во 1-хъ писателя не церковнаго, не имѣвшаго цѣлей оправдывать или поддерживать какія нибудь вѣроисповѣдныя воззрѣнія, и во 2-хъ какъ мнѣніе, повидимому, сходное съ другими, но въ существѣ дѣла весьма отличное.

Въ русскихъ памятникахъ церковнаго законодательства ученіе объ отлученіи есть въ Духовномъ Регламентѣ. Регламентъ, имѣя за собой заслугу разъясненія истиннаго значенія анаѳемы, однако же говоритъ, что „чрезъ анаѳему

---

[30]) Delor, ibid. 245. Основаніе такого толкованія указаннаго выраженія Тертулліана этотъ писатель усматриваетъ въ словоупотребленіи того времени.—Впрочемъ, въ изданіи *Миня* такого комментарія не встрѣчаемъ.

человѣкъ подобенъ есть убіенному; а отлученіемъ или запрещеніемъ подобенъ есть за арестъ взятому". — Русская собственно богословская литература по вопросу о послѣдствіяхъ отлученія въ древней церкви примкнула къ признанію, что въ числѣ послѣдствій было „необщеніе во внѣшней жизни—въ жилищѣ, пищѣ, бесѣдѣ": такъ опредѣляетъ послѣдствія отлученія пр. Іоаннъ [31]). Желаніе поддерживать это опредѣленіе можно встрѣчать и у другихъ изслѣдователей.

И такъ, вопросъ о послѣдствіяхъ отлученія для гражданской жизни, или—въ болѣе обширномъ смыслѣ — для внѣ религіозной жизни, ученые скорѣе наклонны рѣшать въ томъ смыслѣ, что по обычаямъ древней церкви разобщеніе во внѣшней жизни—было въ числѣ послѣдствій отлученія, чѣмъ въ томъ смыслѣ, что такихъ послѣдствій не было.

Нормы отношеній къ отлученнымъ можно найти въ св. Писаніи. Сюда прежде всего нужно отнести выраженіе Спасителя: „да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь" (Мѳ. XVIII, 17). Златоустъ о приведенномъ выраженіи Спасителя разсуждаетъ такимъ образомъ: „вспомни, что Спаситель вездѣ мытаря представляетъ въ примѣръ самаго тяжкаго грѣшника", и человѣка „самаго презрѣннаго". „Но почему Спаситель поставилъ таковаго (т. е. отлученнаго) въ ряду съ мытарями?"—спрашиваетъ Златоустъ.—„Въ намѣреніи утѣшить обиженнаго и устрашить того" — не слушающаго увѣщаній церкви. Чѣмъ же устрашить? Слѣдуя мыслямъ Златоуста, должно думать именно—тѣмъ, что изгнанный изъ церкви, поелику по причинѣ своего упорства бываетъ изгнанъ, становится „на ряду съ людьми самыми презрѣнными". И всякій, сознавая возможность оказаться

---

31) Христ. Чтен. 1864, III. 137. Впрочемъ, separatio minor и по мнѣнію пр. Іоанна не лишало человѣка правъ его званія и состоянія (Церк. Закон. II. 77). При этомъ однако пр. Іоаннъ замѣчаетъ, — что такое нелишеніе было тогда, „когда преступленія обнаруживались только исповѣдью, а не судебнымъ порядкомъ".—Только *Неволинъ* признаетъ, что „церковное наказаніе не сопровождалось гражданскими послѣдствіями"; къ числу каковыхъ наказаній Неволинъ причисляетъ и отлученіе отъ церковнаго общенія (Собран. соч. т. VI. 263).—Наши судебные уставы 1864 года не допускаютъ отлученныхъ отъ церкви ни въ какомъ случаѣ къ свидѣтельству на судѣ подъ присягою (ст. 95 Уст. Угол. Судопр.).

на ряду съ людьми самыми презрѣнными, конечно, не можетъ не страшиться и возможности отлученія. Но это поставленіе отлученнаго Спасителемъ наряду съ людьми самыми презрѣнными—значитъ ли, далѣе, то, чтобы по отношенію къ такому можно было ограничивать заповѣдь о любви христіанской ко всѣмъ людямъ, другими словами,— чтобы, по выраженію св. Григорія Богослова—„бѣжать отъ отлученнаго, какъ отъ дикаго звѣря?“ Къ сожалѣнію Златоустъ, по извѣстному своему обычаю быстро переходить отъ одного предмета къ другому, лишилъ насъ своего авторитетнаго мнѣнія о томъ, какой слѣдуетъ дальнѣйшій выводъ изъ поставленія отлученнаго въ рядъ людей презрѣнныхъ. Но если принять во вниманіе то, что Спаситель поставилъ на ряду съ мытаремъ и *язычника*, то не будетъ несправедливъ такой выводъ, который отсюда иные дѣлаютъ, именно: Спаситель во всякомъ случаѣ не заповѣдалъ относиться къ отлученному *строже, или даже иначе*, чѣмъ, какъ къ язычнику и мытарю, т. е. къ иновѣрнымъ и людямъ порочнымъ; никакія сношенія по дѣламъ житейскимъ, никакое внѣшнее общеніе съ ними—нигдѣ не запрещено; и Златоустъ, какъ увидимъ ниже, слѣдуя извѣстному выраженію апостола, выразительно отмѣчаетъ, какъ явную нелѣпость, ту мысль, еслибы кому пришла она, что внѣшнее общеніе для христіанина допустимо только съ людьми праведными и запрещено -съ людьми грѣшными. — Хотя не столь авторитетный памятникъ, но во всякомъ случаѣ древній—апостольскія Постановленія—выраженіе: „да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь“ комментируютъ такъ: „если онъ (отлученный) ожесточится—не принимай его уже въ церкви, какъ христіанина, но удаляй отъ нея, какъ язычника. Но если онъ пожелаетъ каяться, то прими его *(но только при этомъ условіи его раскаянія)*, ибо язычника или мытаря церковь въ общеніе только тогда принимаетъ, когда каждый изъ нихъ раскается въ прежнихъ нечестіяхъ“. То есть, по апостольскимъ Постановленіямъ низведеніе отлученнаго въ разрядъ мытарей и грѣшниковъ означаетъ то, что они покаяніемъ должны искать доступа въ церковь такъ же, какъ этого

---

[32]) Бесѣды на Матѳ. рус. пер. ч. III, стр. 31—2.

доступа ищутъ язычники [33]). Мы увидимъ, что апостольскія Постановленія занимаются и спеціальнымъ вопросомъ объ отношеніи къ низведеннымъ на положеніе язычниковъ въ дѣлахъ общечеловѣческихъ. Теперь же замѣтимъ только, что и изъ пониманія выраженія Спасителя апостольскими Постановленіями опять только слѣдуетъ, что рѣшеніе вопроса объ отношеніи къ отлученнымъ слѣдуетъ искать въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи къ язычникамъ, какими въ юридическомъ смыслѣ становятся отлученные.

Но если Спаситель приведенными словами поставилъ отлученныхъ въ положеніе внѣшнихъ и тѣмъ, хотя посредственно, опредѣлилъ отношеніе къ нимъ, — то въ вопросѣ этомъ нельзя не обратить вниманія на слова ап. Павла, повидимому устанавливающія иныя отношенія: разумѣемъ слова 1 посл. Коринѳ. V, 9—11, и 2 Ѳесс. III, 14. Первое изъ приведенныхъ мѣстъ заповѣдуетъ не имѣть общенія съ тѣмъ, кто, называясь братомъ, остается блудникомъ или лихоимцемъ и проч.: съ такими даже и не ѣсть вмѣстѣ Второе же изъ этихъ мѣстъ заповѣдуетъ— не имѣть общенія съ тѣмъ, кто не послушаетъ слова апостольскаго. И первое изъ этихъ мѣстъ явно строже заповѣдуетъ относиться къ называющимся братьями, но порочнымъ, чѣмъ ко внѣшнему въ собственномъ смыслѣ, язычнику. „Коринѳяне, говоритъ Златоустъ, могли подумать (на основаніи прежняго посланія, гдѣ апостолъ писалъ уже имъ, чтобы не сообщались съ блудниками, ст. 9), что надобно избѣгать всѣхъ блудниковъ... Такъ какъ это невозможно („ибо какъ возможно, чтобы человѣкъ, имѣя домъ и дѣтей, исполняя общественныя обязанности, при такомъ множествѣ язычниковъ всегда избѣгалъ блудниковъ? Иначе — пришлось бы искать другой вселен-

---

[33]) Въ образѣ принятія изверженнаго снова въ церковь апост. Постановленія проводятъ такую параллель съ образомъ принятія чрезъ крещеніе: „какъ язычника принимаешь омывъ (крестивъ) по наученіи, такъ и сего (отлученнаго, въ случаѣ его покаянія), какъ очищеннаго покаяніемъ, возвращай на прежнее пастбищѣ чрезъ руковозложеніе, и руковозложеніе будетъ ему вмѣсто омовенія". Имѣется здѣсь въ виду, конечно, не мысль о замѣнѣ крещенія руковозложеніемъ, а самый образъ представленія о томъ положеніи, какое занимали отлученные по отношенію къ извергнувшей ихъ церкви.

ной", — такъ Златоустъ поясняетъ мысль апостола въ ст. 10),—то апостолъ запрещаетъ не сообщаться не вообще съ блудниками міра сего, но только съ таковыми изъ называющихся братьями. „Кто будетъ сообщаться съ язычниками, тому апостолъ не запрещаетъ ѣсть съ ними, и не заповѣдуетъ не сообщаться съ такими людьми изъ язычниковъ потому даже, что это не только невозможно, но и излишне". Излишне потому, что они —внѣшни для апостола (ст. 12). И смыслъ этого какъ бы отказа внѣшнимъ въ попечительности о нихъ Златоустъ объясняетъ тѣмъ, что „такъ поступаемъ и мы: о дѣтяхъ и братьяхъ имѣемъ полное попеченіе, а о чужихъ заботимся не много": т. е., по мысли Златоуста, общеніе со внѣшними апостоломъ не запрещено, потому что забота о нихъ не обязательна; забота же о своемъ согрѣшившемъ братѣ обязательна, а потому, какъ выраженіе этой заботы и соотвѣтствующее ей средство, и заповѣдуется апостоломъ—лишать его общенія даже до указанной мѣры, „чтобы устыдить его".—И такъ въ общемъ смыслѣ апостолъ Павелъ несомнѣнно указываетъ отношеніе къ согрѣшившему брату такое, какое строже, чѣмъ къ язычнику. Но эта бо́льшая строгость даетъ ли основаніе для отношеній къ отлученному какъ къ звѣрю, какъ къ дикой птицѣ и т. п.?

Какъ бы именно для того, чтобы не покушались никогда злоупотреблять средствомъ предъуказаннымъ апостоломъ и обосновать на немъ *зло*, хотя бы и внѣшнее, для человѣка и чтобы не понимали заповѣдь апостола какъ предуказаніе отношеній худшихъ, чѣмъ какія обязательны къ язычнику,— тотъ же апостолъ во второмъ изъ указанныхъ мѣстъ прибавляетъ: „не сообщайтесь, но не считайте его за врага, а вразумляйте, какъ брата". (2 Θессал. 3, 15). И тотъ, по смыслу словъ апостола, кто въ наказаніе согрѣшившаго имѣетъ обязанность не сообщаться съ нимъ даже до некупнонія, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ *имѣетъ обязанность не считать его за врага, а за брата*. И это сопоставленіе древніе толкователи считали какъ бы необходимымъ дополненіемъ для опредѣленія правильныхъ отношеній къ недостойнымъ общенія по смыслу словъ апостольскихъ. Августинъ, напримѣръ, не отвергая трудности совмѣщенія заповѣди апостола, данной Коринѳянамъ, съ терпимостью къ

плевеламъ въ церкви Христовой [34]), указываетъ на заповѣдь апостола въ посланіи къ Θессалоникійцамъ, какъ такую, которая дѣлаетъ возможнымъ церковный порядокъ жизни дѣлать, такъ сказать, порядкомъ любви и мира, а не вражды и раздѣленія. Златоустъ о возможности примиренія двухъ обязанностей—удаленія отъ согрѣшившаго и сохраненія братскихъ отношеній — разсуждалъ такимъ образомъ: „смотри, какъ скоро смягчается отеческое сердце и замѣть, съ какою мудростію онъ (апостолъ) поступаетъ! Не сказалъ апостолъ (послѣ того, какъ заповѣдалъ не сообщаться съ согрѣшившими): впрочемъ оказывайте имъ снисхожденіе до тѣхъ поръ, пока они исправятся *(будучи въ такомъ состояніи: слово апостола должно быть твердо)*. Но что? *Отдѣляйтесь*, говоритъ, отъ нихъ и обличайте, однакоже—не презирайте умирающихъ отъ голода... Это наставленіе не маловажно: ибо такъ мы должны наказывать брата, чтобы онъ исправился. Мы должны знать, какимъ образомъ можемъ наказывать. Ибо, скажи мнѣ, еслибы ты имѣлъ брата *(каковымъ по апостолу мы во всякомъ случаѣ должны считать наказуемаго необщеніемъ)* по плоти, то неужели бы ты оставилъ его безъ помощи тогда, когда онъ умиралъ бы съ голоду? Я не думаю; но ты, вѣроятно, позаботился бы о его исправленіи“ [35]). Во всякомъ случаѣ, по Златоусту, если и необщеніе есть обязанность, налагаемая заповѣдію апостола, то при соблюденіи этой заповѣди не должно доходить до того, чтобы считать себя правымъ „оставляя брата безъ помощи тогда, когда онъ умиралъ бы съ голоду“; и запрещеніе ѣсть съ нимъ не означаетъ и запрещенія давать ему ѣсть, а посему можно судить и о всемъ прочемъ. Поэтому Златоустъ то мѣсто изъ 2-го посланія къ Θессалоникійцамъ (III, 15), по поводу котораго сказаны имъ только что приведенныя нами слова, излагаетъ такимъ образомъ: апостолъ, „сказавъ: не сообщайтесь съ нимъ, потомъ изъ опасенія, чтобы это самое совсѣмъ не отдѣлило его отъ общества братіи,—ибо усумнившись въ самомъ себѣ онъ могъ бы скоро погибнуть, еслибы ему отказали въ ободреніи,—прибавилъ: но не считайте его за врага“ и проч. [36]). И

[34]) Подробнѣе мнѣніе Августина—ниже.

[35]) Бесѣды на 2-е послан. къ Θессалон. русск. пер. стр. 74—4.

[36]) Злат. ibid.

такъ, кому извѣстно, что Златоустъ не имѣлъ ни склонности, ни привычки въ пониманіи вещей оставлять что-либо „на теорію не прямыхъ послѣдствій“, тотъ изъ такихъ разсужденій его справедливо умозаключитъ, что по крайней мѣрѣ лично Златоустъ не видѣлъ у ап. Павла даже и намека къ возможности оправданія какого-либо, хотя бы только косвеннаго, причиненія вреда отлученному подъ предлогомъ выполненія заповѣди о необщеніи съ таковымъ, и что, слѣдовательно, всякое толкованіе словъ апостола въ пользу извѣстной теоріи произвольно.

Наконецъ, какъ мѣсто изъ Св. Писанія, на которомъ можно обосновать ученіе объ отношеніи къ отлученнымъ, указываютъ на слова 2-го посланія ап. Іоанна ст. 10—11, запрещающія принимать въ домъ и привѣтствовать того, кто приноситъ ложное ученіе.— Къ сожалѣнію мы не имѣемъ древнихъ свидѣтельствъ того, понимаемы ли были слова апостола въ томъ смыслѣ, какой хотятъ видѣть въ нихъ для вопроса объ отлученіи. Нѣтъ сомнѣнія, что прямой смыслъ ихъ не можетъ подлежать никакому смягченію, т. е. никакой метафоры тутъ усмотрѣть нельзя, подобно тому, какъ Златоустъ объяснялъ напримѣръ заповѣдь Спасителя объ исторженіи соблазняющаго глаза [37]). Одинъ изъ извѣстныхъ новѣйшихъ комментаторовъ, можетъ быть въ виду этой невозможности какого нибудь смягченія очевиднаго факта, усмотрѣлъ въ словахъ апостола прямо „нетерпимость свойственную (будто бы) тому вѣку“, вслѣдствіе „еще невозможности тогда высшаго взгляда, по которому человѣкъ даже въ его заблужденіяхъ остается человѣкомъ и предметомъ любви и уваженія“ (де-Ветте). Другіе въ заповѣдь апостола Іоанна влагаютъ, если такъ можно выразиться, такой смыслъ: не отказъ въ гостепріимствѣ и привѣтствіи самъ по себѣ важенъ,— это только одна изъ частныхъ формъ обнаруженія одной и той же идеи. Идеей же этой служитъ обязанность *открытаго отрицанія* общности со лжеучителями, или даже только терпимости къ нимъ. Посему заповѣдь „не принимать въ домъ и не привѣтствовать“ — равносильна заповѣди: избѣгать всѣхъ вообще внѣшнихъ актовъ, которые могли бы скрывать то отвращеніе, которое мы питаемъ къ дѣламъ и стрем-

---

37) О семъ—ниже.

леніямъ лжеучителей. А такъ какъ гостепріимство и привѣтствіе суть совершенное выраженіе человѣческаго общенія и уже никакъ не могутъ обозначать того отвращенія, которымъ христіане обязаны по отношенію къ лжеучителямъ,— то естественно, что подобные акты не могутъ быть безразличны, а слѣдовательно и позволительны по отношенію къ лжеучителямъ [38]).—При этомъ обобщеніи комментаторы соображаютъ: „если любовь къ Господу требуетъ ревности о славѣ Его имени, равно какъ и любовь къ брату не можетъ спокойно смотрѣть, когда извратители истины хотятъ оторгнуть отъ нея брата“,—то „и эта ревность объ истинѣ, однакоже, любви не исключаетъ“: этотъ тезисъ самъ собою подразумѣвается, какъ разъ уже высказанный апостоломъ [39]).—Но кому бы однако такія соображенія ни принадлежали, мы должны сказать, что они не представляются противными тому, какъ понималъ мысль апостола Іоанна о необщеніи съ лжеучителями одинъ изъ древнихъ учителей церкви, именно Св. *Ириней* (о чемъ ниже, такъ какъ Иринеи высказался не въ качествѣ истолкователя *писаній* ап. Іоанна, а въ качествѣ истолкователя одного изъ *преданій* объ апостолѣ).—Если же такъ, то представляется позволительнымъ поставить такіе вопросы: когда принятіе въ домъ или тому подобные акты въ какомъ-нибудь случаѣ явно не обозначали бы признанія общности со лжеучителемъ, какъ съ таковымъ (напр., когда принятый въ домъ лжеучитель находился въ опасности потерять жизнь при отказѣ принять его, какъ въ случаѣ, предусмотрѣнномъ VI всел. соб. пр. 88 [40]): были бы подобные акты противны духу постановленій апостола? Или же на вѣрныхъ сыновъ церкви на-

---

[38]) См. извѣстн. комментаріи Lücke и Sander'a.

[39]) Sander, S. 313.

[40]) Какъ извѣстно, правило это, запрещая вводить животныхъ „внутрь священнаго храма“, дѣлаетъ и такое исключеніе: „развѣ кто путешествуя, стѣсняемый величайшею крайностію, и лишенный жилища и гостинницы, остановится въ таковомъ храмѣ,—потому что животное, не бывъ введено въ ограду, иногда погибло бы, и самъ онъ, потерявъ животное, и потому лишася возможности продолжать путешествіе, былъ бы подверженъ опасности жизни. *Ибо — мы знаемъ, что суббота человѣка ради бысть, и потому всѣми средствами печися должно о спасеніи и безопасности человѣка*“.

лагалась обязанность механическаго послѣдованія наставленіямъ апостола, безъ всякаго стремленія къ различенію ихъ духа отъ буквы? Вообще—можно ли и къ заповѣди апост. Іоанна прилагать тотъ же критерій различія между необщеніемъ какъ церковно-педагогическимъ *средствомъ* охраненія вѣрныхъ церкви (каковое средство притомъ, по мысли Златоуста, ни въ какомъ отношеніи не должно быть разрушительнымъ, см. выше), и—необщеніемъ какъ будто бы единственно и исключительно законнымъ отношеніемъ къ отлученному,—тотъ критерій, который, точно слѣдуя словамъ ап. Павла, Златоустъ прилагалъ къ вопросу о необщеніи съ согрѣшившимъ братомъ (такъ какъ заповѣдь апост. Павла и апост. Іоанна относятся, собственно говоря, не къ одинаковымъ случаямъ)? Намъ думается, что истолкованіе не предвзятое не даетъ возможности отвѣтовъ на эти вопросы такихъ, кои утверждали бы, что—отлученный eo ipso, чрезъ свое отлученіе, становился внѣ покровительства христіанскаго человѣколюбія, во имя того только, что апостолъ любви заповѣдывалъ—избѣгать лжеучителей...

Въ церковныхъ памятникахъ послѣ апостольскаго періода мнѣнія и практика вопроса о должномъ отношеніи къ отлученнымъ начинаетъ уже имѣть свою исторію, т. е. вопросъ получаетъ не довольно — тѣмъ болѣе не буквально-однообразныя рѣшенія. Въ ряду этихъ памятниковъ первое мѣсто, по опредѣленности и ясности рѣшенія вопроса, должно быть отведено апостольскимъ Постановленіямъ. Кромѣ опредѣленности, рѣшеніе вопроса здѣсь важно потому еще, что апостольскія Постановленія, кажется, относятся къ тому времени, когда эпитиміи не получили еще въ дисциплинѣ церкви преобладающаго значенія: въ это время всякій тяжкій грѣхъ, наличность котораго должнымъ образомъ установлена, могъ быть очищенъ покаяніемъ *не внутри* церкви, а только *внѣ* ея, послѣ отлученія, —когда на ряду съ неправильнымъ *изгнаніемъ* изъ церкви считалось злоупотребленіемъ и *попущеніе оставаться въ церкви*, безъ отлученія, для лицъ, которыя тяжко согрѣшали [41]). Отлученія въ это

---

[41]) „Уличенныхъ, *если они не измѣнятъ поведенія*, да отвергнется епископъ. Если же онъ, будучи недобросовѣстенъ, желаетъ еще угодить кому нибудь, то ради корыстолюбиваго принятія подарковъ беззаконно пощадитъ

время, слѣдовательно, были сравнительно часты, а въ свою очередь часто должны были встрѣчаться и отлученные, хотя конечно и не столь часто, какъ необращенные, язычники и іудеи. Это стало быть, — еще должно прибавить, — было время, когда послѣдствія отлученія не составляли собою вопроса одного теоретическаго интереса, но имѣли интересъ примѣненія на дѣлѣ. Изъ апостольскихъ Постановленій, какъ мы отчасти знаемъ, видно, что новаціанская идея о непринятіи падшаго снова въ церковь въ эпоху появленія Постановленій уже высказывалась, равно какъ высказывалась и идея строгаго внѣшняго разобщенія съ отлученными. Поэтому Постановленія отвѣчаютъ на обѣ эти идеи: на первую — утверждая, что не принимать кающагося значитъ предавать его злоумышленникамъ, „волкамъ“, ожидающимъ его погибели внѣ церкви, хотя, пока отлученный не кается и сохраняетъ на себѣ безобразную печать грѣха, онъ „не надобенъ церкви“, какъ безобразный членъ тѣла, что можно отлучать и принимать и не одинъ разъ [42]); на вторую—цѣлымъ ученіемъ о предѣлахъ необщенія съ отлученными. Постановленія поэтому касаются: a) общаго вопроса о сношеніи съ отлученными, b) вопроса о возможности или невозможности совмѣстной съ нимъ жизни и наконецъ c) въ чемъ дѣйствительно *общеніе* ни въ какомъ случаѣ *не допустимо*.

Итакъ, прежде всего—„должно принимать кающагося“.

согрѣшившаго, *попустить ему оставаться* въ церкви“ и проч. „Если мы не отлучимъ беззаконнаго человѣка отъ церкви, то сдѣлаемъ домъ Господень вертепомъ разбойниковъ“. Русск. перев. стр. 25, 36—37. Сравн. приведенныя прежде выраженія:—„когда увидишь ты кого согрѣшившимъ, то прикажи извергнуть его вонъ“ и т. п. — Обратное злоупотребленіе—изгнаніе изъ церкви „за условленные (съ обвинителемъ) подарки“ (русск. пер. стр. 72—73) указываетъ на то же самое, именно, что—въ случаѣ доказанности вины въ тяжкомъ грѣхѣ прежде всего выступалъ вопросъ объ изгнаніи изъ церкви.

42) Апостольскія Постановленія разсуждаютъ о томъ случаѣ, когда разъ отлученный и по раскаяніи принятый въ церковь, снова „по вступленіи въ церковь подобнымъ образомъ мятежничаетъ“. Таковаго снова извергнуть, какъ заразу.—Постановленія, повидимому, не предусматриваютъ, что̀ дѣлать, если вторично изгнанный снова будетъ искать вступленія въ церковь. Можетъ быть должно заключить отсюда, что такихъ случаевъ не было, или что для этихъ рецидивистовъ вопросъ рѣшался отрицательно.

И принимать должно „ни мало не колеблясь и не стѣсняясь тѣми, которые говорятъ немилосердно, что съ такими не должно обращаться, *даже имѣть общеніе въ словѣ*. Такія внушенія принадлежатъ невѣдущимъ Бога и звѣрямъ жестокимъ, ибо—не знаютъ, что *надобно беречься общенія* съ согрѣшающими не въ *словѣ*, но въ *дѣлѣ*“. „Писаніе (Іезекіиля XIV, 13—14; XVIII, 20) весьма ясно показало, что праведный обращающійся съ неправеднымъ не погибаетъ вмѣстѣ съ нимъ. Ибо въ этомъ мірѣ и праведные и неправедные соединяются другъ съ другомъ общеніемъ только жизни, а не праведности; но въ этомъ (общеніи жизни) любящіе Бога не согрѣшаютъ, напротивъ, подражаютъ еще Отцу своему небесному, повелѣвающему солнцу своему восходить надъ праведными и неправедными и посылающему дождь свой на злыхъ и добрыхъ. И отъ этого нѣтъ никакой опасности для праведнаго, ибо каждый будетъ отвѣчать самъ за себя“. Послѣ указанія историческихъ примѣровъ, доказывающихъ, по мнѣнію Постановленій, что одно жительство вмѣстѣ съ виновнымъ не составляетъ вины,—Постановленія вопросъ о таковомъ жительствѣ заключаютъ: „и такъ—не должно внимать тѣмъ людямъ, всегда готовымъ убить, ненавидящимъ человѣковъ *и благовидно причиняющимъ смерть*: одинъ за другаго не умираетъ... И не на то должно смотрѣть, какова воля людей жестокосердыхъ, но на то, какова воля Бога и Отца всего чрезъ Іисуса Христа“ [43]).

Эти наставленія, повидимому, обращены ко всѣмъ людямъ. Тоже и также совѣтуется и епископу: „впадшимъ въ проступокъ однажды или въ другой разъ ты, епископъ, не гнушайся, и слова Господня не возбраняй ему, и *изъ общаго жительства не выгоняй его*, ибо и Господь не отказывался ѣсть съ мытарями и грѣшниками... Итакъ съ отлученными вами за грѣхъ *обращайтесь и живите вмѣстѣ*, заботясь о нихъ, утѣшая ихъ, поддерживая ихъ“ [44]). Вообще совмѣстная жизнь съ отлученными за грѣхъ, по взгляду Постановленій, не противна волѣ Божій, а отрицаніе ея—выдумано людьми жестокими. Но этого мало: „видя, какъ

[43]) Русск. перев. стр. 29—31.
[44]) Ibid. стр. 70.

Богъ нашъ благъ и человѣколюбивъ, и не оставляя мѣста для предположенія тѣмъ, кои хотятъ судить безчеловѣчно и совершенно отвращаться согрѣшающихъ и не имѣть общенія въ *бесѣдахъ утѣшительныхъ*, [могущихъ привести къ покаянію",—мы, „вопреки таковымъ, должны утѣшать согрѣшившихъ и возбуждать къ покаянію, а не предполагать, что за любовь къ нимъ сдѣлаемся общниками прегрѣшеній ихъ [45]) Это—очевидно—изложеніе положительной обязанности, существующей по отношенію къ отлученнымъ, и обязанность эта Постановленіями формулирована такъ же, какъ мы ее формулировали выше. Нѣсколько иное отношеніе, кажется, апостольскія Постановленія устанавливаютъ къ отлученнымъ *лжеучителямъ* или еретикамъ, по всей видимости отдѣляя ихъ „отъ отлученныхъ за грѣхъ", т. е. за акты воли, а не за ложное ученіе. „Безбожныхъ еретиковъ, которые не раскаяваются, отдѣляйте и открыто выгоняйте изъ церкви Божіей, а вѣрующимъ объявляйте, чтобы всячески удерживались отъ нихъ и не имѣли съ ними общенія *ни въ разговорахъ*, ни въ молитвахъ. Бѣгайте общенія съ ними и будьте чужды мира съ ними" и т. п. [46]) Но чтобы безпристрастно оцѣнить такія выраженія, нужно поставить вопросъ: отрицается ли здѣсь та же обязанность заботы и любви къ еретику, какъ къ человѣку, которая заповѣдана по отношенію къ отлученному за грѣхъ? Отвѣтъ на это даютъ сами Постановленія, ясно различая свою заповѣдь о необщеніи съ еретиками отъ заповѣди *о должномъ отношеніи* къ нимъ по началамъ христіанскаго общежитія: „когда приходитъ учитель, то отъ души снабжайте его нужнымъ, а лжеучителю хотя *давайте, что нужно*, но заблужденія его не принимайте и вмѣстѣ съ нимъ не молитесь, чтобы не осквернитьсѣ съ нимъ" [47]). И должно думать, что заповѣдь о необщеніи въ словѣ относится къ слову потолику, поколику слово лжеучителя можетъ поддерживать его лжеученіе, т. е. по вопросамъ вѣры. Ибо апостольскія Постановленія въ одномъ мѣстѣ, какъ бы во избѣжаніе всякихъ разнородныхъ воззрѣній на

---

[45]) Ibid. стр. 33.
[46]) Ibid. стр. 188–90.
[47]) Ibidem. 225.

дѣло, разсуждаютъ: „сіе же заповѣдуемъ, чтобы не отвратить сближающихся съ нами, ибо знаемъ, что и встрѣча съ благочестивыми часто *полезна нечестивымъ*, а вредно одно общеніе въ суевѣріи". И „все это сказано вамъ въ предостереженіе ваше" [48]).

И такъ, по взгляду Постановленій, а) единственно и безусловно запрещенная вещь по отношенію къ изверженнымъ изъ церкви—„общеніе въ суевѣріи, общеніе въ нечестіи" и т. п.; б) все остальное, хотя бы что съ перваго взгляда и казалось относящимся къ суевѣрію или нечестію,—не запрещено, поколику соблюдено предостереженіе противъ возможности имѣть общеніе въ суевѣріи и нечестіи. Но и при этомъ соблюденіи предосторожности в) не должно предосторожность со стороны вѣрныхъ обращать въ средство нанесенія разныхъ лишеній невѣрнымъ въ ихъ общечеловѣческой жизни; имъ принадлежитъ даже болѣе, чѣмъ одно нелишеніе: принадлежитъ и право на попеченіе о нихъ, поколику древняя церковь имѣла въ своемъ распоряженіи средства помогать нуждающимся. Другими словами, предѣлъ въ необщеніи съ изверженными-- не разсматривать ихъ какъ „дикую птицу" или бѣшенаго звѣря, а человѣка, имѣющаго право на человѣческія отношенія.

Мы должны замѣтить теперь, что изслѣдователи желающіе необщеніе понимать въ смыслѣ лишенія человѣка его человѣческихъ отношеній, обыкновенно не касаются апостольскихъ Постановленій, какъ памятника историческаго, но указываютъ другіе факты изъ памятниковъ приблизительно соотвѣтствующей Постановленіямъ древности. Мы не будемъ неправы, если будемъ утверждать, что не только вопросъ объ отношеніи къ отлученнымъ, но и вся церковная дисциплина впослѣдствіи приняла характеръ принудительный—почти тотъ же, что, съ извѣстнаго времени, мы должны были признать существовавшимъ и по вопросу о средствахъ распространенія христіанской вѣры. Во всякомъ случаѣ, воззрѣнія Постановленій не сохранились всюду даже въ продолженіе эпохи вселенскихъ соборовъ. Но мы будемъ оспаривать силу значенія именно тѣхъ фактовъ, которые обыкновенно приводятся изслѣдователями, оставляющими

[48]) Ibid. 127.

безъ вниманія взглядъ апостольскихъ Постановленій, какъ доказательство того, что *иныя* воззрѣнія суть воззрѣнія всеобщія, имѣющія за себя авторитетъ древности и каноничности, и что слѣдов. воззрѣнія Постановленій суть воззрѣнія особенныя, не каноническія, потому—не имѣющія для дѣла значенія.—До эпохи I вселенскаго собора такими, имѣющими будто-бы въ этомъ направленіи доказательную силу, фактами считается: свидѣтельство Тертулліана, изложенное по вышеприведенному способу, т. е.—что выраженіе: sancti commercii—равно: commercii cum sanctis, а sancti въ свою очередь то-же, что—вѣрные христіане, находящіеся въ общеніи съ церковью [49]). Епископъ Фирмиліанъ въ извѣстномъ посланіи къ Кипріану удостовѣряетъ, что епископъ римскій Стефанъ, не допустивъ къ себѣ на личное свиданіе пословъ африканскихъ, „приказалъ при этомъ, чтобы никто не принималъ ихъ и въ домъ свой; чтобы пришедшимъ было отказываемо не только въ привѣтствіи и общеніи, но и въ правѣ на гостепріимство“ [50]). Такой фактъ самъ въ себѣ не подвергается сомнѣнію. Но относительно двухъ слѣдующихъ фактовъ мы должны оговориться, что хотя они обыкновенно и приводятся по вопросу объ отношеніяхъ къ отлученнымъ, но при этомъ опускается изъ виду то обстоятельство, что дѣло идетъ, собственно, не объ отлученныхъ, а о еретикахъ—что не всегда было одно и тоже [51]). Эти факты: сужденія Кипріана и сужденія Иринея ліонскаго. Сужденія Кипріана объ отношеніи къ отлученнымъ, дѣйствительно, если не прямо противоположны сужденіямъ объ этомъ предметѣ апостольскихъ Постановленій, то близки къ изложеннымъ нами выше сужденіямъ ихъ же объ отношеніи къ лжеучителямъ. Кипріанъ, въ отвѣтъ на просьбу нѣкоего Квирина, просившаго Кип-

---

[49]) Кромѣ новѣйшаго писателя, указаннаго выше, этого же мнѣнія держится *Дюпень* (ibid.). *Коберъ*, впрочемъ, усматривая здѣсь нѣкоторую натяжку, на приведенное мѣсто Тертулліана не ссылается.

[50]) *Migne*, ser. lat. III, 1174—5. Существуетъ споръ о томъ, кто были эти послы (ibid. not), но для вопроса это—безразлично.

[51]) Поэтому и не всѣ ссылаются на эти факты, наприм., *Дюпень* не пользуется ими въ главѣ de effectis excommunicationis. Но изъ старинныхъ—*Бингамъ*, изъ новѣйшихъ—*Коберъ*, приводятъ эти факты въ качествѣ данныхъ для исторіи отлученія въ первые три вѣка.

ріана извлечь изъ писанія „отрывки относящіеся къ благочинію нашего вѣроисповѣданія“, между прочимъ совѣтуетъ: „не должно заводить бесѣды съ еретиками“ [52]). По поводу раскола Новаціана Кипріанъ неоднократно совѣтуетъ „бѣгать волковъ въ овечьей кожѣ, напоеннаго ядомъ языка діавольскаго, бѣгать пагубнаго разговора съ таковыми, какъ заразы смертной“ и тутъ-же, повидимому не по отношенію только къ новаціанамъ, говоритъ: „должно отвращаться и должно избѣгать того, кто отдѣленъ отъ Церкви“. Сужденія св. Иринея, по поводу извѣстнаго [53]) разсказа о встрѣчѣ ап. Іоанна въ банѣ съ еретикомъ Керинѳомъ, а также и встрѣчи мученика Поликарпа съ Маркіономъ, выражаются въ слѣдующихъ словахъ: „такую осторожность имѣли апостолы и ихъ ученики, чтобы даже въ словѣ не имѣть общенія съ кѣмъ либо изъ тѣхъ, которые искажали истину“. Разсказъ, давшій поводъ къ такому сужденію, принялъ въ концѣ IV вѣка нѣсколько иной видъ у св. Епифанія кипрскаго. Именно, Епифаній нѣсколько распространяетъ разсказъ объ Іоаннѣ Богословѣ и муч. Поликарпѣ, хотя, вѣроятно, и заимствуетъ его у Иринея же или, можетъ быть, и у Евсевія, сдѣлавшаго буквальную выписку изъ Иринея. Но если сравнить сужденія самихъ разсказывавшихъ: Иринея и Епифанія, то нельзя не видѣть, что писатель II-го вѣка—Ириней и писатель IV вѣка—Епифаній изъ одного и того же факта выводятъ уже различныя правила благоповеденія, или, лучше сказать, придаютъ фактамъ различный смыслъ. Ириней по поводу разсказаннаго имъ выводитъ только правило объ *осторожности* обращенія съ искажающими истину, и самые поступки ап. Іоанна и муч. Поликарпа разумѣетъ какъ дѣйствія осторожности, но не той исключительности, граничившей съ враждебностію, которую впослѣдствіи выдавали, какъ подлинную и неизмѣнную заповѣдь церкви. Епифаній же излагаетъ дѣло такъ: „апостолъ Іоаннъ, говоритъ Епифаній, никогда не моясь, побужденъ былъ Ду-

---

[52]) Твор. въ рус. пер. II. 173.

[53]) „Іоаннъ, въ Ефесѣ, пришедъ въ баню и увидѣвъ въ ней Керинѳа, выбѣжалъ изъ бани не мывшись и сказалъ: „убѣжимъ, чтобы не упала баня, потому что въ ней врагъ истины—Керинѳъ“. Ирин. противъ ересей, рус. пер. 278. „И самъ Поликарпъ при встрѣчѣ съ Маркіономъ, сказавшимъ ему: знаешь ли меня“,—отвѣчалъ: „знаю первенца сатаны“ (ibid.).

хомъ Святымъ идти въ баню“ и когда апостолъ узналъ о присутствіи еретика, [54]) „возмутившись, оставилъ баню“. При разсказѣ объ этомъ Епифаній замѣчаетъ, что все это случилось по особенному намѣренію Божію, „чтобы оставить намъ на память урокъ истины, что одни—суть рабы Христовы, а другіе сосуды лукаваго и врата адовы“ и проч. [55]). Какой же урокъ? Епифаній, какъ видно, не повторяетъ того урока, какой заключается въ этомъ разсказѣ по мысли Иринея, и едва ли уже это случайно. По всей видимости, Епифаній дѣйствительно понимаетъ уже нѣсколько иначе принципъ необщенія во внѣшней жизни съ тѣми, кто враждебенъ былъ церкви, чѣмъ понималъ это, на основаніи примѣровъ апостола Іоанна и мученика Поликарпа, его видимый первоисточникъ—Ириней: ибо извѣстна большая строгость Епифанія ко всѣмъ заблужденіямъ.

Съ приближеніемъ къ эпохѣ IV—V вѣковъ число фактовъ, могущихъ давать указанія о послѣдствіяхъ отлученія въ смыслѣ противоположномъ сужденіямъ апост. Постановленій, повидимому, увеличивается. Такъ—обыкновенно указываютъ на сужденія Василія Великаго по поводу извѣстныхъ уже намъ случаевъ отлученія. Когда св. Аѳанасій александрійскій увѣдомилъ св. Василія объ отлученіи имъ жестокаго и распутнаго военачальника, то Василій В. отвѣтилъ, что „и въ каппадокійской церкви всѣ признаютъ его (отлученнаго) достойнымъ омерзѣнія и не хотятъ имѣть съ нимъ общенія ни въ водѣ, ни въ огнѣ, ни въ кровѣ“ [56]). Но поступили ли такъ и въ томъ мѣстѣ (въ Ливіи), гдѣ находился самъ отлученный? *Гарнье*, комментируя это мѣсто изъ письма св. Василія, выражаетъ догадку, что въ Ливіи этого не было сдѣлано, т.-е. св. Аѳанасій александрійскій не провозгласилъ, какъ послѣдствіе отлученія, лишеніе

---

[54]) По Епифанію – Евіона, а не Керинѳа, какъ передаетъ Ириней. *Бароній* по поводу этого замѣчаетъ: „что бы не сказать, что Епифаній ошибается, пристойно будетъ предположить, что и тотъ и другой (Евіонъ и Керинѳъ) находились въ банѣ вмѣстѣ, и что между ними существовала великая пріязнь, обусловливавшаяся сходствомъ ихъ нечестія“ и проч. Бароній, такимъ образомъ, предполагаетъ, что Епифаній для своего разсказа имѣлъ источникъ независимый отъ Иринея. (Bingh. VII, 99).

[55]) Творенія Епифанія рус. пер. II, 252.

[56]) Творенія ч. VI. 161—2.

общенія съ отлученнымъ въ водѣ, огнѣ и проч.; но не провозгласилъ только потому, что *не могъ* этого сдѣлать, такъ какъ отлученнаго, какъ лицо оффиціальное, въ Ливіи никто не могъ бы избѣгать въ отношеніяхъ нерелигіозныхъ. „Но еслибы этотъ отлученный явился въ качествѣ частнаго лица въ Каппадокію, то заслуженно подпалъ бы подъ эти знаки безславія"; и въ параллель этому *Гарнье* указываетъ на другой случай, гдѣ такого неудобства налагать знаки безславія не было и они были дѣйствительно наложены: разумѣются выраженія Василія Великаго по извѣстному намъ случаю отлученія за похищеніе дѣвицы и по случаю отлученія еще одного „негоднаго человѣка". Въ самомъ дѣлѣ, отлучая, какъ мы знаемъ, не только похитителя, но и все селеніе, Василій Великій прибавляетъ: „отлучи отъ общенія въ молитвахъ, чтобы всѣ научились похитителя, *какъ змѣю* или другого какого звѣря, почитая общимъ врагомъ, *гнать отъ себя*" и т. д. Въ другомъ мѣстѣ: „чтобы не *оскверниться вамъ общеніемъ во грѣхахъ*... пусть будетъ отлученъ и *отъ всякаго иного* общенія со святыми". „Можетъ быть и очувствуется онъ, когда всѣ будутъ его обѣгать". И еще: „пусть будетъ объявлено, что не должно принимать его ни въ какое общеніе по дѣламъ житейскимъ" [57]). Сужденія Василія Великаго, конечно, противоположны сужденіямъ апостольскихъ Постановленій и должны представляться въ высшей степени благопріятными для теоріи гражданскихъ послѣдствій отлученія въ смыслѣ средневѣковомъ. На греческомъ востокѣ въ слѣдующемъ вѣкѣ встрѣчаемъ еще тоже самое, и у того же Синезія. Именно — Синезій обязываетъ „не здороваться съ отлученнымъ". Если бы кто презрѣлъ это отлученіе, тому Синезій угрожаетъ, что онъ презрителю „не подастъ руки, не будетъ ѣсть съ нимъ за одной трапезой, будетъ ли таковой левитъ, пресвитеръ или епископъ". Такого же отношенія къ отлученному, повидимому, держался и Кириллъ александрійскій. По крайней мѣрѣ въ письмѣ къ Несторію онъ выражался, что „плотское расположеніе", т.-е. естественное расположеніе къ человѣку, должно быть соразмѣряемо съ высшими интере-

---

[57]) Basilii opp. ed. Garnier t. III p. 228. 619. Ср. рус. пер. ч. VII, стр. 268, 285—6.

сами и потому, по его мнѣнію, добрыя отношенія *къ человѣку* не должны останавливать преслѣдованія въ человѣкѣ *еретика* [38]). Соборъ Константинопольскій, отчуждая отъ церкви Евтихія, прибавляетъ: „пусть всѣ, которые послѣ этого будутъ *разговаривать* или сходиться съ нимъ, знаютъ, что и сами они повинны будутъ эпитиміи, какъ неуклоняющіеся бесѣды съ нимъ". Это, конечно, теоретическія положенія, но ихъ дополняютъ и разсказы о дѣйствительныхъ случаяхъ. Напримѣръ: мылся въ банѣ одинъ еретическій епископъ, извѣстный Евномій. Видя, что другіе изъ прибывшихъ въ баню не идутъ въ одну съ нимъ ванну и потому думая, что не идутъ оттого, что не хотятъ стѣснять его по уваженію къ его епископскому сану,—Евномій, человѣкъ, повидимому, кроткій, чтобы самому не стѣснять другихъ—поскорѣе ушелъ изъ бани. Но дѣло было не въ этомъ. Лишь только онъ ушелъ, оставшіеся въ банѣ православные поспѣшили выпустить воду, какъ оскверненную еретическимъ прикосновеніемъ, вымыли ванну и согрѣли себѣ новой воды. — Это, очевидно, далеко отличалось отъ словъ Иринея, который изъ примѣра апостола относительно мытья въ банѣ не вывелъ, какъ мы знаемъ, никакой теоріи осквернения водой. У церковныхъ историковъ существуютъ и другіе разсказы, показывающіе, что, по крайней мѣрѣ, въ средѣ простаго народа въ эпоху, когда высказывались приведенныя сужденія, обращалась не только идея необходимости общежительнаго разъединенія со внѣшними церкви, — идея, въ основѣ которой лежала все-таки та мысль, что не что-либо физическое въ отлученныхъ дѣлаетъ ихъ недостойными общенія вѣрныхъ, но чисто нравственныя ихъ свойства; но и эта идея возможности, такъ сказать, вещнаго и посредственнаго осквернения при общеніи съ отлученными, т.-е. что даже неодушевленные предметы (вода—выше, другіе предметы— см. у Созомена) отъ употребленія ихъ внѣшними дѣлаются запрещенными для употребленія ихъ вѣрными. А это во всякомъ случаѣ указываетъ на то, что идея необщенія, хотя быть можетъ не въ столь крайней формѣ, существовала: не могъ же и про-

---

[38]) Дѣянія всел. соборовъ. I, 388—9.

стой народъ самъ создать безъ всякой основы такія понятія объ отношеніи ко внѣшнимъ.

Но въ особенности важною для исторіи ученія объ отношеніи къ отлученнымъ представляется, собственно для запада, полемика Августина по вопросу о терпимости въ церкви членовъ несовершенныхъ — „плевелъ", примѣнительно къ выраженію Св. Писанія.

Какъ извѣстно, донатисты думали, что „плевелъ", т. е. видимо согрѣшившихъ, терпѣть въ церкви не должно; иначе церковь теряетъ свойственную ей святость. Августинъ доказывалъ, что, напротивъ, „плевелы предпочтительнѣе терпѣть до жатвы", т.-е. до наступленія всеобщаго суда Божія, и что отъ плевелъ удаляться должно, но не внѣшнимъ образомъ, а въ сердцѣ. Но и Августину представлялся вопросъ: а если кто-нибудь скажетъ такъ: (если должно удаляться только въ сердцѣ, то) „какимъ же образомъ мы тогда можемъ исполнить повелѣнія апостола, запрещающаго съ таковымъ вкушать даже пищу?" Изъ словъ Августина видно, что слова апостола въ 1 посл. Коринѳ. V, 10—11, сторонники строгихъ отношеній къ плевеламъ толковали такимъ образомъ: въ ст. 10 апостолъ не запрещаетъ общенія съ „блудниками міра сего" (съ язычниками), желая, конечно, чтобы христіане отвращались таковыхъ въ сердцѣ, т.-е. въ чувствѣ, въ расположеніи; но въ ст. 11 апостолъ ясно даетъ разумѣть, что — „со всякимъ злымъ христіаниномъ" (что и есть плевелы) мы не должны имѣть и такого общенія, какое въ жизни имѣемъ со внѣшними (pagani). Что же касается до отдѣленія въ сердцѣ, которое, повидимому, иные вмѣстѣ съ Августиномъ считали достаточной степенью необщенія съ плевелами, то такое отдѣленіе, говорили противники Августина, — „мы должны наблюдать по отношенію и ко всякому порочному человѣку, будетъ ли то изверженный изъ церкви, іудей или язычникъ [59]). Ясно, такимъ образомъ, что противники Августина не довольствовались теоріей необщенія въ сердцѣ и обосновывали это недовольство на заповѣди апостольской. — Что же, однако, отвѣчалъ на это Августинъ? Августинъ не оспаривалъ принципіально самого возраженія, т.-е. не утверждалъ, напри-

[59]) Opp. edit. Paris 1837, t. IX, p. 131.

мѣръ, что заповѣдь апостола неправильно понимается, но доказывалъ, что церковь должна иногда поступаться и строгостью утвердившихся правилъ ради интересовъ церковнаго мира. Поэтому достаточно и удаленія отъ плевелъ въ однихъ только дѣлахъ ихъ (in sola cum eis voluntatis et cordis separatione), если есть опасность схизмы отъ поступленія по правиламъ. Когда же таковой опасности нѣтъ, тогда— „пусть бодрствуетъ строгость дисциплины, въ которой (дисциплинѣ) настолько же важно исправленіе нечестія, насколько пріятно сохраненіе любви; тогда (когда нѣтъ этой опасности), строгость служитъ болѣе въ пользу исправляющему, нежели преступному противнику; тогда спасительно и удержаться отъ общенія съ нимъ, не вкушать съ нимъ и пищи, но не по побужденію вражды, а по побужденію любви братской". „И сколь много добрыхъ христіанъ — говоритъ Августинъ — которые не усумнятся поступить такъ съ тѣми, соприкосновеніе съ коими по причинѣ ихъ неисправимости, повредитъ людямъ, о коихъ они (такіе добрые христіане) имѣютъ особенное попеченіе!"—Но по Августину и этой готовностью многихъ добрыхъ христіанъ, увлекаться не нужно для того, чтобы слѣдовать принципу строгости, а не терпимости: ибо— говоритъ Августинъ— „сколь легко низвести (виновнаго) со степени клира, исключить изъ числа тѣхъ, коихъ питаетъ церковь, или даже и изъ самаго общества мірянъ и приказать, чтобы и всѣ прочіе не вкушали съ нимъ даже пищи", легко когда виновный— одинъ: „па столько же не легко исключить и отдѣлить отъ сообщества съ добрыми—тогда, когда виновныхъ въ какомъ-либо дѣяніи—множество" [60]).

Важность этихъ разсужденій Августина заключается въ томъ, что изъ нихъ видно: а) у противниковъ Августина мысль объ изверженіи изъ церкви плевелъ соединялась съ мыслью о непозволительности съ ними внѣшняго общенія, даже (etiam) до необщенія въ пищѣ. Такое пониманіе необщенія, какъ изъ предшествующаго видно, было даже аргументомъ за невозможность терпимости въ церкви плевелъ: плевелы, представлялось, уже потому должны быть *внѣ* церкви, что, будь они *внутри* церкви, къ нимъ нельзя

[60]) Ibid. p. 135 и др.

было бы соблюсти должныхъ отношеній. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, уклониться отъ внѣшняго сообщества съ тѣми, съ кѣмъ продолжаетъ связывать сообщество установленій церковныхъ? Едва ли, опять замѣтимъ, противники Августина сами создали ad hoc такой образъ пониманія необщенія, потому что—б) *тѣхъ же мнѣній былъ и самъ Августинъ:* принципъ справедливъ, по его взгляду, но только приложеніе его должно подчиняться соображеніямъ возможности или невозможности его выполненія и уступать предъ возможностію большаго вреда для церкви отъ строгости соблюденія правила, нежели какой можетъ произойти отъ его нарушенія.

Если всѣмъ приведеннымъ мнѣніямъ давать значеніе свидѣтельствъ воззрѣнія церкви, то должно будетъ признать, что принципъ необщенія съ отлученными во внѣшней жизни — существовалъ въ христіанской церкви, и слѣдовательно—мѣропріятія церковной дисциплины простирались и на отношенія внѣ-церковныя. — Итакъ, что же должно заключить объ общемъ духѣ воззрѣній церкви на этотъ предметъ? Мы думаемъ, что возводить необщеніе во внѣшней жизни въ общій законъ церкви по отношенію къ отлученнымъ — невозможно даже и въ виду всего вышеизложеннаго, — ибо существуетъ много иныхъ фактовъ, которые представляли бы собой ничѣмъ необъяснимое противорѣчіе церкви самой себѣ, если бы эти иные факты не освѣщали нѣсколько иначе, чѣмъ съ перваго раза представляется, и тѣ факты, которые указываются сторонниками теоріи противоположной.

Нечего и говорить, что древнѣйшее изъ свидѣтельствъ, Тертулліана является только тогда важнымъ свидѣтельствомъ, когда слововыраженіе употребляемаго текста, хотя бы и однимъ словомъ (cum), бываетъ дополняемо. При такомъ способѣ обращенія съ памятниками, какъ извѣстно, можно мнимо уяснить многое и болѣе важное. Поэтому то, можетъ быть, не всѣ пользуются этимъ свидѣтельствомъ. Пусть и папа Стефанъ поступилъ такъ, какъ разсказываетъ о немъ Фирмиліанъ [61]). Но не ослабляется ли это, уже

---

[61]) Епископъ Кесаріи каппадокійской, слѣдов., Василій Великій былъ однимъ изъ его преемниковъ.

достовѣрное, свидѣтельство о дѣйствительномъ фактѣ той жестокой ироніей, почти сарказмомъ, съ которымъ относился къ поведенію Стефана самъ Фирмиліанъ? Вотъ текстъ письма Фирмиліана въ томъ мѣстѣ, гдѣ заключается извѣстіе о папѣ Стефанѣ: „какъ прилежно исполнилъ Стефанъ спасительныя повелѣнія апостола (имѣется въ виду Еф. IV, 1—6), поставляя на первомъ мѣстѣ смиренномудріе и кротость! Ибо что смиреннѣе и кротче того, что со столькими епископами со всей вселенной сталъ разногласить, особымъ родомъ раздора нарушая миръ съ каждымъ, то съ восточными, то съ вами—полуденными, *легатовъ которыхъ онъ принялъ такъ терпимо и кротко*, что не допустилъ ихъ даже и на лицо, а при этомъ—памятуя еще о снисхожденіи (dilectionis) и любви!—повелѣлъ всему братству, *чтобы не принимали ихъ въ домъ*“ и проч.; „и значитъ ли это, что онъ—сохранилъ *единеніе духа въ союзѣ міра*, когда отдѣлился отъ единенія любви и братьямъ сдѣлалъ себя во всемъ чуждымъ, и когда, вопреки таинству и вѣрѣ, разногласію противопоставилъ ярость?“ [62]). *Дюпенъ* по поводу этихъ словъ замѣчаетъ: „видишь, что Фирмиліанъ лишеніе крова и гостепріимства не считалъ въ собственномъ смыслѣ послѣдствіемъ отлученія“ [63]).—Если, далѣе, Иринеи и Епифаній въ своихъ разсказахъ имѣютъ въ виду одинъ и тотъ же фактъ, и если допустить, что Епифаній готовъ былъ сдѣлать такой же выводъ изъ дѣйствій ап. Іоанна и муч. Поликарпа, какой подходилъ бы къ указанному выше случаю съ Евноміемъ, и если этотъ выводъ принять въ качествѣ каноническаго мнѣнія, то это будетъ значить, что мы въ собственномъ смыслѣ выбираемъ мнѣнія: ибо тогда почему же должно будетъ слѣдовать (или правильнѣе—угадывать) мысли Епифанія, а не Иринея—лица не менѣе почтеннаго въ церковномъ преданіи? А мы между тѣмъ видѣли, что Иринеи *никакого иного урока* здѣсь въ дѣйствіяхъ ап. Іоанна,

[62]) Migne, ser. lat. III. p. 1174—5. „Подобную же иронію употребляетъ Лактанцій, когда говоритъ о жестокости Максиміана относительно тѣхъ обманщиковъ, которыхъ онъ приказалъ собрать всѣхъ вмѣстѣ, вывезти на корабляхъ въ море и тамъ—утопить. Лактанцій говоритъ: „Максиміанъ былъ столь сострадателенъ, что заботился, чтобы никто въ его царствованіе не былъ несчастенъ“. Примѣчаніе *Валезія*, ibid.

[63]) De antiqua eccles. discipl. p. 294.

кромѣ „осторожности“, не видѣлъ. А отъ такой осторожности, и при томъ самимъ Иринсемъ признаваемой какъ крайняя ея степень („даже въ словѣ“), до отношенія какъ къ звѣрю—очень еще далеко.—Но теорія отношеній къ отлученному, какъ къ звѣрю, или по крайней мѣрѣ, какъ къ зараженному ядомъ эхидны, повидимому, неоспоримо выражается уже у Василія Великаго; и потому его словами обыкновенно съ такой охотой пользуются всѣ желающіе такого отношенія. И отношеніе Василія Великаго къ этому вопросу тѣмъ важно, что, выраженное въ его письмахъ, извѣстное намъ сужденіе, повидимому, согласуется и съ другими его сужденіями: такъ, въ извѣстныхъ „нравственныхъ правилахъ“ онъ учитъ, что „должно удаляться тѣхъ, которые не пріемлютъ Евангельской проповѣди и не пользоваться ихъ благодѣніями даже въ необходимыхъ потребностяхъ тѣла [64]);—что какъ мотивъ отлученія „отъ всякаго иного общенія“ (кромѣ молитвъ, что, повидимому, равносильно выраженію слѣдующаго письма: „общеніе по дѣламъ житейскимъ“)—Василій Великій поставляетъ: „чтобы не оскверниться вамъ общеніемъ въ грѣхахъ“, т. е.—какъ мы замѣчали—мысль явно противоположная мысли, выраженной въ Постановленіяхъ апостольскихъ, о томъ, что общеніе въ жизни не означаетъ еще непремѣнно и общенія во грѣхахъ. Но, спрашивается, есть ли въ выраженіяхъ Василія Великаго достаточныя данныя, чтобы утверждать, что—полное разобщеніе съ отлученными въ дѣлахъ житейскихъ, по мысли Василія Великаго, *только потому* должно слѣдовать, что состоялось самое отлученіе, и можно ли думать, что еслибы отлученія не было, то Василій Великій не посовѣтывалъ бы и этого разобщенія? Намъ думается, что причиной необходимости внѣшняго разобщенія для Василія Великаго послужилъ не одинъ фактъ отлученія: здѣсь было только совпаденіе двухъ обстоятельствъ, изъ коихъ и одно безъ другого могло бы вызвать такой же совѣтъ со стороны Василія Великаго. Въ самомъ дѣлѣ—наглый извергъ носилъ имя христіанина. Это имѣло весьма важное значеніе и тѣмъ болѣе, что при вступленіи въ церковь требовалось, какъ мы знаемъ, оставленіе всѣхъ профессій, въ которыхъ чело-

[64]) Творенія. III, 474.

вѣкъ могъ быть въ двусмысленномъ положеніи предъ требованіями любви христіанской; дисциплина же христіанская тогда не оставалась только въ буквѣ кононовъ и, что еще важнѣе, христіане сохраняли, такъ сказать, корпоративный духъ, заставляющій каждаго все нехорошее въ каждомъ отдѣльномъ сочленѣ—какъ бы переносить на себя въ качествѣ пассивнаго соучастника въ дѣлахъ другаго [65]). Неудивительно поэтому, что съ такимъ отлученнымъ никто не хотѣлъ имѣть общенія ни въ водѣ, ни въ огнѣ и проч. Это было просто выраженіемъ глубоко возмущеннаго христіанскаго чувства, которое не могло мириться съ возможностію сисгематическихъ злодѣяній для человѣка, носившаго имя христіанина. Такого отлученнаго можно было удаляться не какъ человѣка, на котораго пала церковная кара, а какъ человѣка, внушавшаго отвращеніе своими поступками, помимо преслѣдованія со стороны церковной власти. Въ числѣ причинъ отлученія, какъ мы знаемъ, могли быть какъ спеціально церковныя (теоретическое отверженіе основъ христіанства, нарушеніе спеціальныхъ постановленій церкви), такъ и общія преступленія (убійство, насиліе, притѣсненіе). Въ послѣднемъ случаѣ въ христіанскомъ обществѣ отвращеніе къ преступленію могло замѣчаться ранѣе, чѣмъ наступила даже кара церковнаго закона. Ужели же церковной власти нужно было запрещать обнаруженіе въ средѣ ея членовъ чувства отвращенія ко злу, сколь бы ни было обязательно снисхожденіе къ впадшему въ грѣхъ?... Этимъ, далѣе, намъ представляется вѣроятнымъ, должно объяснить и тѣ жесткія выраженія, которыя Василій Великій употребилъ объ отлученномъ, когда велѣлъ гнать его, какъ „змѣю или звѣря“: звѣремъ таковой въ глазахъ Василія Великаго сталъ не послѣ отлученія, а еще до отлученія, потому что „на-

---

[65]) Нѣсколько ранѣе, какъ извѣстно, изгнаніе людей порочныхъ и преступныхъ изъ среды христіанскаго общества служило даже однимъ изъ аргументовъ политическихъ апологій за христіанство. Если апологеты въ томъ фактѣ, что христіане не терпятъ въ средѣ своей убійцъ, воровъ, прелюбодѣевъ,—видѣли право на терпимость къ христіанству, то не удивительно, что и теперь, когда церковь была свободна во всемъ, тѣ же понятія имѣли свою силу и выражались въ необщеніи съ подобными людьми,—дабы все еще существовавшіе враги внѣшніе не могли покивать глазами на составъ и внутреннія распорядки христіанскаго общества.

рушалъ законы общежитія". Да и не тогда ли нравственность христіанскаго общества стала менѣе строга, когда въ такихъ дѣяніяхъ, за какія отлучалъ Василій Великій, перестали видѣть звѣронравіе и стали ограничиваться тѣмъ, что предоставляли отлученному раскаяться, безъ всякаго активнаго отношенія къ нему христіанской общины, которое видно изъ писаній Василія Великаго? [66]) — Такимъ образомъ, во первыхъ, то, что христіанское общество къ инымъ отлученнымъ равнодушно и не могло быть по самому существу вины ихъ отлученія, и было бы даже жаль, еслибы случалось иначе, такъ какъ извѣстно, что безразличіе въ обществѣ къ людямъ зла и порока служитъ опаснымъ признакомъ въ нравственномъ состояніи общества; а, во вторыхъ, то, что въ случаяхъ отлученія, извѣстныхъ намъ изъ практики Василія Великаго, разобщеніе во внѣшней жизни видимо слѣдуетъ не по свойству отлученія, а по свойству дѣянія, послужившаго виной отлученія,—возлагаетъ на изслѣдователя обязанность — не считать Василія Великаго за основателя или послѣдователя теоріи, по которой гражданскія или, правильнѣе, естественныя праволишенія слѣдуютъ за отлученіемъ ipso facto, какъ тѣнь за тѣломъ. И вообще, какъ нѣчто только случайное или условное, разобщеніе съ отлученнымъ, конечно, могло быть, но — какъ разобщеніе со злымъ, а не какъ съ отлученнымъ. Было, конечно, и желаніе — не подѣйствуетъ ли стыдъ и страхъ лишенія добраго имени (въ особенности, когда отлученный не упорствовалъ въ своемъ заблужденіи или въ своихъ противунравственныхъ дѣйствіяхъ, а былъ только падшимъ) [67]) въ качествѣ средства могущаго возвратить въ лоно церкви (ср. выраженіе Василія Великаго); но это побужденіе едва ли всегда имѣло силу. Василій Великій, напримѣръ, видимо не думаетъ, чтобы ливіецъ, отлученный Аѳанасіемъ, устрашился лишенія общенія въ огнѣ, водѣ и, наоборотъ, выражаетъ надежду въ другомъ случаѣ („можетъ быть и очувствуется"),

---

[66]) Отлученіе въ такомъ видѣ, по разсказамъ, существуетъ теперь у нѣкоторыхъ изъ сектаторовъ.

[67]) Срав. выше характерное изображеніе Гиббономъ нравственнаго положенія того, кто подвергался отлученію. И это изображеніе нельзя будетъ признать ложнымъ, припомнивъ хотя бы то, что отторгавшимся отъ церкви въ язычество приходилось снова *просить* доступа въ церковь.

когда отлучаетъ просто какого-то негоднаго человѣка. Можетъ быть эта-то надежда вмѣстѣ съ заботою объ „осторожности“, примѣръ которой Ириней усматривалъ въ поступкахъ ап. Іоанна и мученика Поликарпа, вызывала, особенно въ важныхъ случаяхъ, предостереженіе — „не разговаривать“ съ отлученными. Но это никакъ не обозначало общаго закона, подобно какъ таковымъ было — не молиться съ отлученнымъ; еще менѣе это мыслилось, какъ составная часть отлучительнаго акта (ибо если бы это было необходимой частію, то защитникамъ извѣстной теоріи не приходилось бы съ такимъ усиліемъ выводить мнимый законъ изъ такого ограниченнаго количества фактовъ: тогда это было бы видно въ любой отлучительной сентенціи), и еще менѣе—чтобы предостереженіе означало какъ бы непризнаніе въ отлученномъ человѣческихъ свойствъ. Такъ, повидимому, и обставленная всѣми аргументами мысль Августина о необщеніи („преслѣдованіе отлученнаго страхомъ и стыдомъ“) однако у него же получаетъ и ограниченіе: прерваніе отношеній представляется какъ „лишеніе братскаго общенія“ (separatio de fraterna segregatione); но это лишеніе, по Августину, „не отдѣляетъ однакоже отлученнаго *отъ братской любви*“. Было ли бы однакоже согласно съ братскою любовію, если бы слѣдствія отлученія поставлены были такъ, что — всѣ были бы нѣмы для отлученнаго, — когда всѣ бѣжали бы отъ него, когда для него христіанское населеніе было бы только пустыней? Наконецъ, должно сказать, что и характерный примѣръ Синезія мало уклоняется отъ дѣйствія силы высказанныхъ уже соображеній. Снисходительный ко многимъ другимъ, съ кѣмъ мы встрѣчаемся въ исторіи древней церкви, и изъ незаслуживающихъ такого снисхожденія, Гиббонъ однако же признаетъ, что отлученный Синезіемъ Андроникъ—былъ „чудовищемъ Ливіи“. Стало быть удивительнаго ничего не было бы, если бы онъ возбудилъ къ себѣ отвращеніе даже и безъ предупрежденія со стороны отлучавшаго о томъ, что онъ достоинъ всякаго отвращенія. Если какая сторона особенно заслуживаетъ здѣсь вниманія, то — случай нечастаго распространенія отлученія на лицо облеченное властію, что, какъ мы имѣли случай замѣтить, есть обстоятельство частію возвышающее свойства церковной дисциплины, частію — послужившее неудобнымъ

для гражданской жизни прецедентомъ на послѣдующее время.

Но если такъ, если послѣдствія отлученія не дѣлали сами по себѣ человѣка „дикой птицей или звѣремъ“, то почему же позднѣе апостольскихъ Постановленій мы встрѣчаемъ какъ бы недомолвку относительно столь важнаго предмета, т. е. относительно того, какъ должны вѣрующіе относиться къ отлученнымъ: понимать ли имъ, напримѣръ, запрещеніе разговаривать какъ только предохранительную мѣру, или—какъ карательную мѣру, составляющую необходимую часть отлученія?—Въ отвѣтъ на это должно сказать, что собственно для научнаго рѣшенія такого вопроса достаточно одной отрицательной посылки, каковой служитъ молчаніе каноновъ общаго характера (а не частныхъ сентенцій, вызванныхъ спеціальными случаями) о томъ, что въ число послѣдствій не входитъ разлученіе въ жилищѣ, пищѣ, разговорахъ и т. п. Мы видѣли, что всего точнѣе, изъ фактовъ общаго церковнаго законодательства, отношеніе къ отлученному опредѣляютъ правила апост. 10 -11 и антіох. 2-е. А здѣсь нѣтъ и намека на то, что для людей пребывающихъ въ единеніи съ церковью обязательно прерваніе внѣрелигіозныхъ отношеній съ отлученными. Даже Вальсамонъ, обыкновенно наклонный скорѣе увеличивать въ подобныхъ случаяхъ строгость правилъ, нежели смягчать, и тотъ прибавляетъ, что „разговаривать съ отлученными не воспрещается“. Видѣли мы также, что отлучительныя сентенціи Сардикійскаго собора, собора Гангрскаго [68]), всѣ трактуютъ не о частныхъ отношеніяхъ вѣрующихъ, а только объ отношеніяхъ церковныхъ. Но если этого умолчанія недостаточно, то и для распространенія смысла закона нужно, чтобы законъ въ распространенномъ смыслѣ по меньшей мѣрѣ не противорѣчилъ другимъ ясно выраженнымъ законамъ. Распространеніе же въ указанномъ смыслѣ ясно противорѣчитъ одному, правда не канону въ спеціальномъ смыслѣ слова, но закону христіанской жизни: вносить въ общества человѣческія не войну,

---

[68]) Такъ называемыя анаѳематизмы Гангрскаго собора мы относимъ къ сентенціямъ частнаго характера потому, что они вызваны собственно частнымъ случаемъ—заблужденіемъ евстаѳіанъ.

но миръ. Но это былъ уже извѣстный христіанскому обществу принципъ; онъ всюду подразумѣвался, и—вотъ одна изъ причинъ, какъ можно полагать, этой кажущейся недомолвки по предмету насъ занимающему въ канонахъ.— Можно, конечно, спорить (и это было такъ!) и о томъ, что̀ служитъ выраженіемъ любви къ ближнему и что̀ составляетъ въ дѣйствительности только небреженіе и о себѣ и о ближнемъ,—но на это мы уже имѣемъ ясный отвѣтъ въ ученіи объ отношеніи къ такъ назыв. внѣшнимъ, каковыми, какъ мы знаемъ, мыслились отлученные,—мыслились какъ люди болѣе недостойные пребыванія въ церкви, какъ люди внѣ ея ограды и т. п. Мы не будемъ касаться здѣсь этого (ученія) въ его подробностяхъ. Однако и при самомъ легкомъ соприкосновеніи съ вопросомъ объ отношеніи ко внѣшнимъ нельзя не придти къ мысли, что мѣрою отношеній ко внѣшнимъ вообще служило тоже самое, что апостольскія Постановленія полагали въ мѣру отношеній спеціально къ отлученнымъ [69]). Златоустъ, напримѣръ, какъ общій принципъ отношеній ко внѣшнимъ въ дѣлахъ нерелигіозныхъ считаетъ: *свобода отношеній*, только бы отношенія не вредили религіи,— что̀—нельзя не согласиться— дастъ совершенно иное освѣщеніе всѣмъ фактамъ и правиламъ, которые обыкновенно приводятся для основанія сужденій о послѣдствіяхъ отлученія. Мы уже знаемъ, что въ одномъ мѣстѣ Златоустъ, на основаніи словъ апостола въ 1-мъ послан. Коринѳ. V, 9—11, считаетъ возможнымъ не прерывать сношеній не только съ внѣшними вообще, но даже и съ порочными изъ внѣшнихъ,—вполнѣ раздѣляя мысль апостола, что при иныхъ началахъ общественной жизни христіанамъ пришлось бы искать иной вселенной. Если посмотрѣть другія мѣста твореній Златоуста, то должное поведеніе въ отношеніи къ людямъ чуждымъ церкви имъ представляется въ томъ же видѣ, какъ и въ Постанов. апостольскихъ. Златоустъ объ отношеніи, хотя бы къ ано-

---

[69]) Признакомъ этой одинаковости мѣры вообще служитъ даже то обстоятельство, что когда людей заслуживавшихъ отлученіе и на самомъ дѣлѣ отлучаемыхъ стало оказываться много, то было установлено, что въ случаѣ желанія таковыхъ снова вступить въ церковь они проходили тѣ же самыя испытательныя степени, какъ и только что ищущіе вступленія въ церковь.

меямъ, говоритъ: „кто не будетъ оплакивать ихъ безсмысленность и крайнее безуміе?“ Тѣмъ не менѣе однакоже— „не будемъ сердиться на нихъ и обращаться къ нимъ съ гнѣвомъ, но кротко будемъ бесѣдовать съ ними, ибо нѣтъ ничего сильнѣе кротости и скромности!“ О томъ, чтобы *бѣгать* таковыхъ—не можетъ быть слѣдоват. и рѣчи. Златоустъ ведетъ рѣчь даже о *дружбѣ* съ подобными людьми и говоритъ слѣдующее: „если дружба съ ними вредитъ и влечетъ къ участію въ нечестіи, то, хотя бы то были родители, удались отъ нихъ; хотя бы то былъ правый глазъ—исторгни его (Мѳ. V, 29)“, т. е. по объясненію этихъ словъ Златоустомъ, „хотя бы кто для тебя былъ такъ любезенъ, какъ правый глазъ,—вырви его и расторгни свою дружбу съ нимъ“ [70]). Вообще, „если дружба причиняетъ вредъ, то будемъ избѣгать ихъ (аномеевъ) и удаляться; а если друзья нисколько не вредятъ въ отношеніи къ благочестію—то будемъ сами привязывать и привлекать ихъ къ себѣ“ [71]). Правда, Златоустъ не совѣтовалъ и совсѣмъ безразлично сноситься съ людьми внѣшними для церкви. Но единственной мѣрою для ограниченія безразличнаго отношенія ко внѣшнимъ служитъ степень возможнаго вреда для людей слабыхъ въ вѣдѣніи [72]) и эта степень должна опредѣлять мѣру осторожности въ сношеніяхъ. Отношенія къ тѣмъ же аномеямъ Златоустъ, напримѣръ, разграничиваетъ такъ: „тѣмъ, которые болѣе сильны, непреклонны и не могутъ получить никакого вреда отъ сообщенія съ больными (по Златоусту, заблуждающіеся аномеи—больные), тѣмъ, я говорю, не должно отступать отъ нихъ; а кто болѣе слабъ—тотъ пусть избѣгаетъ ихъ сообщества, пусть удаляется разговоровъ съ ними, чтобы дружественное отношеніе не послужило поводомъ къ нечестію“. „Такъ поступалъ и Павелъ: самъ обращался съ

---

[70]) Исторженіе соблазняющаго праваго глаза Златоустъ изъясняетъ такъ: „Господь (здѣсь) говоритъ не о тѣлѣ, ибо какъ это можетъ быть? Если бы онъ говорилъ о природѣ тѣла, то вина (соблазна со стороны тѣла) падала бы на Создателя природы“. Притомъ „надобно было исторгнуть не одинъ глазъ: ибо если останется лѣвый, то онъ также будетъ соблазнять владѣющаго имъ“.

[71]) Слова на раз. случ. т. I, 369 и дал.

[72]) Ibid. стр 391—2.

больными, а учениковъ и болѣе слабыхъ отклонялъ“ (1 Кор. 9, 20—21, 15. 33). Или: „если врачъ приходитъ къ больному, то часто приноситъ пользу и ему, и самому себѣ, а слабѣйшій, обращаясь съ больными, вредитъ и самому себѣ, и больному: больному онъ не можетъ доставить никакой пользы, а самъ себѣ онъ вредитъ—заражаясь болѣзнію. Чему подвергаются взирающіе на больныхъ глазами, навлекая на себя нѣсколько ихъ болѣзни,—то же испытываютъ и обращающіеся съ богохульниками, если сами они слабы, навлекая на себя великую часть нечестія. И такъ, *чтобы намъ не причинить себѣ вреда*—будемъ избѣгать общенія съ ними, моля Бога избавить ихъ отъ заблужденія“... Конечно, легко усмотрѣть возможность вреда даже въ одномъ физическомъ соприкосновеніи со внѣшнимъ и слова Златоуста обратить какъ разъ въ пользу противоположной мысли. Но кажется никакъ уже нельзя обратить ихъ въ пользу той мысли, что невѣрный церкви для вѣрнаго ей долженъ быть тоже, что звѣрь, по отношенію къ которому необязательны законы собственно человѣческаго общежитія, самая возможность котораго мыслима при наблюденіи иныхъ отношеній, чѣмъ какія Богъ дозволилъ къ звѣрямъ, поставивъ однакоже въ нравственно-доброе дѣло и милованіе скотовъ... Въ древней церкви высказывалось и опасеніе того, чтобы на христіанское общество не пало подозрѣніе именно въ отрицаніи общечеловѣческихъ законовъ общежитія не только въ примѣненіи къ извергнутымъ изъ церкви, но и вообще къ иновѣрующимъ. И это должно быть совершенно понятно: для противниковъ церкви противное этому было бы важнымъ доказательствомъ противообщественныхъ стремленій, скрывающихся внутри церкви. Тамъ, гдѣ дѣло шло о лучшей сторонѣ законовъ общежитія, именно—состраданіи, милосердіи,—тамъ не разбирали, кому оказать состраданіе, помощь и т. п.—вѣрному, или отлученному, или даже совсѣмъ язычнику. Извѣстно, напримѣръ, что въ IV в. императоръ Юліанъ къ досадѣ своей долженъ былъ сознаться, что христіане во время голода помогали хлѣбомъ и язычникамъ [73]). Въ V вѣкѣ, когда

[73]) Созоменъ Истор. 350. И „Юліанъ, замѣчаетъ Гиббонъ, повидимому былъ оскорбленъ тѣмъ, что милосердіе христіанъ помогало не только ихъ собственнымъ, но и языческимъ бѣднякамъ“. Т. II. 66.

одному изъ преемниковъ Златоуста по константинопольской каѳедрѣ—Аттику кто-то доставилъ нѣсколько денегъ для раздачи неимущимъ во время голода, то, отдавая деньги довѣренному пресвитеру для соотвѣтствующаго употребленія, епископъ этотъ предупреждалъ пресвитера: „когда будешь давать, не обращай вниманіе на вѣроисповѣданіе, но имѣй въ виду только одно—напитать алчущихъ, не разбирая, по нашему ли они мыслятъ“ [74]). — Гиббонъ высказываетъ предположеніе, что милосердіе христіанъ „весьма существенно содѣйствовало распространенію христіанства“. „Перспектива немедленной матеріальной помощи и покровительства въ будущемъ—говоритъ Гиббонъ—привлекала въ гостепріимное лоно церкви многихъ изъ тѣхъ несчастныхъ существъ, которыя вслѣдствіе общаго къ нимъ равнодушія сдѣлались бы жертвами нужды, болѣзни и старости“. Но, вѣдь, и церковь принимала свои мѣры къ предупрежденію того, чтобы въ ея лоно не вступали люди имѣя въ виду не вѣру, а единственно ея гостепріимство, т. е. братскія, истинно-человѣческія отношенія къ прозелитамъ и единовѣрцамъ [75]).

---

[74]) Сократъ. Истор. русск. перев. стр. 545.

[75]) Ср. тѣ вопросные пункты, которые были задаваемы христіанскимъ прозелитамъ когда они заявляли о своемъ желаніи принять крещеніе—наше изслѣдованіе о свободѣ совѣсти, Москва 1883, стр. 79.