РУКОВОДСТВО

ПО

ИСТОРІИ и ОБЛИЧЕНІЮ

СТАРООБРЯДЧЕСКАГО РАСКОЛА

СЪ ПРИСОВОКУПЛЕНІЕМЪ СВѢДѢНІЙ

О СЕКТАХЪ РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКИХЪ и МИСТИЧЕСКИХЪ

ЧАСТЬ II.

ОБЛИЧЕНІЕ РАСКОЛА.

СОСТАВИЛЪ

Н. И. Ивановскій.

ИЗДАНІЕ ВОСЬМОЕ.

КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1909.

РУКОВОДСТВО

ПО

ИСТОРІИ и ОБЛИЧЕНІЮ

СТАРООБРЯДЧЕСКАГО РАСКОЛА

СЪ ПРИСОВОКУПЛЕНІЕМЪ СВѢДѢНІЙ

О СЕКТАХЪ РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКИХЪ и МИСТИЧЕСКИХЪ.

ЧАСТЬ II.

ОБЛИЧЕНІЕ РАСКОЛА.

СОСТАВИЛЪ

Н. И. Ивановскій.

ИЗДАНІЕ ВОСЬМОЕ.

КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1909.

IV

Отъ Казанскаго комитета духовной цензуры при Казанской духовной академии печатать дозволяется. Членъ комитета ординарный профессоръ Михаилъ Богословскій.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
229
63

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ОБЛИЧЕНІЕ РАСКОЛА.

ВВЕДЕНІЕ.

Источники для разсужденій съ раскольниками о вѣрѣ.

Для уясненія вопросовъ вѣры съ иномыслящими необходимо прежде всего установить общіе источники; при различіи же этихъ источниковъ нужно рѣшить вопросъ: могутъ ли принимаемые одною стороною источники и не принимаемые другою считаться обязательными источниками вѣроученія.

Раскольники—старообрядцы признаютъ въ общемъ тѣже источники вѣроученія, какіе признаетъ и православная церковь, именно:

Священное писаніе ветхаго и новаго завѣта. Раскольники не отвергаютъ и отвергать не могутъ значенія этого источника вѣроученія, такъ какъ они считаютъ себя послѣдователями древней православной церкви. Но на дѣлѣ они не любятъ онымъ пользоваться и весьма рѣдко прибѣгаютъ къ доказательствамъ изъ св. евангелія или посланій апостольскихъ. Между тѣмъ въ евангеліи заключается слово самого Бога, которое Христосъ заповѣдалъ проповѣдывать всѣмъ людямъ (Марк 16, 15). Это слово будетъ и судить насъ въ послѣдній день (Іоан. 12, 47—48). Христово евангеліе дано не на время; оно вѣчно (Апокал. толк. зач. 40-е, Благов. Лук. зач. 107). Посему невѣдѣніе Писанія, по ученію св. Златоуста, есть причина всякаго зла (Бес. на 14 посл. колос. 9 нравоуч.). Тѣ, которые не евангельскою дверію входятъ, суть тати и разбойницы (Кирк. л. 363. Толков. Еванг. 2. л. 165. Учит. Еванг. зач. 26 отъ Іоанна).

Въ тѣхъ случаяхъ, когда свящ. Писаніе прямо противорѣчитъ раскольническому ученію, защитники раскола любятъ говорить, подобно послѣдователямъ сектъ раціоналистическихъ.—что Писаніе нельзя понимать по буквѣ: буква убиваетъ, духъ животворитъ; о духовномъ надобно и разсуждать духовно. Но такое заявленіе—крайнее и одностороннее. Въ Соборникѣ [1]), напечатанномъ при п. Іосифѣ, помѣщено толкованіе слова св. Григорія Богослова на св. Пасху. Въ немъ говорится, что средина есть добродѣтель, безмѣріе же. или оскуденіе есть злоба. Посему, кто Писаніе толкуетъ буквально, тотъ уподобляется іудеямъ, а кто все Писаніе объясняетъ иносказательно, тотъ уподобляется человѣку, находящемуся во снѣ (л. 373). Въ правилѣ 19-мъ шестого вселенскаго собора говорится, что божественныя Писанія нужно толковать не по своему разумѣнію (не отъ себя), а какъ св. отцы истолковали.

Это замѣчаніе указываетъ на второй источникъ вѣроученія,—Священное преданіе.

2) *Священное преданіе.* Въ составъ священнаго церковнаго преданія,—которое старообрядцы также именуютъ писаніемъ въ общемъ смыслѣ,—входятъ правила св. апостолъ, вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, согласное между собою ученіе отцовъ и учителей церкви. Все это признается обязательнымъ и православною церковію и старообрядцами. Но послѣдніе расширяютъ объемъ церковнаго преданія, внося въ составъ онаго такія книги, которыя православною церковію не признаются вполнѣ содержащими обязательное для всѣхъ церковное ученіе. Таковы: книга Стоглавъ, Катихизисъ большой, Книга Кириллова, Книга о вѣрѣ и Катихизисъ малый.

Книга Стоглавъ.

Братск. Слово 1875 г. кн. I. О Ѳеодоритовомъ словѣ, свящ. Виноградова Москва. 1866 г. Свидѣтельство о трегубомъ аллилуіа. Москва. 1884 г. „Объ аллилуіа“. Вразумленіе старообрядцамъ. Прот Е Малова. Казань. 1891 г.

Книга „Стоглавъ“ содержитъ въ себѣ постановленія

---

[1]) Соборникъ есть сборникъ поученій разныхъ отцевъ и учителей церкви, расположенныхъ въ порядкѣ Тріоди, т. е. начиная съ поученія въ недѣлю мытаря и фарисея. Напечатанъ въ 1646 году.

Стоглаваго собора 1551 г. (напечатанъ при Православномъ Собесѣдникѣ и особой книгой 1857 г., Кожанчиковымъ въ Петербургѣ 1863 г. Оба изданія нѣсколько несходны. Послѣднее изданіе при Братскомъ словѣ и отд. книгой). Соборъ 1667 г. отмѣнилъ постановленія Стоглаваго собора относительно двуперстнаго сложенія и сугубой аллилуіи, замѣтивъ, что они писаны по простотѣ и невѣдѣнію. Съ формальной стороны, какъ соборъ большій Стоглаваго, онъ имѣлъ право сдѣлать подобныя отмѣненія. Но раскольники не признаютъ соборъ 1667 г. за соборъ православный. Посему необходимо разсмотрѣть по существу вопросъ о томъ, справедливо ли соборъ 1667 года отмѣнилъ означенныя постановленія Стоглава. Отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить разборъ тѣхъ *основаній*, на которыхъ Стоглавый соборъ утвердилъ свои опредѣленія о двуперстіи и сугубой аллилуіи.

Въ пользу двуперстія [1]) Стоглавый соборъ (гл. 32) привелъ три основанія. Первое—*примѣръ Христа*. „Аще кто не креститъ двѣма персты, якоже и Христосъ, или не воображаетъ на себѣ крестнаго знаменія, да будетъ проклятъ“. Мѣсто это заимствовано изъ славянскаго чина принятія отъ хвалисинъ, т. е. армянъ-монофизитовъ, и въ чинѣ направлено противъ единоперстія, какъ символа единаго естества во Христѣ. Но ссылка на Христа не вѣрна. Христосъ—Спаситель во время земной жизни не полагалъ на Себѣ даже и крестнаго знаменія, ибо крестъ былъ тогда орудіемъ позорной казни и не былъ еще прославленъ Его страданіями. Евангелисты упоминаютъ, что во время молитвы Христосъ Спаситель преклонялъ колѣна, падалъ ницъ, возводилъ очи къ небу. Точно также и при благословленіи Спаситель возлагалъ руки (Марк. 10, 16), но не употреблялъ никакого перстосложенія. Раскольники соглашаются съ тѣмъ, что Спаситель во время земной жизни

---

[1]) Строго говоря, перстосложеніе, на Стоглавомъ соборѣ утвержденное и старообрядцами употребляемое, должно называть трехъ—и двуперстнымъ. или пятиперстнымъ, такъ какъ въ немъ дается значеніе всѣмъ пяти перстамъ, и о трехъ перстахъ—большомъ и двухъ малыхъ, выражающихъ ученіе о единосущіи Св. Троицы, говорится прежде, чѣмъ о двухъ перстахъ. Но мы называемъ это сложеніе двуперстнымъ, какъ то принято.

не крестился и не благословлялъ двуперстно. Но они настаиваютъ, что Спаситель при вознесеніи на небо благословилъ апостоловъ именно двуперстно. Въ подтвержденіе этого они указываютъ на икону Тихвинской Божіей Матери, писанную, по преданію, евангелистомъ Лукою, на которой Спаситель изображенъ благословляющимъ двуперстно. Что евангелистъ Лука былъ живописецъ и писалъ иконы,—это извѣстно. Но 1) можно ли доказать, что ему принадлежитъ именно эта икона? Преданія объ этомъ довольно неопредѣленны (Четь-минея 26 іюня). 2) Что поручится, что въ теченіе болѣе, чѣмъ 1800 лѣтъ, она сохранилась въ первоначальномъ видѣ? И 3) самое главное, это-то, что перстосложеніе Спасителя на оной не такое, какое установилъ Стоглавый соборъ, а среднее между старообрядческимъ двуперстіемъ и именословнымъ сложеніемъ прав. церкви: большой перстъ не соединенъ *равно* съ двумя послѣдними, а пригнутъ къ среднему суставу безъименнаго перста (подлинникъ иконы находится въ Москвѣ въ Архангельскомъ соборѣ. Снимокъ съ оной въ изданіи Древност. Росс. гос. отд. I. Акад. библ. № 1156). Такимъ образомъ ссылка Стоглава на примѣръ Христа неосновательна.

Вторымъ основаніемъ для двуперстія Стоглавый соборъ приводилъ, такъ называемое, *Θеодоритово слово*. Слово это блаженному Θеодориту не принадлежитъ. Оно составлено въ Россіи неизвѣстно кѣмъ и въ первый разъ появилось въ рукописномъ сборникѣ Соловецкаго архимандрита Досифея, написанномъ въ 1461 году (библ. каз. акад. № 912). Въ Стоглавѣ приводится это слово согласно съ первоначальною редакціею; но въ такомъ видѣ оно не можетъ служить основаніемъ для двуперстнаго сложенія, а скорѣе можетъ служить основаніемъ для троеперстія [1]). Читается оно такъ: „Три персты равны имѣти вкупѣ по образу тройческому.... а два перста имѣти наклонена, а не простерта“. Во-первыхъ, какіе три перста имѣти вкупѣ, въ словѣ не сказано, это даетъ уже основаніе предполагать

---

[1]) Противъ этой послѣдней мысли раскольники возражаютъ то, что Θеодоритово слово учитъ какъ креститься, такъ и благословлять, а тремя перстами никогда не благословляли Но здѣсь можетъ разумѣться благословеніе не священника, а простого мірянина.

первые три; а во-вторыхъ,—что особенно важно,—два перста въ двуперстномъ сложеніи не наклонены, а простерты, и только одинъ *мало* наклоненъ, по Ѳеодоритову же слову они должны быть наклонены, а не простерты. Предки наши—защитники двуперстія—понимали, что Ѳеодоритово слово въ томъ чтеніи, какъ приводилъ Стоглавый соборъ, основаніемъ для двуперстія служить не можетъ. Поэтому впослѣдствіи они стали дополнять и измѣнять существенныя мѣста этого слова. Въ большомъ Катихизисѣ дѣлается уже поясненіе о трехъ перстахъ: „большой со двѣма малыми вкупѣ слагаеми“ (л. 5 об.); относительно же двухъ перстовъ въ немъ оставлено прежнее чтеніе. Но этого поясненія было недостаточно. Посему въ патріаршество Іосифа въ статьѣ о двуперстіи, напечатанной въ предисловіи къ псалтирямъ и въ Кирилловой книгѣ, сказано о двухъ перстахъ уже совсѣмъ иное: „два перста сложити и простерти: великій же перстъ имѣти мало наклонно“ (Кир. кн. л. 180—181). Такое чтеніе, дѣйствительно, подтверждаетъ двуперстіе, но оно искажено противъ древняго подлиннаго чтенія. Такимъ образомъ Ѳеодоритово слово въ томъ видѣ, какъ приводилъ Стоглавый соборъ,—а приводилъ онъ его правильно,—основаніемъ для двуперстнаго сложенія служить не можетъ.

Третьимъ основаніемъ приводилось *сказаніе о Мелетіи*. Это сказаніе заключается въ томъ, что въ IV в. Мелетій епископъ Севастійскій, потомъ патріархъ Антіохійскій, на соборѣ противъ аріанъ, желая посрамить еретиковъ, сначала показалъ три перста, а потомъ два совокупль, а *три* пригну, и сказалъ: „тріе убо разумѣемъ, о единомъ же бесѣдуемъ“... Но во-1-хъ, здѣсь не видно, какіе персты и какъ слагалъ св. Мелетій; затѣмъ, пригнуть три перста онъ уже не могъ, такъ какъ изъ трехъ два совокупилъ. Посему, во-2-хъ, въ Кирилловой книгѣ сказаніе это разнообразится: тамъ говорится, что Мелетій одинъ перстъ пригнулъ. Но и изъ сказанія въ этомъ видѣ нельзя вывести *старообрядческаго* двуперстнаго сложенія, въ коемъ три перста—большой и два послѣднихъ—должны быть соединены равно. Въ-3-хъ,—что особенно важно,—Мелетію не за чѣмъ было и совокуплять два перста и оные показывать, такъ какъ онъ желалъ объяснить только догматъ

единосущія Св. Троицы, а не двухъ естествъ во Христѣ. Посему, показавъ по преимуществу два перста,—какъ это дѣлается въ двуперстномъ сложеніи,—онъ не могъ бы быть понятъ собравшимся народомъ, и слова его· „трiе убо разумѣемъ, о единомъ же бесѣдуемъ“, не соотвѣтствовали бы таковому сложенію перстовъ.

Древніе историки христіанской церкви, Ѳеодоритъ (кн. 2, гл. 31) и Созоменъ (кн. 4, гл. 26), говорятъ, что Мелетій сначала показалъ три перста раздѣленными, а потомъ, сложивъ ихъ вмѣстѣ, показалъ одинъ и сказалъ; „разумѣемъ трехъ, бесѣдуемъ какъ объ одномъ“.

Такимъ образомъ основанія, какія приводилъ Стоглавъ въ пользу двуперстія, частію невѣрныя, частію же по самому смыслу своему не могутъ и подтверждать двуперстія.

Самое изложеніе опредѣленія Стоглава о перстосложеніи страдаетъ сбивчивостью и неопредѣленностію. Такъ, въ немъ говорится: „верхній перстъ съ среднимъ совокупивъ простеръ и мало нагнувъ“. Который же слѣдуетъ нагнуть: верхній, или средній, или оба?... По прямому смыслу выходитъ, что верхній, но этого не дѣлается и старообрядцами. Затѣмъ повелѣвается „крестити и благословити два дольныя; а третій верхній къ дольнима перстома“, а согбеніе этихъ перстовъ означаетъ преклоненіе небесъ. Между тѣмъ сложенію трехъ перстовъ дается знаменованіе единосущія Св. Троицы, а не преклоненія небесъ. Такимъ обр. и сами старообрядцы опредѣленію Стоглава строго не слѣдуютъ и слѣдовать не могутъ.

Опредѣленіе Стоглава *о сугубой аллилуіи* находится въ 42 главѣ. Для этого опредѣленія соборъ приводитъ два основанія: первое основаніе—изъ житія преп. Евфросина псковскаго—разсказъ о томъ, какъ писателю житія являлась Пресвятая Богородица и заповѣдала сугубить аллилую. Соборъ 1667 г. сказалъ: „да никто же тому житію вѣруетъ, зане тое писаніе лживое есть“. Дѣйствительно, помимо того, что весь разсказъ о явленіи Божіей Матери изложенъ крайне непонятно, въ немъ слово *аллилуіа* толкуется, какъ нигдѣ,—будто бы оно значитъ *воскресе,* и тайна аллилуіи обличаетъ язычниковъ и *латинъ,* которые воскресенію не вѣруютъ. Затѣмъ, встрѣчаются выраженія прямо нелѣпыя и неправославнаго характера, напримѣръ:

„воскресе, воскресе въ божествѣ и человѣчествѣ“; „Сынъ подобенъ Отцу“; „Христосъ вочеловѣченіемъ Св. Духа Сынъ Божій бываетъ“; говорится, что гдѣ произносится “третіе аллилуіа, тутъ прилагается чуждый богъ языческій“ и т. п. И все это передается какъ откровеніе Божіей Матери! Вообще одного простого чтенія этого видѣнія достаточно для убѣжденія, что оно „лживо есть“. Въ томъ же житіи; съ другой стороны, передается, что многіе изъ просіявшихъ святыхъ трегубили аллилуіа. Это Стоглавый соборъ опустилъ изъ вниманія.

Второе основаніе можно назвать догматико-филологическимъ Стоглавый соборъ, вопреки уже приведенному въ видѣніи толкованію аллилуіа, объяснилъ. что оно значитъ „Слава Тебѣ Боже“. Отсюда и выходило по Стоглаву, что трегубая аллилуіа будетъ означать четвереніе Св. Троицы. Но такое толкованіе невѣрно. Въ Четьи-Минеѣ м. Макарія сказано, что аллилуіа значитъ: *пойте Богу* (Авг. л. 586 об.). Затѣмъ, уже спустя почти 100 лѣтъ послѣ Стоглава, въ патріаршество Іосифа, въ предисловіи къ псалтирямъ (изд. 1646 г.) помѣщено между прочимъ *Собраніе толкованій святыхъ отецъ и учителей на книгу псалмовъ*. Въ этомъ собраніи толкованій говорится, что *аллилуіа* „хвала Богови сказуется“ (л 54). Наконецъ, еслибы аллилуіа означало *Слава Тебѣ Боже,* то въ нѣкоторыхъ церковныхъ пѣсняхъ, именно въ акаѳистныхъ кондакахъ Божіей Матери и святымъ, вышла бы безсмыслица. „О всепѣтая Мати... Тебѣ“, или „о Тебѣ вопіющихъ Аллилуіа“ (слава Тебѣ Боже). Такимъ образомъ и основанія для опредѣленія сугубой аллилуіи также невѣрны. Значитъ соборъ 1667 г. былъ правъ, когда сказалъ, что опредѣленія о перстосложеніи и сугубой аллилуіи писаны по простотѣ и невѣжеству.

Въ древнихъ славянскихъ рукописяхъ встрѣчается много разъ трегубая аллилуіа, иногда съ присовокупленіемъ, что поющіе по дващи аллилуіа на грѣхъ себѣ поютъ, разлучаютъ Св. Духа отъ Отца и Сына (Сборн. Софійск. библ. Петерб. акад. № 1264, л. 15 об., Макарьевск. Мин. авг. л. 586. См. въ сочиненіи арх. Павла „Замѣчаніе на поморскіе отвѣты“, стр. 177 и 178)

По объясненію современныхъ гебраистовъ, аллилуіа значитъ *хвалите Господа,* и употреблялась и можетъ употребляться неодинаковое число разъ: и одинъ, и два, и три и гораздо болѣе, смотря по тому, что хотятъ выразить этимъ числомъ. Если хотятъ словомъ аллилуіа выразить Троичность, то, понятно, оно должно произноситься три раза (прот. Маловъ).

Сами старообрядцы, защитники Стоглава, не исполняютъ нѣкоторыхъ его опредѣленій и тѣмъ показываютъ, что и они не считаютъ всѣ эти опредѣленія обязательными. Въ 95 главѣ Стоглавъ повелѣваетъ праздновать на ряду съ воскреснымъ днемъ и субботу, на основаніи правила, приписываемаго апостоламъ Петру и Павлу. Это правило было уже отмѣнено 29 правиломъ Лаодикійскаго собора. А послѣ Стоглава въ иноческомъ Потребникѣ п. Іоасафа, въ чинѣ принятія отъ ересей, проклинаются тѣ, которые „субботствуютъ оклеветавше св. апостола Петра“ (л 251). Въ Кирилловой книгѣ, въ статьѣ о Римскихъ ересяхъ, приводится означенное правило Лаодикійскаго собора и замѣчается, что кто „жидовствуетъ, тотъ проклятъ отъ Христа“ (л. 242). Наконецъ въ Стоглавѣ находится одно такое опредѣленіе, которое прямо можетъ быть направлено противъ раскольниковъ – старообрядцевъ. Въ 9-й главѣ говорится, что въ 8-мъ членѣ символа вѣры нужно читать одно слово: или *Господа* или *истиннаго,* а читать *Господа истиннаго* „не гораздо“ [1]).

Большой Катихизисъ.

Прав. Собес. 1855 г. т. 3 и 4. и 1856 г. т. 3 и 4.

Книга Катихизисъ (большимъ принято называть его въ отличіе отъ другого катихизиса, малаго) написанъ протоіереемъ г. Корецъ (нынѣ мѣстечко Волынск. губ.) Лаврентіемъ Зизаніемъ, который былъ также учителемъ Львовскаго училища. Онъ отличался ревностью по православію

---

[1]) Въ изданіи Стоглава Кожанчиковымъ это мѣсто извращено, очевидно, въ угоду раскольникамъ. За вѣрность чтенія казанскаго изданія Стоглава ручаются множество рукописей и ясность въ самомъ изложеніи.

въ борьбѣ съ латинствомъ (предисл. къ Бес. апостол. Кіевъ 1623 г.). Годъ написанія Катихизиса въ точности не извѣстенъ; но приблизительно онъ написанъ въ концѣ XVI или въ началѣ XVII столѣтія. По переводѣ съ литовскаго языка на славянскій Катихизисъ былъ представленъ Лаврентіемъ московскому патріарху Филарету, съ цѣлію напечатать оный въ Москвѣ. Патріархъ поручилъ предварительно пересмотрѣть его справщикамъ: игумену московскаго Богоявленскаго монастыря Иліи и Григорію Онисимову. Справщики нашли нѣсколько ошибокъ и неточностей, наприм. было написано „Отецъ Сына и Св. Духа собра“; „Богъ пострада *съ* плотію“; „Отецъ роди Сына, какъ рождаетъ орелъ орла“, и нѣкоторыя другія. Когда Лаврентію объяснили эти ошибки и неточности, онъ согласился на исправленіе оныхъ. Но затѣмъ усмотрѣно было справщиками одно такое ошибочное мнѣніе, которое Лаврентій защищалъ, какъ правильное. Именно: было написано, что „не исполнивъ епитиміи, нельзя внити въ рай“. О семъ было большое преніе между справщиками и составителемъ Катихизиса Дѣло доходило до патріарха, и Филаретъ велѣлъ это мѣсто исправить. Дѣйствительно, мнѣніе о безусловной необходимости епитиміи есть мнѣніе латинское. По ученію латинъ, всякій грѣшникъ, кромѣ вѣчныхъ наказаній,—отъ которыхъ освобождается въ таинствѣ покаянія,—долженъ понести наказанія *временныя*, какъ необходимое *удовлетвореніе* правдѣ Божіей. Если онъ не понесетъ этого наказанія (епитиміи) здѣсь на землѣ, то по смерти душа его идетъ не въ рай, а въ *чистилище*, чтобы тамъ понести должное наказаніе. Отъ этихъ временныхъ наказаній могутъ освобождать только папскія *индульгенціи* По пересмотрѣ, Катихизисъ былъ напечатанъ въ 1627 г. Во второй половинѣ 18-го в. онъ былъ нѣсколько разъ перепечатываемъ въ старообрядческихъ типографіяхъ, находящихся въ югозападной Россіи.

Но и по исправленіи Катихизисъ Лаврентія не можетъ быть признанъ совершенно безошибочнымъ.

1) Не смотря на повелѣніе патріарха, ученіе о значеніи епитиміи исправлено неудачно (л. 66—61. Гродно). Въ вопросѣ въ положительной формѣ оставлена мысль, что не исполнившіе епитиміи пребываютъ еще въ злыхъ и бо-

гомерзкихъ дѣлѣхъ и тако злѣ пожившe скончаются. Въ отвѣтѣ же все, касающееся значенія епитиміи, опущено и рѣчь идетъ о другихъ предметахъ. Кромѣ того, въ ученіи о таинствѣ покаянія одною изъ существенныхъ частей таинства признается „удовлетвореніе или отмщеніе грѣховъ, отъ отца духовнаго воспріятое". Это и есть не иное что, какъ епитимія.

2) Вопросъ о времени пресуществленія Св. Даровъ раскрытъ неопредѣленно и болѣе въ духѣ латинства, чѣмъ православія. Важнѣйшими словами пресуществленія признается произношеніе словъ Спасителя: „пріимите, ядите" и проч.

Но при недостаткахъ и ошибочныхъ мнѣніяхъ Катихизисъ можетъ быть книгою очень полезною въ борьбѣ съ раскольниками и преимущественно безпоповцами. Въ этомъ отношеніи наиболѣе важны слѣдующія мѣста: а) опредѣленіе Церкви Божіей и ученіе о необходимости принадлежать къ ней (гл. о Церкви), б) о необходимости въ Церкви 7-ми церковныхъ таинъ (гл. о тайнахъ); в) о непродолжительности времени царствованія антихриста (гл. о второмъ пришествіи. г) Изъ обрядовыхъ вопросовъ есть, хотя не совершенно ясное, указаніе на треперстное сложеніе, дополненное разсужденіями уже въ смыслѣ двуперстія (гл. о крестѣ); д) чтеніе 8 члена символа вѣры неодинаковое: лл. 31, 113, 115, 278.

Кириллова книга.

О Кирилловой книгѣ. Лилова. Казань. 1858 г.

Подъ именемъ Кирилловой книги разумѣется сборникъ статей, направленныхъ противъ латинъ, армянъ, и лютеранъ. Собраны и напечатаны эти статьи протопопомъ московскаго Архангельскаго собора Михаиломъ Роговымъ съ цѣлію дать пособіе православнымъ полемистамъ. Названіе свое этотъ сборникъ получилъ отъ первой статьи, содержащей толкованіе 15-го огласительнаго слова св. Кирилла іерусалимскаго о скончаніи вѣка и объ антихристѣ. Толкованіе сдѣлано Стефаномъ Зизаніемъ, братомъ Лаврентія, автора Катихизиса. Стефанъ Зизаній, какъ и братъ его, былъ также учителемъ Львовскаго училища

и проповѣдникомъ. За ревность къ православію онъ подвергался преслѣдованіямъ со стороны кіевскаго митрополита—уніата Михаила Рагозы. Такимъ образомъ Кириллова книга ни въ цѣломъ своемъ составѣ, ни даже по первой статьѣ не принадлежитъ св. Кириллу іерусалимскому. Она напечатана въ Москвѣ въ патріаршество Іосифа, а затѣмъ была не разъ перепечатываема въ старообрядческихъ типографіяхъ.

Непросмотрѣнная патріархомъ, а только напечатанная съ его разрѣшенія, Кириллова книга по своему содержанію не можетъ служить въ полномъ своемъ составѣ выразительницею непогрѣшимаго ученія православной Церкви. Въ ней есть частныя невѣрныя мнѣнія авторовъ, есть даже разсказы чисто баснословнаго характера.

1) Въ толкованіи Стефана Зизанія высказываются уже мнѣнія, несогласныя съ толкованіями церковныхъ учителей. Таково мнѣніе о кончинѣ міра и о явленіи антихриста въ осьмомъ вѣкѣ или, что тоже, въ 8-й тысячѣ лѣтъ (с. 20). Мнѣніе это очень древнее; но оно, какъ оказалось, не соотвѣтствовало событіямъ, и было во время борьбы съ еретиками жидовствующими разъяснено въ смыслѣ неопредѣленнаго времени. Преподобный Іосифъ Волоцкій въ „Просвѣтителѣ“ объясняетъ, что слово „вѣкъ“ не тысячу лѣтъ числится, а означаетъ неопредѣленное годами время и употребляется въ различныхъ смыслахъ. Равнымъ образомъ и упоминаемая въ Апокалипсисѣ тысяча лѣтъ не означаетъ опредѣленнаго числа, какъ объяснилъ это еще Андрей Кесарійскій (сл. 8-е). Стефанъ Зизаній повторяетъ такимъ образомъ старое, оказавшееся уже невѣрнымъ, мнѣніе. Далѣе Стефанъ Зизаній, въ порывѣ ревности, доказывалъ, что римскій папа—антихристъ, а въ одномъ мѣстѣ назвалъ его только „наивышнимъ“ его „предотечею“ (л. 47). Наконецъ въ той же статьѣ Кирилловой книги говорится, что антихристъ „до пришествія своего „вездѣ истинную жертву истребитъ“ (л. 32), и дѣлается ссылка на св. Златоуста. Но эта ссылка не вѣрна (Толков. апост. зач. 150-е, л. 549 об.).

2) Особенно странными, чисто баснословными разсказами отличаются главы 25-я, 26-я и 31-я. Въ главѣ 25-й, „о римскомъ отпаденіи“, между прочимъ говорится, что

папа Петръ Гугнивый повелѣлъ священникамъ имѣть по седьми женъ, а наложницъ кто сколько хочетъ (л. 231 об.); въ главѣ 26-й помѣщенъ циническій разсказъ о брадобритіи римскаго духовенства, высказано совершенно несправедливое мнѣніе, будто латиняне не признаютъ Божіей Матери Богородицею (несторіанство); въ главѣ 31 помѣщенъ разсказъ объ армянскомъ постѣ *арцыурцовъ*, установленнымъ будто бы въ честь собаки.

Такимъ образомъ Кириллова книга не только не можетъ быть названа книгою, заключающею въ себѣ ученіе богомудрыхъ учителей церкви, но по своимъ недостаткамъ она далеко превосходитъ и большой Катихизисъ. Но и при означенныхъ недостаткахъ она можетъ быть также полезною въ борьбѣ съ расколомъ. Въ ней ясно и основательно изложено ученіе о вѣчности Христова священства, (л. 77), о кратковременности царствованія антихриста (л. 48 об.); на ряду съ мнѣніемъ объ истребленіи Христовой Жертвы находится ученіе о вѣчномъ существованіи оной (л. 37, 351). Изъ обрядовыхъ вопросовъ есть указаніе на существованіе въ греческой церкви въ очень давнее время треперстнаго сложенія (гл. 26); въ особой статьѣ объяснена важность молитвы: „Господи Ісе Христе Боже нашъ“ (л. 552); въ той же статьѣ находится указаніе на чтеніе 8 члена символа вѣры безъ слова „истиннаго“ (554).

Книга о вѣрѣ

Критическій разборъ такъ называемой „Книги о вѣрѣ“, Григорія Дементьева. 1885 г.

„Книга о вѣрѣ“, подобно Кирилловой книгѣ, представляетъ также сборникъ догматико-полемическихъ статей, составленныхъ главнымъ образомъ на уніатское отступленіе. Сборникъ этотъ составленъ въ югозападной Россіи игуменомъ кіевскаго Михайловскаго монастыря Наѳанаиломъ, который самъ едва не былъ совращенъ въ іезуитскихъ школахъ. Къ своему сборнику Наѳанаилъ присоединилъ 10 главъ изъ книгъ Захаріи Копыстенскаго: „Полинодія“ и „Книга о вѣрѣ Азаріи или Захаріи“. Отъ послѣдней книги заимствовано и самое названіе.

Сборникъ игумена Наѳанаила, послѣ перевода на славянскій языкъ, былъ изданъ въ Москвѣ въ 1649 г. царскимъ духовникомъ, протопопомъ Стефаномъ Вонифатьевымъ. Московское изданіе имѣетъ немало измѣненій и пополненій противъ южно-русскаго подлинника. Такъ, 30 глава „объ антихристѣ“ въ московскомъ изданіи не та, что въ книгѣ Наѳанаила; послѣдняя статья о крещеніи, „яко подобаетъ погружати, а не обливати“, внесена въ Москвѣ съ великорусской рукописи. Съ московскаго изданія „Книга о вѣрѣ“ была перепечатана въ Гродно, въ 1785 году.

Книга о вѣрѣ въ полномъ своемъ составѣ также не можетъ быть признана непогрѣшительною. Въ ней встрѣчаются во-1-хъ погрѣшности историческія. Такъ въ ней говорится, что Богъ Слово Ісъ Христосъ родился плотію въ Іерусалимѣ (л. 10-й). Въ главѣ „О крещеніи Руси“ разсказывается, что русскій народъ крещенъ св. апостоломъ Андреемъ Первозваннымъ (снес. Полн. собр. лѣтопис. т. 1, 1846 г. стр. 3 и 4). Во-2-хъ, есть странное объясненіе дней поминовенія умершихъ,—почему оное совершается въ третій, девятый и сороковой день (л. 111 об.). Наконецъ, въ 30 главѣ повторяется мысль о кончинѣ міра по истеченіи 7 тысячъ лѣтъ и о имѣющемъ послѣдовать отступленіи, о явленіи антихриста или его предтечи въ 1666 году. Это мѣсто приводится безпоповцами, и частію поповцами (противоокружниками), въ доказательство того, что съ 1666 г. наступило царство антихриста.

Но наряду съ погрѣшностями, Книга о вѣрѣ можетъ быть и полезною въ борьбѣ съ расколомъ. Въ ней есть свидѣтельства о вѣчности священства (л. 59) и о необходимости св. причащенія (л. 51); особенно же важно въ ней свидѣтельство о православно-греческой церкви (л. 27) и о послѣдованіи восточнымъ патріархамъ (л. 231).

Замѣчаніе о Катихизисѣ маломъ. Малый катихизисъ носитъ такое названіе: *Собраніе краткія науки о артикулахъ вѣры.* Онъ составленъ кіевскимъ митрополитомъ Петромъ Могилою и напечатанъ въ Москвѣ въ 1649 году. Ученіе о троеперстіи, которое употреблялось въ Кіевѣ, (что видно изъ кіевскаго изданія „Православнаго исповѣданія вѣры“ также Петра Могилы), въ московскомъ изда-

ніи Катихизиса замѣнено двуперстіемъ. Но эта книга также полезна по вопросамъ о церкви и таинствахъ. Кромѣ того здѣсь дѣлается опредѣленіе, что есть вѣра. Изъ вопросовъ обрядовыхъ замѣчательно чтеніе 8 члена символа вѣры безъ слова „истиннаго“ (л. 20 об.).

О пособіяхъ, необходимыхъ при изученіи полемики противъ раскола.

Наиболѣе полезныя и необходимыя пособія при изученіи полемики противъ раскола суть слѣдующія:

1) *Выписки изъ старописьменныхъ и старопечатныхъ книгъ Адріана Озерскаго.* Книга эта, какъ значится въ заглавіи, представляетъ одни выписки изъ книгъ и древнихъ рукописей, находящихся въ замѣчательныхъ библіотекахъ московской синодальной, петербургской публичной, Троицко-Сергіевой лавры, новгородской Софійской и другихъ. Въ послѣднихъ изданіяхъ выписки, сдѣланныя Озерскимъ, значительно пополнены членомъ московскаго братства св. Петра митрополита, іеромонахомъ Филаретомъ, и самыя изданія сдѣланы, по благословенію Св. Синода, означеннымъ братствомъ. Книга Озерскаго раздѣляется на двѣ части. Въ первой содержатся выписки, относящіяся до вопросовъ догматическихъ: о церкви, о священствѣ и другихъ таинствахъ и объ антихристѣ; во второй содержатся выписки, касающіяся разностей въ чинахъ и обрядахъ: объ имени Іисуса, о перстосложеніи для крестнаго знаменія, о начертаніи креста Христова и проч. По обилію собраннаго матеріала книга Озерского занимаетъ первое мѣсто между всѣми другими пособіями, и для всякаго занимающагося полемикою съ расколомъ должна быть необходимою, настольною книгою. Значеніе ея увиличивается тѣмъ болѣе, что подлинныя старопечатныя книги рѣдки и трудны для пріобрѣтенія. Сами старообрядцы пользуются иногда тѣми же „Выписками“ Озерскаго. Но такъ какъ, съ другой стороны, во всякомъ сыромъ матеріалѣ нужно разбираться, уяснять оный, отдѣлять, примѣнительно къ постановкѣ вопросовъ, болѣе важное отъ менѣе важнаго; то это пособіе не тожетъ быть признано единственнымъ.

Примѣч. Добавленіемъ къ Выпискамъ Озерскаго мо-

жетъ служить „Указатель свидѣтельствъ въ защиту православія, обрѣтающихся въ рукописяхъ и книгахъ принадлежащей Никольскому единовѣрческому монастырю Хлудовской библіотеки“ (Москва. 1884).

2) Вторымъ пособіемъ служитъ *Истинно-древняя и истинно-православная Христова Церковь,* м. Григорія. Книга эта представляетъ полную, законченную систему полемики и апологетики прав. церкви примѣнительно къ расколу. Какъ и книга Озерскаго, она раздѣляется подобнымъ же образомъ на двѣ части, изъ коихъ первую можно назвать догматико-полемическою, а вторую обрядово-апологетическою. По обилію свидѣтельствъ книга преосв. Григорія естественно уступаетъ книгѣ Озерскаго. Но значеніе ея заключается въ томъ, что она представляетъ уже не однѣ выписки свидѣтельствъ, но и разъясненіе и обсужденіе поставленныхъ вопросовъ. По естественности плана и ясности въ разъясненіи вопросовъ она можетъ быть особенно полезною и необходимою для начинающихъ изучать науку обличенія раскола безъ посторонняго руководства. Въ системѣ преосв. Григорія въ первой части, при нѣкоторой излишней полнотѣ, есть и нѣкоторые пробѣлы. Съ одной стороны, въ ней слишкомъ уже обширно раскрытъ вопросъ о значеніи церковной іерархіи: „нужно ли въ церкви епископы, нужны ли пресвитеры, нужны ли діаконы; права епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ; не составляли ли епископы и пресвитеры въ древней церкви одной степени“ и т. п. Всѣ эти вопросы имѣютъ важное значеніе въ полемикѣ противъ протестантовъ, но не противъ нашихъ раскольниковъ, которые не отвергаютъ въ принципѣ значенія церковной іерархіи [1]). Съ другой же стороны въ книгѣ преосв. Григорія указаны далеко не всѣ основанія, приводимыя безпоповцами и поповцами въ подтвержденіе того, яко-бы они составляютъ истинную Хри-

[1]) Исключеніе въ нѣкоторомъ родѣ можетъ быть сдѣлано по отношенію къ незначительной отрасли явившихся въ послѣднее время безпоповцевъ—раціоналистовъ. См. Ист. раск. стр. 126—127, изд. 6-е. Но относительно ихъ должны быть употребляемы и иные полемическіе пріемы, такъ какъ авторитета отеческихъ писаній они не признаютъ.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

стову Церковь. Посему дополненіемъ книги преосв. Григорія относительно безпоповства можетъ служить книга *„Критическій разборъ ученія безпоповцевъ о церкви и таинствахъ“* (Казань, 1892 г., изд. второе).

3) Третьимъ пособіемъ служитъ *Собраніе сочиненій архимандрита Павла,* въ трехъ томахъ. Настоятель московскаго единовѣрческаго монастыря архимандритъ Павелъ, бывшій знаменитый между безпоповцами наставникъ, въ 1868 г. по внимательномъ разсмотрѣніи волновавшихъ его вопросовъ, рѣшился присоединиться къ православной церкви. Не желая оставить бывшихъ своихъ единовѣрцевъ въ неизвѣстности относительно причинъ перехода своего изъ безпоповства въ православіе, о. Павелъ составилъ „Воззваніе къ старообрядцамъ“, которое ко дню присоединенія и было напечатано и разослано вліятельнымъ безпоповщинскимъ наставникамъ. Затѣмъ онъ сталъ воспроизводить свои прежнія бесѣды, какія велъ съ федосѣевцами по вопросу о бракѣ и съ послѣдователями австрійскаго священства. Изъ этихъ бесѣдъ видно, почему, будучи сначала учителемъ и послѣдователемъ федосѣевства, отрицающимъ возможность брака, онъ сталъ учить потомъ о принятіи брака; почему, сознавая нужду въ священствѣ, не остановился на австрійской іерархіи, и почему, наконецъ, присоединился именно къ православной греко-россійской церкви. Послѣ присоединенія о. Павелъ также продолжалъ вести бесѣды съ старообрядцами разныхъ согласій, которыя и печаталъ сначала въ „Душеполезномъ чтеніи“. Тамъ же печатались его отчеты о путешествіяхъ въ Литву и за границу, предпринимаемыхъ по порученію Св. Сунода. Изъ этого составился сборникъ бесѣдъ и другихъ сочиненій, вышедшій въ первый разъ въ 1871 году. Далѣе, время отъ времени печатались въ „Братскомъ словѣ“ новыя бесѣды и опроверженія на возраженія и замѣчанія, дѣлаемыя расколоучителями. Такъ образовались три тома бесѣдъ и иныхъ сочиненій архимандрита Павла.

Пособіе это знакомитъ съ живою, дѣйствительною стороною раскольнической пропаганды. Въ немъ можно найти почти всѣ возраженія, какія выставляютъ раскольническіе начетчики противъ православной церкви, и доказательства ихъ собственныхъ ученій, а съ другой стороны—все, что

слѣдуетъ сказать въ защиту православія и въ обличеніе ихъ ученій. Доказательства свои о. Павелъ излагаетъ ясно и обстоятельно.

Главный предметъ, раскрытый во всей подробности въ сочиненіяхъ о. Павла, есть вопросъ о вѣчномъ существованіи церкви съ полнотою церковныхъ таинъ и священныхъ чиновъ. Этотъ вопросъ составляетъ для раскольника важнѣйшій и первѣйшій поводъ для размышленія и сомнѣнія въ своей правотѣ. Развитый и изслѣдованный во всѣхъ частностяхъ, одинъ онъ, самъ по себѣ, можетъ привести раскольника къ обращенію въ прав. церковь. Въ книгѣ о. Павла указываются нѣсколько случаевъ подобныхъ обращеній. Самъ о. Павелъ началъ съ этого же вопроса. Въ сжатомъ видѣ онъ и изложилъ ученіе о церкви въ своемъ „Воззваніи", къ которому приложены потребныя свидѣтельства изъ святоотеческихъ писаній. Дополненіемъ къ „Воззванію" служитъ разборъ возраженій на оное, присланныхъ наставникомъ тульскихъ безпоповцевъ Батовымъ, а также опроверженіе безпоповщинскаго сочиненія: *Обрядовцы церковнаго герархичества.*

Признаніе вѣчнаго существленія Христовой Церкви со священноначаліемъ и седмью тайнами приводитъ раскольника къ другому, также очень важному, вопросу: „гдѣ же Христова церковь? Какъ найти ее?" Рѣшеніе этого вопроса бываетъ иногда для раскольника такъ трудно, что онъ переходитъ изъ секты въ секту, кончая иногда самыми крайними, въ родѣ бѣгунства, или—охлажденіемъ и безвѣріемъ. Въ сочиненіяхъ о. Павла можно видѣть тотъ путь, по которому долженъ слѣдовать колеблющійся старообрядецъ въ искани истинной церкви. Кромѣ полноты церковнаго устроенія, о. Павелъ указываетъ два существенные признака истинной церкви. во 1-хъ признакъ, который можно назвать *каноническимъ* или *формальнымъ*, и во 2-хъ признакъ, заключающійся въ содержани исповѣдуемаго церковію догматическаго ученія, признакъ *матеріальный*. Каноническимъ признакомъ истинной церкви служитъ то, что она не осуждена соборами. Это соборное осужденіе имѣетъ такую важность, что до него извѣстная церковь не лишается благодати Св. Духа, если даже въ нее вошли и нѣкоторыя неправославныя мнѣнія. Такъ

римская церковь была осуждена по тысящномъ лѣтѣ, тогда какъ еще 6-й вселенскій соборъ указывалъ на нѣкоторыя мнѣнія въ римской церкви, противныя древнему ученію. До соборнаго осужденія церковь эта благодати Св. Духа не была лишена (Эта мысль раскрыта въ бесѣдѣ съ ѳедосѣевцемъ о ключахъ). Прилагая означенный признакъ къ существующимъ церковнымъ обществамъ, старообрядецъ не можетъ не усмотрѣть, что изъ всѣхъ церквей остается неосужденною именно церковь греко-россійская. Значитъ, она имѣетъ признакъ истинной Христовой церкви. Раскольники говорятъ, что она была осуждена державшимися древняго благочестія священниками и мірянами. Но это осужденіе не можетъ считаться дѣйсвительнымъ, потому что, по 13-му правилу Карѳагенскаго собора, даже одинъ епископъ долженъ быть судимъ 12-ю епископами. По какому же праву цѣлая церковь—и при томъ не одна россійская, но и всѣ восточныя—осуждена мірянами и нѣсколькими священниками? .. Раскольники продолжаютъ, что судить больше было некому, ибо епископы всѣ уклонились. Но отвѣтомъ на это замѣчаніе служитъ ученіе о неодолѣнности церкви и вѣчномъ существованіи въ оной священныхъ чиновъ. Если священство въ церкви вѣчно, значитъ и соборный судъ всегда возможенъ. Вторымъ признакомъ истинной Христовой церкви служитъ содержаніе ею православнаго ученія вѣры, иначе—отсутствіе ересей. Въ Христовой церкви не можетъ быть никакихъ ересей, т. е. неправославнаго исповѣданія догматовъ вѣры. Но при отсутствіи ересей, обрядовыя разности и измѣненія не лишаютъ церковь православія. Съ этой точки зрѣнія о. Павелъ разсматриваетъ всѣ вопросы, касающіеся церковныхъ обрядовъ. Онъ не вдается въ историческія разслѣдованія относительно древности того или другого, содержимаго православною церковью, обряда, но повсюду задается вопросомъ о томъ, заключается ли какая-либо ересь въ этомъ обрядѣ, и такъ какъ раскольники ни въ одномъ обрядѣ не могутъ указать какой-либо ереси, то онъ и дѣлаетъ совершенно правильное заключеніе, что церковь греко-россійская есть истинная Христова церковь.

Раскольники-безпоповцы говорятъ, что, хотя въ цер-

кви и нѣтъ видимыхъ ересей, но въ ней антихристъ царствуетъ Ученіе объ антихристѣ составляетъ такимъ образомъ послѣднее основаніе безпоповства. Поэтому въ сочиненіяхъ о. Павла есть бесѣды объ антихристѣ и о пришествіи Иліи и Еноха.

Поповцы-окружники говорятъ, что вступленію въ прав. церковь имъ препятствуютъ клятвы собора 1667 г. и порицанія на старые обряды, находящіяся въ полемическихъ книгахъ. Въ сочиненіяхъ о. Павла есть бесѣды и объ этихъ предметахъ.

Такимъ образомъ въ нихъ затронуты и болѣе или менѣе обстоятельно рѣшены всѣ вопросы, касающіеся старообрядческаго раскола. Всесторонне же раскрытъ вопросъ о вѣчности Христовой церкви съ полнотою священныхъ чиновъ. Въ другихъ вопросахъ указано главное и существенное.

Книга о. Павла, какъ пособіе, представляетъ нѣкоторыя трудности при пользованіи имъ, потому что предметы изложены не систематически, а въ хронологическомъ порядкѣ, какъ происходили бесѣды. Посему, для облегченія пользованія, въ послѣднихъ изданіяхъ сталъ прилагаться систематическій указатель.

Кромѣ „Собранія разныхъ сочиненій и бесѣдъ“ о. Павломъ изданы еще слѣдующія, необходимыя для изученія полемики противъ раскола, сочиненія: „Отвѣты Пѣшехонова“ съ замѣчаніями и „Замѣчанія на Поморскіе отвѣты“. Отвѣты Пѣшехонова написаны противъ безпоповцевъ и представляютъ съ положительной стороны изложеніе ученія поповцевъ дьяконовскаго согласія. Поэтому они и сами по себѣ могутъ быть полезны при разрѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ. Замѣчанія о. Павла касаются неправильныхъ мыслей и сужденій Пѣшехонова; вѣрныя же его сужденія, направленныя противъ ученія безпоповцевъ, о. Павелъ подтверждаетъ новыми доказательствами.

„Поморскіе отвѣты“ до послѣдняго времени представляютъ любимую книгу раскольниковъ всѣхъ сектъ и изданы за границею. Хотя положительное ученіе безпоповцевъ въ нихъ изложено не такъ полно, какъ въ другихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ (напр. въ „Мечѣ духовномъ“); но значеніе „Поморскихъ отвѣтовъ“ заключается въ рѣ-

шеніи вопросовъ обрядовыхъ,—съ раскольнической точки зрѣнія. Разсмотрѣніе и рѣшеніе этихъ вопросовъ и представляется необходимымъ и составляетъ заслугу о. Павла.

За послѣднее время возраженія раскольниковъ значительно измѣнились. Они обвиняютъ прав. церковь не столько за содержаніе исправленныхъ обрядовъ, сколько за отношенія къ нимъ власти церковной и гражданской, при этомъ поставляются на видъ неодинаковость этихъ отношеній и непослѣдовательность. Поэтому съ особою настоятельностью выдвигаются вопросы: о соборныхъ клятвахъ и порицательныхъ и другихъ ошибочныхъ возраженіяхъ, о единовѣріи, о бывшихъ преслѣдованіяхъ и т. п. Обвиненія по поводу этихъ предметовъ высказываются чаще всего въ видѣ вопросовъ. Наиболѣе обстоятельные отвѣты на подобные вопросы составлены Егоромъ Антоновымъ, подъ названіемъ „Отвѣты на 106 вопросовъ“ (напеч. въ „Братск. словѣ“ и отд. брош. 1892 г.). Разъясненіе нѣкоторыхъ изъ означенныхъ предметовъ находится также въ сочиненіи „Старообрядство и расколъ“ (напеч. въ Странникѣ за 1892 г. и въ „Собраніи“ нашихъ сочиненій, т. I, а также въ разборѣ сочиненія Швецова: „Исповѣданіе вѣры въ символьную церковь“—Стран. 1895 г. и „Собраніе“ г. I.).

Къ числу общихъ пособій слѣдуетъ, наконецъ, отнести журналы: „Братское Слово“, за прежніе годы, которое издавалось Н. И. Субботинымъ, и „Миссіонерское Обозрѣніе“, издаваемое В. М. Скворцовымъ [1]).

---

[1]) Частныя пособія будутъ указаны при каждомъ отдѣлѣ.

ГЛАВА I.

КРИТИЧЕСКІЙ РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ БЕЗПОПОВЦЕВЪ ОБЪ АНТИХРИСТѢ

Книга объ антихристѣ проф И. Ѳ. Никольскаго. С.-Петербургъ
Книга о антихристѣ и о дѣйствіяхъ, яже при немъ быти хотящихъ, Перевощикова. Казань.

Ученіе безпоповцевъ объ антихристѣ служитъ съ одной стороны основаніемъ всего ихъ ученія о церкви и таинствахъ, а съ другой—ихъ взгляда на православную церковь и содержимые ею обряды. Сущность этого ученія состоитъ въ томъ, что съ 1666 г. въ русской церкви настало будто-бы царство послѣдняго антихриста. Чтобы подтвердить это свое ученіе, безпоповцы утверждаютъ: а) что подъ антихристомъ нужно разумѣть совокупность ересей, нечестіе, отступленіе (антихриста мысленнаго), нѣкоторые же изъ нихъ учатъ, что подъ антихристомъ должно разумѣть преемственный рядъ царствующихъ лицъ; б) что царство антихриста продолжится очень долго, а сколько именно времени,—неизвѣстно; в) что признаки его царствованія будутъ заключаться въ незначительныхъ, повидимому, измѣненіяхъ въ буквахъ и обрядахъ, а печать его—въ троеперстномъ сложеніи и нѣкоторыхъ другихъ предметахъ, такъ какъ она не единообразна; г) что обличители антихриста будутъ не чувственные Илія и Енохъ, а всѣ, содержащіе благочестіе. Изъ разсмотрѣнія всѣхъ этихъ вопросовъ и будетъ видно насколько правильно ученіе безпоповцевъ о наступленіи царства послѣдняго антихриста.

Опредѣленіе понятія слова: антихристъ. Слово *антихристъ* въ смыслѣ противника Христу,—какъ и слово

Христосъ, имѣетъ два значенія: общее и частное. Въ общемъ смыслѣ антихристомъ называется не исповѣдующій І. Христа во плоти пришедша (І-е Іоан. 4. 2) и всякій, учащій противно Христу и возстающій противъ Христа (Керинѳъ, Симонъ волхвъ и др.). Въ особенномъ же, частномъ смыслѣ антихристомъ называется послѣдній, жесточайшій врагъ Христа и Его церкви, имѣющій прiити при кончинѣ міра. Такое различное опредѣленіе слова *антихристъ* особенно ясно указывается въ богословіи св. Іоанна Дамаскина. „Требѣ есть знати, говоритъ онъ, яко прiити имать антихристъ; но и всякъ неисповѣдуяй Сына Божія во плоти пришедша Бога совершенна и человѣка совершенна ... антихристъ есть. Обаче собственнымъ и изъятымъ образомъ антихристъ глаголется, иже при кончинѣ вѣка прiити имать“ (гл. 26). Поэтому и въ другихъ писаніяхъ онъ называется антихристомъ *послѣднимъ* (Кир. кн. л. 47), а антихристы въ общемъ смыслѣ именуются его предтечами.

Въ общемъ смыслѣ антихристы, т. е. противники Христа и Христовой церкви, всегда были, есть и будутъ; но вопросъ въ томъ, пришелъ ли *послѣдній* антихристъ; безпоповцы учатъ о наступленіи именно *его* царствованія.

Чтобы удобнѣе отстаивать свою мысль, безпоповцы прибѣгаютъ прежде всего къ смѣшенію понятій объ антихристѣ, и въ подтвержденіе этого ссылаются на слова св. Іоанна Богослова: *слышасте, яко антихристъ грядетъ* (т. е. идетъ, будетъ), *и нынѣ антихристи мнози* (1-е посл. зач. 71). Здѣсь, говорятъ они, не отличаются антихристы и антихристъ (т. е послѣдній). Но въ „Толковомъ Апостолѣ“ [1]), въ объясненіе словъ: *антихристи мнози*, говорится: „предъидоша *бо ереси* его“, т. е. въ общемъ смыслѣ антихристами именуются еретики [2]).

---

[1]) Въ Толковомъ Апостолѣ помѣщены толкованія на посланія апостольскія, принадлежащія разнымъ церковнымъ учителямъ, преимущественно св. Златоусту. Напечатанъ единственный разъ въ Почаевской типографіи, въ 1784 г.

[2]) Въ виду такого же смѣшенія разныхъ понятій,—Особенно когда чувствуютъ свое безсиліе доказать бытіе антихриста, безпоповцы начинаютъ говорить о какомъ-то особомъ „отступленіи“, имѣющемъ быть предъ временами послѣдняго антихриста, и при этомъ ссылаются

Лицо послѣдняго антихриста. Въ 30-й главѣ Книги о вѣрѣ замѣчается, что „весь образъ антихриста" описанъ апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Ѳессалоникійцамъ (2 посл., 2 гл. 3 ст.). Апостолъ называетъ его отступленіемъ, человѣкомъ грѣха, сыномъ погибели Св. Златоустъ въ Бесѣдахъ на 14 посланій [1]), объясняетъ, что эти названія усвояются антихристу по тѣмъ дѣйствіямъ, какія онъ произведетъ. („Того самаго антихриста нарицаетъ отступленіе, яко многихъ имущаго погубити и оставити" и проч.). Названіе же по дѣйствіямъ не есть указаніе на лицо. Такъ, Спаситель говоритъ о Себѣ: *Азъ есмь путь, истина и животъ* (Іоан. 14, 6); *Азъ есмь дверь* (Іоан. 10, 7); но эти названія не исключали того, что Спаситель былъ опредѣленный человѣкъ (точнѣе, Богочеловѣкъ). Такъ и здѣсь. Посему св. Златоустъ, пояснивъ каждое изъ названій антихриста по дѣйствіямъ, вопрошаетъ: „Кто же есть сей"? и отвѣчаетъ: „человѣкъ нѣкій", т. е. одинъ изъ людей. Выраженіе „человѣкъ *нѣкій*" исключаетъ всякую возможность толковать слово „человѣкъ" въ какомъ-то родовомъ или отвлеченномъ смыслѣ,—т. е. что все происходитъ чрезъ *человѣка* и проявляется въ *человѣкѣ*,—какъ иногда толкуютъ безпоповцы.

Кромѣ свидѣтельства св. Златоуста, въ богословіи св Іоанна Дамаскина есть прямое указаніе, что антихристъ будетъ не діаволъ воплотившійся, а человѣкъ, вос-

---

на одно мѣсто въ Кирилловой книгѣ, гдѣ говорится, что сначала явится отступленіе, а потомъ придетъ антихристъ (л. 15). Но въ Кирилловой книгѣ здѣсь—очевидная ошибка. Мѣсто это составляетъ поясненіе словъ апостола Павла изъ 2 посл. къ Ѳессалоникійцамъ (зач. 575-е), но отступленіемъ тамъ, по объясненію св. Златоуста, и называется самый антихристъ (бес. на 14 посл стр 2333), а не какое-то прежде него имѣющее произойти „отступленіе". При томъ, означенная попытка отдѣлить понятія „отступленіе" и „антихристъ" и для самыхъ безпоповцевъ не полезна, потому что тогда имъ прямо пришлось бы отказаться отъ ученія о наступленіи царста антихриста, и нечѣмъ было бы оправдывать свое безъіерархическое состояніе. Посему означенное мнѣніе безпоповцами приводится весьма рѣдко.

[1]) Бесѣды св. Златоуста на 14 посланій ап. Павла слѣдуетъ отличать отъ Толковаго Апостола. Бесѣды изданы въ первый разъ въ Кіевѣ, въ 1623 г. Захаріею Копыстенскимъ. Новый переводъ сдѣланъ при Петерб дух. академіи.

пріимшій дѣйство діавольское. „Не самъ діаволъ будетъ человѣкъ, но человѣкъ отъ блудодѣянія родится и все дѣйство сатанино пріиметъ“ (кн. 4, гл. 26). Въ 30 гл. Книги о Вѣрѣ говорится: „а той антихристъ человѣкъ будетъ, беззаконія сынъ, и родится отъ дѣвицы нечистыя, жидовки сущія, отъ колѣна Данова“ (л. 270).

Въ подтвержденіе своего мнѣнія, что антихристъ будетъ не чувственный, опредѣленный человѣкъ, а нѣчто мысленное (совокупность ересей, содержимыхъ людьми), безпоповцы ссылаются на слово Ипполитово, помѣщенное въ Соборникѣ. Въ немъ говорится, что антихристъ „родится по привидѣнію отъ дѣвицы.... Сопротивникъ аще и плоть пріиметъ, но все въ привидѣніи.... Нещую бо, возлюбленіи, яко мечтательную плоть своему существу воспріиметъ сосудъ“ (л. 128).

Прежде, чѣмъ обратиться къ разъясненію этого мѣста, должно замѣтить, что помѣщенное въ Соборникѣ слово объ антихристѣ св. Ипполиту, писателю 3-го вѣка, не принадлежитъ. Нѣсколько лѣтъ назадъ ученый описатель рукописей московской Сѵнодальной библіотеки К. И. Невоструевъ отыскалъ древнюю рукопись (нач. XIII в.) слова св. Ипполита. *Сказаніе о Христѣ и антихристѣ*. Эта рукопись, при нѣкоторыхъ сходствахъ, имѣетъ и большое различіе съ словомъ, помѣщеннымъ въ Соборникѣ. Между тѣмъ изъ историческихъ свидѣтельствъ извѣстно, что св. Ипполитъ писалъ одно слово объ антихристѣ. Спрашивается: какое изъ двухъ словъ—подлинное? Ученый археологъ съ наглядностью доказалъ, что найденная имъ древняя рукопись и составляетъ подлинное слово св. Ипполита, а помѣщенное въ Соборникѣ принадлежитъ другому, неизвѣстному писателю. Въ Толковомъ Апокалипсисѣ Андрея Кесарійскаго, когда дѣлаются ссылки на Ипполита, то имѣется въ виду именно первое слово, а не послѣднее, въ которомъ, наоборотъ, дѣлаются заимствованія изъ Толковаго Апокалипсиса (См. Толк. Апок. слов. 13. Слов. Ипп. по изд. Невоструева, стр. 14—16, и Соборн. л. 131). Кромѣ того, въ словѣ, помѣщенномъ въ Соборникѣ, встрѣчаются такія выраженія, какихъ не могъ употреблять св. ипполитъ, жившій въ 3-мъ вѣкѣ, напр. „иноки черноризцы“ (л. 122; по Невоструеву стр. 183).

Но кому бы означенное слово ни принадлежало, на самомъ дѣлѣ въ немъ нѣтъ основаній для ученія безпоповцевъ о томъ, что подъ антихристомъ слѣдуетъ разумѣть нѣчто мысленное. И во 1-хъ, выраженіе „непщую“ (думаю, полагаю) обозначаетъ не болѣе, какъ частное мнѣніе писателя, а не общепринятое ученіе св. отцовъ церкви. Во-2 хъ, мнѣніе это касается не лица антихриста,—т. е. будетъ ли онъ опредѣленный человѣкъ, или нѣчто мысленное, а—только плоти его, которая, по мнѣнію писателя Ипполитова слова, будетъ не дѣйствительная, а призрачная, мечтательная. И въ 3-хъ, какова бы ни была его плоть,—по выраженію самого слова, „*плотъ многимъ явится* тогда“, „начнутъ человѣцы *зрѣти* его истинно“, поставятъ его царемъ; онъ будетъ даже обрѣзанъ, какъ и Христосъ (л. 127 и 130 об.). Стало быть, и въ такъ называемомъ словѣ Ипполитовомъ антихристъ представляется также видимымъ и опредѣленнымъ человѣкомъ, только не съ дѣйствительною плотію; послѣднее обстоятельство въ разсужденіяхъ съ безпоповцами никакого значенія не имѣетъ.

Будучи опредѣленнымъ, чувственнымъ человѣкомъ, антихристъ и родится чувственно отъ дѣвицы нечистыя, жидовки сущія, отъ колѣна Данова (Іоаннъ Дамаскинъ и въ Книгѣ о Вѣрѣ, сл. 30-е). При этомъ, рожденіе его уподобляется Христову рожденію, только отъ другого колѣна. „Якоже бо отъ колѣна Іудова рождается Христосъ, *сице* отъ колѣна Данова родится антихристъ“. Такъ говорится въ такъ называемомъ Ипполитовомъ словѣ (л. 128). Въ Толковомъ Апостолѣ поясняется, что отъ колѣна Данова *по плоти* придетъ антихристъ (л. 410).

Продолжительность царствованія антихриста. Въ противоположность ученію безпоповцевъ, что царствованіе антихриста будетъ продолжаться долго и время неопредѣленное, въ святоотеческихъ писаніяхъ находятся ясныя указанія: 1) что это царствованіе будетъ кратковременно. Св. Іоаннъ Златоустъ, въ 76 бесѣдѣ на Евангеліе отъ Матѳея, объясняетъ, что Спаситель, говоря о бѣдствіяхъ Іерусалима, говорилъ и о послѣднихъ дняхъ міра; эти дни сократятся избранныхъ ради; значитъ, царство антихриста будетъ кратковременно. Мысль эта выражается и въ словѣ св. Ефрема Сирина объ антихристѣ (105) и въ такъ назы-

ваемомъ словѣ Ипполитовомъ: „царство антихриста *вскорѣ* раззорится“. Св. Кириллъ іерусалимскій пишетъ: „хвалю Бога, яко велію скорбь на малое время описуетъ, глаголетъ бо, яко избранныхъ ради прекратятся дніе оны (см. въ Кирилл. кн. л. 52 об.). Въ Толковомъ Апостолѣ говорится, что онъ (т. е. антихристъ) „не тако долго пребудетъ, якоже еретицы показуютъ на пастырехъ церковныхъ“ (л. 549).

Безпоповцы замѣчаютъ, что хотя велія скорбь будетъ и на малое время, но царствованіе антихриста продолжится и послѣ этой скорби, и что теперь они живутъ послѣ скорби, при милостивомъ антихристѣ. На это даже поповцы остроумно и справедливо возражали. „какъ вы хощете обрѣсти милость у звѣря?—Онъ ничтоже здраво заповѣдуетъ, но все законопреступно“ (слова св. Златоуста, изъ бес. на 14 посл.). И дѣйствительно, нельзя полагать послѣ скорби велей никакихъ еще мирныхъ дней, ибо сказано: по скорби той солнце померкнетъ .. и явится знаменіе Сына человѣческаго, т. е. наступитъ второе пришествіе Господа І. Христа. Наконецъ у св. Ефрема Сирина и въ Ипполитовомъ словѣ говорится не только о скорби, но и царствѣ антихриста, а въ Толковомъ Апостолѣ о скорби не говорится ничего, а прямо говорится о непродолжительности царствованія антихриста, съ замѣчаніемъ, что онъ не тако долго пребудетъ, якоже *еретицы* показуютъ на пастырехъ церковныхъ.

2) Время продолжительности царствованія антихриста точно указывается въ книгѣ пророка Даніила (7, 25) и въ Апокалипсисѣ (13, 5). У пророка Даніила говорится о какомъ-то врагѣ, которому дана будетъ власть время временъ и полвремени на озлобленіе святыхъ. Учители христіанской церкви разумѣютъ здѣсь антихриста. Въ Толковомъ Апостолѣ приводится объясненіе св. Златоуста „Онъ же (т. е. антихристъ) не тако долго пребудетъ, якоже еретицы показуютъ на пастырехъ церковныхъ, но токмо толико дней, якоже выше отъ Даніила речеся... Сіе же *явственнѣйше* время извѣсти, сирѣчь три лѣта и мѣсяцъ шесть“ (л. 549). Св. Кириллъ іерусалимскій пишетъ: „Будетъ бо царства его токмо полчетверта лѣтъ. Не пророчествую, но отъ пророка Даніила глаголю. Глаголетъ

бо: дастся въ руку его время, временъ и полвремени. Время единъ годъ сказуетъ... а другія два времени два лѣта злобы его, а полвремени сирѣчь шесть мѣсяцъ“ (см. въ Кир. кн. л. 48 об. Эти слова принадлежатъ именно св. Кириллу, слич. рук. библ. казан. акад. № 478) Въ Апокалипсисѣ св. Іоанна Богослова говорится: *и дана ему область творити мѣсяцъ четыредесять два.* Толковникъ Апокалипсиса, Андрей Кесарійскій поясняетъ эти слова въ буквальномъ смыслѣ, переводя на годы (гл. 13, стр. 59) [1]). То же говорится въ словѣ св. Ефрема Сирина „Объ антихристѣ“ и въ такъ наз. Ипполитовомъ словѣ. Наконецъ, даже въ большомъ Катихизисѣ читаемъ, что антихристъ будетъ царствовать три лѣта и мѣсяцъ шесть (л. 102).

При всей ясности и точности свидѣтельствъ относительно времени царствованія антихриста впродолженіе только трехъ съ половиною лѣтъ, безпоповцы возражаютъ, что три съ половиною года нельзя понимать буквально.

1) Они говорятъ, что если три съ половиною года понимать буквально, то можно будетъ (по началу его появленія) узнать день второго пришествія Господня; между тѣмъ Господь сказалъ: *о днѣ и часѣ томъ никтоже вѣсть* (Матѳ. 24, 36). Возраженіе это,—хотя нѣсколько по иному вопросу, въ видѣ, требующаго разъясненія, сомнѣнія,—представлялось еще св. Златоусту. Слѣдуетъ и то разслѣдовать, говоритъ онъ въ 9-й бесѣдѣ на 1-е посл. къ Ѳессалоникійцамъ (стр. 2276), что если антихристъ придетъ, и Илія придетъ, то какъ можетъ случиться, что внезапное губительство найдетъ тогда, егда рекутъ миръ и утвержденіе? Сія бо не оставляютъ не вѣдати дня самаго пришествія? Но это будетъ служить знаменіемъ антихристова времени, отвѣчаетъ св. отецъ, а Христовъ приходъ будетъ неизвѣстенъ. И эту мысль онъ разъясняетъ далѣе уподобленіемъ. Непраздная женщина, говоритъ онъ, знаетъ, что ей должно родить чрезъ 9 мѣсяцевъ, но иныя и седмомѣсячныя родиша; да если и чрезъ 9 мѣсяцевъ рождаютъ, то день и часъ рождества все-таки опредѣлить не

---

[1]) Толковый Апокалипсисъ изданъ на славянскомъ языкѣ въ Кіевѣ Захаріею Копыстенскимъ, въ 1625 г.

въ состояніи. Такъ и здѣсь. Можно предугадывать только *близость* послѣдняго дня по разнымъ признакамъ, но не узнать самый день. И такое предугадываніе и ожиданіе Писаніемъ не воспрещается. Тотъ же св. Златоустъ въ бесѣдахъ на Евангеліе отъ Матѳея пишетъ, что самъ Спаситель указалъ намъ время близости второго пришествія, но скрылъ день и часъ. „Я указалъ тебѣ,—говоритъ св. Златоустъ какъ бы отъ лица Господа, поясняя слова Его,—всѣ признаки, довелъ тебя до самыхъ дверей и только не открылъ ихъ, и это для твоей же пользы (бес. 77). И въ большомъ Катехизисѣ пришествіе антихриста опредѣляется, какъ одинъ изъ признаковъ близости второго пришествія Господня (л. 102). Такимъ образомъ, буквальное пониманіе трехъ съ половиною лѣтъ не находится въ противорѣчіи съ ученіемъ Спасителя о неизвѣстности дня кончины міра и второго пришествія.

2) Безпоповцы говорятъ, что самыя событія времени не позволяютъ продолжительность царствованія антихриста въ три съ половиною года понимать буквально. Въ Апокалипсисѣ говорится, что *сатана связанъ на тысячу лѣтъ*. Тысяча лѣтъ давно прошла, и антихристъ явился по тысячѣ лѣтъ въ Римѣ, а по исполненіи числа звѣрина (666)—и въ Россіи Ясно, что три съ половиною года и невозможно понимать буквально. Но во-1-хъ, въ этомъ возраженіи находится уже смѣшеніе понятій объ антихристѣ,—послѣдній антихристъ смѣшивается съ антихристами вообще, ибо къ римскому папѣ прилагается названіе антихриста. На самомъ дѣлѣ папа не есть послѣдній антихристъ, а—и по ученію Кирилловой книги—только его предотеча (л. 52) [1]). Во-2-хъ, основаніемъ настоящаго возраженія служитъ апокалипсическая тысяча лѣтъ, которую безпоповцы—возражатели понимаютъ буквально. Но толковникъ Апокалипсиса, блаженный Андрей Касарійскій, объясняетъ, „что тысячу лѣтъ не всяко толикая числомъ разумѣвати благоразумно есть“, подобно тому, какъ слова Давида: „*слово, еже заповѣда въ тысящные роды,*

[1]) О приложеніи числа звѣрина къ тысячи лѣтамъ будетъ разъяснено далѣе при разборѣ мѣста изъ Книги о Вѣрѣ о пришествіи антихриста въ 1666 году.

десятищи сто числити можемъ.... Тысяча лѣтъ означаетъ совершенное знаменательное число, обозначающее *все время* (значитъ, какое бы оно ни было) отъ Рождества Христова и до антихристова прихода, или—какъ въ другомъ мѣстѣ говорится—даже до самаго второго пришествія (Толк. Апок. гл. 20, стр. 95—97 и 99). Такимъ образомъ Писаніе учитъ совершенно не такъ, какъ думаютъ безпоповцы, оно учитъ, что тысячу лѣтъ нельзя понимать буквально, три же съ половиною года слѣдуетъ понимать буквально.

3) Безпоповцы говорятъ, что въ Толковомъ Апостолѣ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ говорится о времени царствованія антихриста (л. 549), замѣчено. „Писаніе часъ лѣто тамо нарицаетъ"; значитъ, заключаютъ они, три съ половиною года означаетъ такое число лѣтъ, сколько въ трехъ съ половиною годахъ часовъ. Но если взять въ основаніе прямо означенныя слова, то выйдетъ, что антихристъ будетъ царствовать всего три съ половиною часа. Что же эти слова означаютъ? Въ нихъ допущена неточность въ переводѣ греческаго слова καιρός. Выраженіе „писаніе тамо" означаетъ ссылку на слова пр. Даніила (7 гл. 25 ст. Толк. Апост. л. 549). Но у Даніила слова „часъ" нѣтъ, а есть слово „время"; значитъ, должно читать: „Писаніе время лѣто тамо нарицаетъ", т. е. Писаніе временемъ называетъ лѣто, годъ.

4) Указывали безпоповцы прежняго времени на то, что въ три съ половиною года невозможно совершить такихъ дѣлъ—побѣдить весь міръ и т. п.,—какія антихристъ совершитъ долженъ. Но это возраженіе никакихъ основаній въ Писаніи не имѣетъ, а основывается на одномъ предположеніи и сомнѣніи. Вопросовъ вѣры нельзя рѣшать на основаніи только нашихъ личныхъ предположеній о возможности или невозможности чего либо.

Итакъ, по ученію св. Писанія и св. отцовъ древней православной церкви, послѣдняя, жесточайшая брань діавола съ Христовою церковью, которую онъ поведетъ чрезъ послѣдняго антихриста, продолжится лишь *малое время,* именно *три съ половиною года.* Ученіе же безпоповцевъ о продолжительности сей брани и о продолжительности царства антихриста есть ученіе произвольное, противное Писанію. Отсюда слѣдуетъ, что и самая мысль о появленіи

антихриста въ 1666 году также невѣрна, ибо не оправдывается событіями, такъ какъ послѣ 1666 г. прошло болѣе двухсотъ лѣтъ.

Признаки антихристова царствованія.

Признаками наступленія антихристова царства будутъ служить: а) народъ, къ которому антихристъ придетъ; б) ученіе, какое онъ будетъ проповѣдывать, и в) печать антихриста.

а) І. Христосъ однажды говорилъ іудеямъ: *Азъ пріидохъ о имени Отца Моего, и не пріемлете Мене; аще инъ пріидетъ во имя свое, того пріемлете. Инъ*, по толкованію Ѳеофилакта болгарскаго, „антихристъ явѣ“ (Благов. на Іоан. зач. 17). Отсюда слѣдуетъ, что какъ Христосъ пришелъ къ іудеямъ, такъ и антихристъ придетъ къ нимъ же; Христа іудеи не приняли, а антихриста примутъ. Мысль о томъ, что антихристъ придетъ къ іудеямъ и будетъ ими принятъ, что и самъ онъ наиболѣе возлюбитъ родъ еврейскій, встрѣчается и въ богословіи св. Іоанна Дамаскина (гл. 26), и въ словѣ Ефрема Сирина (105), и въ такъ называемомъ словѣ Ипполитовомъ. Въ словѣ Ипполитовомъ говорится: „паче же еврейскій родъ будетъ возлюбленъ отъ самаго мучителя... Еврейскій родъ подумаетъ, что „царство ихъ хощетъ возстати“; евреи поставятъ его царемъ, и послѣ этого онъ сотворитъ церковь (или въ другомъ мѣстѣ: храмъ) во Іерусалимѣ“. (Соборн. л. 129—130; по изд. Невостр. стр. 201, 203—204).

Безпоповцы говорятъ: 1) что подъ іудеями нужно разумѣть не чувственныхъ іудеевъ, а духовныхъ, т. е. нечестивыхъ людей. Но такое толкованіе совершенно произвольное. Спаситель обращалъ свою рѣчь къ чувственнымъ іудеямъ, имъ Онъ сказалъ, что они примутъ антихриста. Затѣмъ, по значенію иносказательному, *іудей* и не значитъ „нечестивый человѣкъ“, а скорѣе—исповѣдующій ученіе истинное, человѣкъ благочестивый. Ѳеофилактъ болгарскій объясняетъ, что слово *Іудея* значитъ исповѣданіе (Благов. на Матѳ. зач. 2). И св. апостолъ Павелъ въ духовномъ смыслѣ называетъ христіанъ чадами Авраама: родоначальникъ евреевъ по плоти, Авраамъ есть

отецъ всѣмъ намъ, говоритъ онъ въ посланіи къ римлянамъ (гл. 4, ст. 16); вѣрующіе суть сыны Авраама, говоритъ онъ же въ посланіи къ галатамъ (3, 7).

2) Безпоповцы говорятъ, что Спаситель не сказалъ прямо, что антихристъ придетъ къ нимъ--іудеямъ, а сказалъ условно· *аще инъ пріидетъ*. Но св. Златоустъ въ бесѣдахъ евангельскихъ замѣчаетъ, что Спаситель сказалъ здѣсь условно, „щадя слушателей, такъ какъ нечестіе ихъ (евреевъ) не вполнѣ еще обнаружилось“ (Бес. на еванг. отъ Іоан. 41, по изд. 1855 г. стр. 84).

Такимъ образомъ, безпоповцы не могутъ опровергнуть того, что антихристъ придетъ къ евреямъ, у нихъ будетъ царствовать и первѣе „сядетъ“, по выраженію Іоанна Дамаскина,—т. е. власть будетъ имѣть,—„въ церкви жидовствѣй“.

б) Относительно ученія, какое антихристъ будетъ проповѣдывать, въ Писаніи говорится очень немного. Блаженный Ѳеофилактъ, объясняя слова Христовы (Іоан. зач. 17), что антихристъ придетъ „во имя свое“, говоритъ, что онъ будетъ проповѣдывать, „яко Богъ единъ есть“. Это значитъ, что онъ будетъ отвергать основной догматъ христіанства о Св. Троицѣ и проповѣдывать еврейскій догматъ единобожія. Св. Златоустъ, объясняя слова Ап. Павла: *показующе себе, яко Богъ есть*, замѣчаетъ, что, хотя онъ прямо не будетъ называть себя богомъ, но будетъ покушаться своими „чудными дѣлами“ показать, что онъ богъ. Святой же Іоаннъ Дамаскинъ прямо говоритъ, что онъ богомъ назовется (Богосл. Дамаск. гл. 26) Ясно отсюда, что, утверждая единобожіе, онъ себѣ будетъ требовать божескаго почитанія. Кромѣ того, въ Ипполитовомъ словѣ дѣлается замѣчаніе, что у послѣдователей антихриста не будетъ крещенія, такъ какъ они будутъ говорить: „отрицаюся крещенія“ (л. 132, по Невостр. стр. 207). Между тѣмъ православная церковь означеннаго ученія не содержитъ; она проповѣдуетъ ученіе о Св. Троицѣ и имѣетъ таинство крещенія во имя Св. Троицы.—Ясно, что утверждать, яко-бы въ ней царствуетъ антихристъ, значитъ говорить страшную, совершенно произвольную хулу.

в) Ни о чемъ такъ не любятъ разсуждать безпоповцы, какъ о печати антихриста. Эту печать они видятъ въ раз-

ныхъ предметахъ (печать антихриста, говорятъ они, не единообразна): въ имени *Іисусъ*, въ треперстномъ сложеніи, въ четвертоконечномъ крестѣ, въ таинствахъ крещенія и мvропомазанія. О печати антихриста въ Писаніи также говорится немного и прикровенно; въ немъ указываются лишь нѣкоторые признаки сей печати,—частію отрицательные, частію положительные Эти признаки указываются въ словѣ св. Ефрема (105) и въ такъ называемомъ Ипполитовомъ словѣ (Соборн) Въ словѣ Ипполитовомъ говорится: „какъ Христосъ далъ знаменіе вѣрующимъ животворящій крестъ, такъ и антихристъ подобнѣ дастъ свое знаменіе на деснѣй руцѣ и на челѣ (л. 127, 131, по Невостр. стр. 200, 216)[1]). Въ чемъ же будетъ это знаменіе заключаться? Св. Ефремъ Сиринъ и составитель слова Ипполитова указываютъ преимущественно отрицательный признакъ этого знаменія или печати. Этотъ признакъ заключается въ томъ, что пріемшій печать антихриста не будетъ имѣть власти изображать на себѣ животворящій крестъ десною рукою, но связана будетъ рука его (слов. Ипполл. л. 131. по Невостр. 206 и слов. Ефрема л 485 Вил изд. 1768 г.). Тотъ же признакъ указывается и въ Толковомъ Апокалипсисѣ (гл. 13), гдѣ замѣчается, что печать антихриста есть „запреніе“, т. е. запрещеніе креста.

Это запрещеніе или отверженіе креста не есть запрещеніе двуперстнаго перстосложенія,—какъ толкуютъ безпоповцы. Двуперстіе не есть крестъ, а есть сложеніе перстовъ для крестнаго знаменія, заключающее въ себѣ извѣстную догматическую мысль. Посему, если этимъ сложеніемъ не начертать на себѣ креста, то крестнаго знаменія и не будетъ. Стоглавый соборъ неистовое изображеніе креста и двуперстнымъ сложеніемъ называлъ не крестомъ, а „маханіемъ“, которому бѣси радуются (гл. 32). Значитъ, пріявшій печать антихриста не будетъ совсѣмъ полагать на себѣ креста, а не то, что будетъ полагать, только инымъ сложеніемъ перстовъ.

---

[1]) *Подобно* не значитъ: „подобное“, т. е. похожее, какъ иногда толкуютъ безпоповцы, намекая на четвероконечный крестъ; а значитъ. *подобно, также*. Признаки этой печати этимъ выраженіемъ нимало не указываются.

Далѣе, безпоповцы, стараясь видѣть печать антихриста у послѣдователей православной церкви, смѣшиваютъ отверженіе креста съ небрежнымъ положеніемъ онаго, каковое замѣчаютъ у нѣкоторыхъ православныхъ. Для подтвержденія своего извѣта они ссылаются на слова большого Катихизиса, гдѣ говорится, что небрежно полагающій на себѣ крестное знаменіе „имать пріяти печать антихристову“ (л. 102). Но во-1-хъ, „имать пріяти“ не значитъ уже принялъ. Во-2-хъ, небрежное положеніе на себѣ крестнаго знаменія,—какового православная церковь никогда не одобряла и не одобряетъ, а тѣмъ болѣе не узаконяетъ,—не есть еще отверженіе креста.

Положительные признаки печати антихриста указываются главнымъ образомъ въ Толковомъ Апокалипсисѣ (гл. 13). Тамъ усвояется печати антихриста, во-1-хъ, смыслъ иносказательный, заключающійся въ томъ, что печать на лѣвой рукѣ есть отверженіе добра, а печать на челѣ—отверженіе истины и служеніе лести, т. е неправдѣ. Во-2-хъ, она будетъ имѣть и внѣшній признакъ; въ ней будетъ заключаться число имени антихриста 666, а какое это имя самое, благодать Божія не открыла (Толк. Апок. гл. 13. также слов. Иппол. л. 130, по Невостр. стр. 206).

Такимъ образомъ въ церкви православной ни въ томъ, ни въ другомъ смыслѣ печати антихриста открыть нельзя. Въ частности, ее нельзя видѣть ни въ имени Іисусъ, ни въ троеперстіи, ни въ другихъ какихъ-либо предметахъ; ибо нельзя въ нихъ отыскать числа имени антихриста. Посему, ученіе безпоповцевъ о печати антихриста есть не болѣе, какъ хуленіе на церковь. Небрежное знаменованіе бывало и въ прежнія времена, и происходитъ оное отъ слабости или нерадѣнія. Отверженіе же креста есть ученіе о томъ, что *не должно* почитать креста, или изображать на себѣ оный. Такого ученія въ православной церкви отнюдь не существуетъ.

Обличители антихриста.

Для обличенія антихриста, во время его царствованія, посланы будутъ Илія Ѳесвитянинъ и Енохъ, а по Ипполитову слову и Книгѣ о Вѣрѣ (гл. 30) и—Іоаннъ Бого-

словъ. Посему Илія и именуется предтечею второго Христова пришествія. О семъ говорится въ бесѣдахъ св. Златоуста на евангеліе отъ Матѳея (бес. 57) и въ благовѣстникѣ блаж. Ѳеофилакта (на Матѳ. зач. 40-е, 71-е и на Марк. зач. 39-е). Въ благовѣстникѣ говорится, что какъ первому пришествію предтечею былъ Іоаннъ, такъ второму будетъ Илія; св. Златоустъ и блаж. Ѳеофилактъ присовокупляютъ, что это будетъ „Илія Ѳесвитянинъ". „Илія пріидетъ, значитъ еще не дошелъ есть", поясняется въ Благовѣстникѣ.

Служеніе Иліи и Еноха и судьба ихъ описана въ Толковомъ Апокалипсисѣ (сл. 10). Тамъ говорится о двухъ свидѣтеляхъ, имѣющихъ пророчествовать во времена антихриста тысячу двѣсти шестьдесятъ дней. Многіе учители подъ этими двумя свидѣтелями истолковали Илію и Еноха. Далѣе разсказывается, что они будутъ творить чудеса, а въ концѣ будутъ убиты антихристомъ и тѣлеса ихъ оставлены будутъ не погребенными на стогнахъ града великаго, въ немъ же Господь пострада, т. е., по объясненію толковника, они умерщвлены будутъ въ „самѣмъ гѣмъ Іерусалимѣ, сирѣчь ветсѣмъ и превращеннѣмъ, въ немже и Господь пострада" (Толк. Апок. стр. 49).

Такъ какъ Илія и Енохъ не приходили, то значитъ, и антихристъ еще не явился.

Но безпоповцы возражаютъ, что пришествіе Иліи и Еноха нужно понимать иносказательно; при этомъ они поясняютъ, 1) что подъ Иліею, Енохомъ и Іоанномъ Богословомъ нужно разумѣть не лицъ опредѣленныхъ, а законы: естественный, писанный и благодатный. Въ подтвержденіе такого толкованія они ссылаются на Книгу о Вѣрѣ (гл. 30. л. 270 обор.). Но тамъ говорится не то, что подъ Иліею и Енохомъ и Іоанномъ нужно разумѣть законы, а то, что они будутъ обличать этими законами: Енохъ—закономъ естественнымъ, Илія—писаннымъ, Іоаннъ—благодатнымъ.

2) Говорятъ, что подъ Иліею и Енохомъ слѣдуетъ разумѣть ихъ самихъ,—старообрядцевъ, которые обличаютъ Никоновы „новшества". Но Илія названъ Ѳесвитянинъ, а затѣмъ, сами они въ тропарѣ на 20 іюля исповѣдуютъ Илію пророка предтечею второго славнаго пришествія; да

наконецъ, и живутъ они не въ томъ Іерусалимѣ ветсѣмъ, въ коемъ Господь пострадалъ. Посему такое мнѣніе, что подъ Иліею и Енохомъ нужно разумѣть ихъ безпоповцевъ, похоже на святотатство.

3) Наконецъ, говорятъ, что подъ Иліею нужно разумѣть православныхъ іерарховъ, которые антихристомъ убиты, т. е. истреблены. Но объ Или блаж. Ѳеофилактъ замѣчаетъ, что онъ пріидетъ, – значитъ, еще не пришелъ; а іерархія въ его время была.

Такимъ образомъ подъ Иліею и Енохомъ Писаніе разумѣетъ лицъ опредѣленныхъ, въ свое время смерти не вкусившихъ и имѣющихъ принять ее отъ руки антихриста.

Изъ разсмотрѣнія признаковъ царствованія послѣдняго антихриста, а равно и другихъ вопросовъ, относящихся къ этому ученію, и самому безпоповцу не трудно убѣдиться, – если только онъ дѣйсвительно вѣритъ Писанію, – что ученіе о наступленіи царства антихриста въ православной церкви есть ученіе ложное и при томъ хульное по отношенію къ церкви.

Разборъ одного мѣста изъ „Книги о Вѣрѣ“ о явленіи антихриста въ 1666 году. Будучи безсильны доказать свое ученіе относительно лица послѣдняго антихриста и его царствованія, безпоповцы, оставляя какъ бы въ сторонѣ развитое ими ученіе, указываютъ на одно мѣсто изъ „Книги о Вѣрѣ“ (гл. 30, л. 2), въ которомъ будто бы пророчески говорится, что антихристъ явится именно въ 1666-мъ году. Это мѣсто на самыхъ первыхъ порахъ раскола служило главнымъ основаніемъ и исходнымъ пунктомъ ученія расколоучителей, яко-бы въ церкви православной наступило царство антихриста [1]). Обращаясь къ разсмотрѣнію означеннаго мѣста изъ „Книги о Вѣрѣ“, легко прежде всего примѣтить, что здѣсь нѣтъ никакого *пророчества,* а высказывается только предположеніе: „Кто вѣсть, аще въ сихъ лѣтѣхъ 1666 хъ яственныхъ предотечевъ его, или того самого не укажетъ?“... Пророчества высказывались всегда въ формѣ положительной, а не пред-

[1]) См. Истор. раск изд. 5-е, стр. 61 и дал.

положительной. Затѣмъ, предположеніе писателя статьи объ антихристѣ,—кто бы онъ ни былъ (но не святой мужъ и не отецъ церкви),—касается не прямо пришествія антихриста, а или его, *или явственныхъ его предотечевъ*. Самыя основанія этого предположенія совершенно произвольны. И во-1-хъ, разсматриваемое предположеніе основывается на буквальномъ пониманіи апокалипсической тысячи лѣтъ, на которую связанъ сатана Но эту тысячу лѣтъ, по толкованію Андрея Кесарійскаго, не благоразумно разумѣть толикимъ числомъ (Толков. Апок. гл. 20). Во-2-хъ, къ тысячѣ лѣтъ присоединяется апокалипсическое же число 666; но это число не—число лѣтъ, а число имени антихриста; самое имя благодатію Божіею сокрыто, а указано лишь число имени 666 (Толков. Апок. гл. 13); посему соединеніе означенныхъ чиселъ (т. е. 1000 и 666-ти) совершенно невозможно и сдѣлано произвольно Наконецъ, въ-3-хъ, если разсматриваемое мѣсто понимать и такъ, какъ хочется безпоповцамъ,—т. е. что оно заключаетъ въ себѣ пророчество и вычисленія сдѣланы правильно,—то и въ такомъ случаѣ это мѣсто не принесетъ пользы безпоповцамъ. Ибо: если мы будемъ понимать его такъ, что въ 1666 году пришелъ уже самъ антихристъ, то далѣе о немъ пишется, что онъ человѣкъ будетъ и родится отъ дѣвицы нечистыя, жидовки сущія, отъ колѣна Данова (л. 270), а безпоповцы учатъ о немъ не такъ. Если же полагать въ 1666 году пришествіе его „предотечей“, то въ книгѣ Кирилловой ясно сказано, что антихристами (въ общемъ смыслѣ), служащими послѣднему антихристу, разумѣй тѣхъ, которые „отъ.... церкви греческія отступили“ (глав. 4, знамен. 2-е, л. 22), а наши старообрядцы и отступили, вмѣстѣ съ россійскою, и отъ греческой церкви. Посему и таже Книга о Вѣрѣ говоритъ, что, кто слушаетъ восточныхъ патріарховъ, тотъ Христа слушаетъ, а кто ихъ отметается, Самого Христа отмѣтается той“ (л 232) Безпоповцы же не признаютъ восточныхъ патріарховъ православными и отметаются ихъ.

ГЛАВА II.

РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ БЕЗПОПОВЦЕВЪ О ХРИСТОВОИ ЦЕРКВИ.

Критическій разборъ ученія безпоповцевъ о церкви и таинствахъ Казань, 1892 г. изд. второе.

Опредѣленіе понятія о Христовой церкви. Если слово „антихристъ“ имѣетъ два значенія, то слово „церковь“ употребляется въ чрезвычайно разнообразныхъ смыслахъ; и такое разнообразіе даетъ основаніе безпоповцу замѣнять одно значеніе другимъ, дабы защитить свое ученіе. Посему и необходимо прежде всего, указавъ разнообразныя значенія слова *церковь*, опредѣлить, что должно разумѣть подъ исповѣдуемою въ символѣ вѣры Христовою церковію.

Слово „Церковь“, погречески Ἐκκλησία — собраніе, означаетъ совокупность всѣхъ разумныхъ существъ, яже на небеси и яже на земли подъ единою Главою—Христомъ (Ефес. 1 гл., 10 ст.; служба на 8-е ноябр., кан. пѣснь 9-я, ст. 2-й). Это—самое широкое понятіе о церкви. Затѣмъ, это понятіе съуживается до отдѣльнаго христіанскаго семейства (Дѣян. 8, 1, 1, 1 Коринѳ. 1. 2. 1 Солун. 1, 1. Больш. Катих. гл. 25, л. 120. 1 Кор. 16, 19). Съ другой стороны церковію именуются иногда только пыстыри церкви (Благов. на Матѳ. зач. 76; Катих. л. 120 об.), а иногда только пасомые (Дѣян. гл. 20, ст. 28). Далѣе, церковію именуются иногда нѣкоторыя свойства, принадлежащія церкви, какъ собранію. Св. Златоустъ пишетъ: „церковь не стѣны и покровъ, но вѣра и житіе... Церковь не стѣны церковныя, но законы церковные“ (Маргар. сл. 5, л. 519) [1]. Церковію именуется даже собраніе людей нечестивыхъ. Возненавидѣхъ церковь лукавнующихъ, говоритъ св. царепророкъ Давидъ (Псал. 25, ст. 5).

Кромѣ греческаго слова ἐκκλησία, греческое слово ναός—храмъ переводится на славянскій языкъ также словомъ „церковь“. Въ этомъ смыслѣ церковію называется

---

[1]) „Маргаритомъ“ называется собраніе избранныхъ словъ св. Златоуста, въ концѣ коихъ помѣщено и его житіе. Въ первый разъ напечатанъ въ Острогѣ въ 1596 г., затѣмъ въ Москвѣ при п. Іосифѣ въ 1641 г. (См. у Каратаева).

храмъ, т. е. домъ молитвы и общественнаго богослуженія, извѣстнымъ образомъ устроенный (Катих. л. 120). Въ смыслѣ храма Божіею церковію именуется каждый христіанинъ (2 Кор. 6. 16). Въ этомъ же смыслѣ церковію Спаситель называлъ тѣло Свое. *Разорите церковь сію и треми деньми воздвигну ю* (Іоан. 2, 19), а въ одной церковной пѣсни („Покаянія отверзи ми двери“ по до-Никоновской редакціи)... церковію называется даже тѣло христіанина: „церковь ношу тѣлесную всю осквернену“.

Опредѣленіе исповѣдуемой въ символѣ, существующей на землѣ, Церкви Божіей,—о которой и должна быть наша рѣчь,—находится въ большомъ Катихизисѣ. Церковь Божія есть собраніе вѣрныхъ Божіихъ, иже непоколебимую держатъ единую православную вѣру...; иже суть достойны пріимати святыя и божественныя тайны, иже суть подъ единою главою Господемъ нашимъ Ісъ Христомъ, а подъ правленіемъ совершенныхъ святыхъ, отъ Него поставленныхъ“ (л. 121). Такимъ образомъ въ понятіе церкви Божіей входятъ три существенные признака: а) содержаніе православной вѣры, б) существованіе въ ней таинъ, и в) церковное управленіе или іерархія. Отсюда видно, что „символьная“ церковь отличается отъ всѣхъ поименованныхъ названій въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ, это не есть совокупность всѣхъ существъ разумныхъ,—небесныхъ и земныхъ,—а есть только церковь земная; ибо церковь небесная ни таинъ, ни поставленной отъ Христа іерархіи не имѣетъ. Тамъ зрятъ Бога не якоже зерцаломъ въ гаданіи и ощущаютъ Его присутствіе не въ таинственныхъ дѣйствіяхъ, но лицемъ къ лицу (1 Кор. 13, 12); тамъ нѣтъ надобности и въ особенной церковной іерархіи, въ смыслѣ посредничества между Богомъ и небожителями; тамъ есть и *будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 28). Съ другой стороны понятіе „символьной“ церкви шире всѣхъ другихъ понятій о церкви это не церковь извѣстной только мѣстности, не церковь управляющихъ, или управляемыхъ въ отдѣльности, не церковь въ смыслѣ нѣкоторыхъ ея признаковъ, и тѣмъ болѣе не церковь въ смыслѣ отдѣльнаго только лица; это—совокупность всѣхъ живущихъ на землѣ православныхъ христіанъ съ таинствами и священствомъ. Какъ велико число этихъ таинствъ,

въ данномъ опредѣленіи не упомянуто, но въ другомъ мѣстѣ того же „Катихизиса“ замѣчается: „вѣждь убо безъ всякаго сомнѣнія, яко въ церкви Божіей не двѣ точію тайны, но всесовершенно седмь“ (Кат. л. 360 об.). Значитъ, хотя изъ семи таинъ и не всѣ одинаково для каждаго христіанина погребны, но въ церкви должны существовать всѣ семь таинъ. Относительно лицъ богопоставленныхъ, управляющихъ церковію, хотя и не говорится въ приведенномъ мѣстѣ Катихизиса, кто—эти богопоставленныя управляющія лица, но въ „Благовѣстникѣ“ блаженнаго Ѳеофилакта поясняется, что эти управители, которымъ поручены церкви, состоятъ изъ трехъ чиновъ: епископа, пресвитера и діакона (на еванг. отъ Лук. зач. 95). О значеніи означенныхъ іерархическихъ лицъ въ церкви такъ говорятъ святые отцы церкви: „Епископъ Бога, Отца всѣхъ, образъ есть, пресвитеры же яко сонмъ Божій и союзъ апостоловъ Христовыхъ. Безъ нихъ церковь нѣсть избранна, ниже собраніе святое, ниже сонмъ преподобныхъ“ (св. Игнатій, посл. къ Траллианамъ).

Въ церковь Божію не только надлежитъ вѣровать, но и принадлежать къ ней; потому что „кромѣ церкви Божія нигдѣже нѣсть спасенія... Иже не пребываютъ въ сей соборнѣй церкви, тѣхъ Христосъ не спасаетъ и Духа Святаго сицевыи не имутъ“ (Катих. л. 122). И св. отцы и учители церковные говорятъ, что „внѣ церкви нѣтъ спасенія“ (Кипр. посл. 73), нѣтъ плодотворной молитвы, не можетъ быть и спасительныхъ дѣлъ (блаж. Августина, толков. на псал. 42-й л. 83-й). Тяжкая вина раздѣленія съ церковію не очищается даже страданіями. Находящійся внѣ церкви не можетъ быть мученикомъ (Кипріанъ „о единствѣ церкви“, Златоустъ бес. на 14 посл. стр. 1692). Внѣ церкви нѣтъ разрѣшенія грѣховъ (Мал Катих. л. 66-й).

Церковь Божія основана Христомъ—Спасителемъ на исповѣданіи Его апостоломъ Петромъ Сыномъ Божіимъ: *Ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь Мою и врата адова не одолѣютъ ей.* Такимъ образомъ исповѣданіе есть *основаніе* церкви, но не самая церковь (Благов. на Матѳ. зач. 67-е). Основанную Христомъ церковь не одолѣютъ врата ада, т. е. церковь Божія всегда останется съ

таинствами и іерархіею. Посему блаж. Ѳеофилактъ и въ другомъ мѣстѣ замѣчаетъ: „аще и тварь вся измѣнится, вѣрныхъ церкви и евангеліе никогдаже“ (на Лук. зач. 107-е). Вратами адовыми именуются по временамъ бывшіе гонители, еретики и грѣхи. Это значитъ, что положенное Христомъ существенное устройство церкви не будетъ разрушено внѣшними гонителями; еретики никогда не возобладаютъ церковію Христовою, и грѣхи ея не коснутся,—хотя члены ея и могутъ, какъ люди, быть грѣшными. Св Златоустъ, говоря о неодолѣнности церкви Божіей, замѣчаетъ, что она никогда ни слабѣе, ни старѣе не будетъ. „Церкви ничтоже равно есть и никогда же старѣетъ: ни варвари, ни бѣси преодолѣютъ ей. Колицы ратоваша на церковь и ратовавшіи погибоша? Борима есть и не побѣждается... Ничтоже бо церкви крѣпчайше. Небесъ высши есть, каменія твердѣйши есть, земли ширши есть; никогдаже старѣетъ, но присно юнѣется. Розги ея и листвія ея не увядаютъ; древеса ея листвія не отмѣтаютъ, не подлежитъ времени тлѣнія“ (Маргар. и Кн. о Вѣрѣ, л. 19).

Изъ указанныхъ существенныхъ признаковъ и свойствъ Христовой вселенской церкви,—которыхъ и безпоповцы прямо не дерзаютъ отвергать,—само собою слѣдуетъ, что церковь не можетъ быть безъ священства. Тѣмъ не менѣе наставники безпоповства создали ученіе о *церкви безсвященнословной*, т. е. ученіе о томъ, что Христова церковь можетъ быть и безъ священныхъ чиновъ. Посему съ вопросомъ о свойствахъ Христовой церкви связывается вопросъ о вѣчномъ существованіи въ оной священства.

Помимо выводного заключенія, что церковь Христова не можетъ быть безъ священства,—есть прямыя, несомнѣнныя удостовѣренія, что священство въ церкви пребудетъ вѣчно, т. е. до второго Христова пришествія

а) Блаж. Ѳеофилактъ, объясняя притчу Спасителя о десяти мнасахъ, которые нѣкій человѣкъ далъ рабамъ, говоритъ: „Раби имъ же церкви поручи“, и далѣе объясняетъ, что эти раби въ трехъ чинахъ. „*діаконы* очищаютъ оглашеніемъ ученія, *пресвитеры* просвѣщающе крещеніемъ, *архіереи* же священные чины поставляютъ“. Этимъ рабамъ Спаситель сказалъ: *куплю дѣйте, дондеже приду*. „Се есть

второе Его пришествіе“ (Лук. зач. 95-е). Такимъ образомъ Господь обѣтовалъ дѣйствовать священству до второго пришествія.

б) Въ Книгѣ о Вѣрѣ объясняется часть другой притчи Спасителя о милосердномъ самарянинѣ. Сребренники, которые милосердный самарянинъ далъ гостиннику, суть ветхій и новый завѣтъ. Госпинници суть апостоли и по нихъ воспріемницы: „пастыріе и учители, архіепископы и епископы, имже и спребывати даже до окончанія вѣка обѣтованіе сотвори“ (гл. 7, л. 59). Данныя Господомъ обѣтованія имѣютъ значеніе положительныхъ свидѣтельствъ и удостовѣреній; ибо Господь, давшій обѣтованія, силенъ и исполнить оныя. Обѣтованія и пророченія, по словамъ святаго Златоуста, составляютъ своего рода чудо. „Рече имъ, пишетъ онъ, нѣкая о себѣ, и о церквахъ и о будущихъ вещахъ, и глаголяй чудодѣйствоваше“. Посему, заключаетъ онъ, „кто исповѣдуетъ Христа быти Бога, а словамъ Его, яко словамъ Бога, долженствующимъ исполниться, не вѣруетъ, тотъ и еллиновъ горше есть“ [1]).

в) Въ книгѣ Кирилловой приводится объясненіе мѣста изъ посланія къ евреямъ о священствѣ Христовомъ по чину Мельхиседекову. Объ этомъ священствѣ сказано: „какъ Христосъ никогда не умираетъ, тако и священство Его по чину Мельхиседекову не престаетъ“. Далѣе поясняется, въ чемъ заключается это священство. „Престало архіерейство Аароново, яко временное, возстало же Христово вѣчное, иже изъ мертвыхъ возставъ, апостоловъ Своихъ на се освяти хиротоніею, еже есть рукоположеніемъ.... Апостоли паки епископовъ святиша..... а сіи паки поповъ“ (л. 77).

Безпоповцы очень мало возражаютъ противъ приведенныхъ свидѣтельствъ. Въ оправданіе же своего ученія о существованіи церкви Христовой безъ священства они приводятъ слѣдующія соображенія:

1) Указываютъ, что и въ древнія времена христіанской церкви „въ прилучающихся гоненіяхъ“ и во время

---

[1]) Бѣс. на 14 посл., 1 Кор нрав. 17-е, стр. 598 и Колосс. нрав. 2-е, стр 2:0. Бесѣды на 14 посланій ап. Павла изданы въ первый разъ въ Кіевѣ, въ 1623 г. Захаріею Копыстенскимъ.

мира церковнаго многіе православные христіане церквей видимыхъ не имяху, ниже *священниковъ*. Таковы были отшельники, удалявшіеся въ пустыни, какъ о томъ пишетъ св. Ефремъ Сиринъ. Но означенныя указанія говорятъ только объ отсутствіи священниковъ въ частныхъ христіанскихъ обществахъ (церквахъ), а не о томъ, будто бы церковь Христова вселенская оставалась когда-нибудь безъ священства; въ противномъ случаѣ было бы невозможно и появленіе онаго. Доказательства эти могли бы имѣть значеніе въ томъ только случаѣ, если бы и у безпоповцевъ священники, хотя и не повсюду, но гдѣ-нибудь были. Дѣйствительно, непригодность этихъ доказательствъ настолько ясна и самимъ безпоповцамъ, что въ настоящее время многіе изъ нихъ высказываютъ увѣренность, что „благочестивое священство“ на самомъ дѣлѣ обрѣтается въ мѣстахъ сокровенныхъ, что гдѣ-нибудь въ пустыняхъ существуетъ въ полнотѣ чиновъ соборная церковь, хотя и неизвѣстно гдѣ; ибо во время антихриста церковь, по Апокалипсису, побѣжитъ въ пустыню. Но такъ какъ въ истинную Христову неодолѣнную церковь, въ полнотѣ чиновъ и таинствъ существующую, необходимо не только вѣровать, но и—принадлежать къ ней, то безпоповцы, не знающіе, гдѣ таковая церковь находится, очевидно къ ней не принадлежатъ, и, значитъ, надежды спасенія имѣть не могутъ. При томъ „удобнѣе солнцу угаснути, нежели церкви безъ вѣсти быти“, говоритъ св. Златоустъ (Маргар. л. 193).

2) Въ оправданіе своего состоянія безпоповцы учатъ далѣе о всеобщемъ прекращеніи въ церкви священства. Основаніемъ этого ученія служитъ, во-1-хъ, то мнѣніе, что данныя Господомъ обѣтованія слѣдуетъ понимать условно. „Многи обѣтованія грѣхъ ради человѣческихъ не свершаются“, говорятъ учители безпоповства. Съ перваго же взгляда такое положеніе представляется совершенно произвольнымъ и страннымъ,—такъ какъ обѣтованія высказаны Спасителемъ безусловно, и такъ какъ церковь Христова погрѣшать не можетъ, а есть свята и непорочна (Ефес. 5, 27); человѣческіе же грѣхи на святость церкви влiять не могутъ; да наконецъ, церковь и создана ради спасенія людей *грѣшныхъ*. Но въ подтвержденіе своей мыс-

ли защитники безпоповства указываютъ немало примѣровъ изъ исторіи церкви ветхозавѣтной, а частію и новозавѣтной,—будто бы данныя Богомъ обѣтованія на самомъ дѣлѣ не исполнялись. Такъ: Богъ обѣщалъ землю обѣтованную дать Аврааму и сѣмени его *во вѣки* (Быт. гл. 13 и Псал. 104); Онъ же установилъ обрѣзаніе *въ завѣтъ вѣченъ* (Быт. гл. 17), день субботній и семь дней опрѣсночныхъ повелѣлъ *вѣчно* праздновать (Исх. гл. 12 и 17; Лев. гл. 23); Моисею Господь повелѣлъ, чтобы Ааронъ и сынове его вжигали елей въ храмѣ свидѣнія *вѣчно* (Исх. гл. 27); жречеству Ааронову обѣщано пребыть во вѣки (Числ. гл. 18). Къ сему, обѣщалъ Господь Богъ и въ храмѣ Соломоновѣ пребыть во вся дни и имени Его славиться тамъ во вѣки (2 Цар. гл. 9). Но поелику сынове Израилевы недостойны себе сотвориша; сего ради преложи Господь обѣщаніе Свое. Уже нъ плѣненіе вавилонское эти обѣтованія и установленія прекратились. Соломоновъ храмъ былъ разрушенъ; обѣтованіе о царствѣ Давида также „преложилось“ еще при внукѣ его Ровоамѣ (3 Цар. гл. 12, ст 19. 2 Парал. гл. 17, ст. 20, 21 и 23), а затѣмъ царство Давида подверглось и окончательному разоренію и порабощенію отъ иноплеменниковъ (Дан. гл. 1, ст 2. Лук. гл. 3, ст. 1).

Но всѣ эти обѣтованія или и давались условно, или же, данныя безусловно, исполнились въ точности; исполнились они съ одной стороны на тѣхъ предметахъ, которыхъ касались, а съ другой на тѣхъ, которыхъ эти предметы служили прообразами.

Такъ, относительно вѣчнаго существованія іудейскаго храма, именно *Соломономъ созданнаго и Навуходоносоромъ разрушеннаго*, слѣдуетъ замѣтить, что обѣтованіе о семъ и дано было условно,—какъ впослѣдствіи было пояснено сіе и однимъ изъ пророковъ (3-я кн. Царств, гл. 9-я; Іерем. гл. 7, ст. 1—7). Такой же условный смыслъ имѣли обѣтованія объ обладаніи землею обѣтованною и вообще о земномъ благополучіи еврейскаго народа (Втор. гл. 28).

Что касается безусловныхъ обѣтованій, относящихся до разныхъ учрежденій ветхозавѣтной церкви, напр. обрѣзанія, священства Ааронова, празднованія извѣстныхъ дней (субботы и опрѣсночныхъ дней); то эти обѣтованія,

касавшіяся не временнаго благополучія народа, а церкви ветхозавѣтной, дѣйствительно исполнились на нихъ самихъ и продолжаютъ исполняться на предметахъ, коихъ всѣ ветхозавѣтныя учрежденія были сѣнію, прообразомъ. Дѣло въ томъ, что выраженіе *вѣкъ* заключаетъ, по объясненію преп. Іосифа Волоцкаго, не точное обозначеніе времени: „вѣкъ наречется коегождо человѣка животъ, и паки глаголетъ вѣкъ все житіе настоящее, и паки пріидущій животъ безконечный, иже по воскресеніи“ (Просвѣт. гл. 8). Въ планахъ домостроительства нашего спасенія вѣкомъ обозначается и все время приготовленія къ искупленію, т. е. время ветхаго завѣта; вѣкомъ именуется и время завѣта новаго, нарицаемое царствомъ благодати, т. е. все время существованія церкви воинствующей на землѣ; вѣкомъ же обозначается и безконечное существованіе церкви торжествующей на небесахъ, напр. въ словахъ. „вѣчное блаженство праведныхъ“. Когда мы, живущіе въ новомъ завѣтѣ, или въ царствѣ благодатнаго домостроительства, говоримъ, что то или другое, напр. священство Христово, пребудетъ вѣчно, то этимъ выражаемъ, что оно продолжится именно до наступленія царства славы, т. е. до второго Христова пришествія, и вовсе не хотимъ сказать, чтобы оно пребыло и послѣ онаго въ церкви торжествующей, когда, по апостолу, Христосъ предастъ царство Богу Отцу и будетъ *Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 25). Поэтому, когда и о предметахъ ветхаго завѣта говорилось, что они пребудутъ во вѣки, т. е вѣчно, разумѣлось существованіе оныхъ именно до наступленія царства Христова. Поэтому-то апостолъ Павелъ называетъ время наступленія царства Христова кончиною лѣта. *Егда*, пишетъ онъ, *пріиде кончина лѣта, посла Богъ Сына своего, рождаемаго отъ жены* (Галат. 4, 4). Такимъ образомъ данныя безусловно обѣтованія, относящіяся къ вѣтхозавѣтной церкви, исполнились съ точностію, такъ какъ и священство, и жертва, и праздники, и обрѣзаніе существовали, по выраженію пророка Даніила, *до Христа старѣйшины*, егда помазанъ былъ *Святый святыхъ* (Даніил. 9, 24—25).

Съ другой же стороны, если выраженіе „во вѣки“— въ обѣтованіяхъ, касающихся предметовъ ветхозавѣтныхъ,— понимать въ болѣе широкомъ смыслѣ, т. е. подъ вѣчно-

сію разумѣть все время, пока міръ существуетъ, значитъ до второго Христова пришествія, то разсматриваемыя ветхозавѣтныя обѣтованія и доселѣ продолжаютъ исполняться, только на другихъ предметахъ. Ветхій завѣтъ былъ сѣнію грядущихъ благъ, а не самымъ образомъ вещей (Евр. 10. 1); какъ тѣнь (сѣнь) вещей, онъ необходимо долженъ былъ прекратиться съ появленіемъ самыхъ вещей, тѣнію, отображеніемъ коихъ служилъ (Галат. 3, 24—25). „И вотъ. Прейде сѣнь законная, благодати пришедши". Отсюда ясно, что въ указанномъ, болѣе широкомъ смыслѣ вѣчность и не могла принадлежать предметамъ ветхозавѣтнымъ. Отъ этого совершенно вѣрно, соотвѣтственно событіямъ и не во преки божественнымъ обѣтованіямъ, священство Ааронова въ Кирилловой книгѣ названо уже не вѣчнымъ, а *временнымъ*, и въ противоположеніе оному священство Христово названо *вѣчнымъ* (Кир. кн. л. 77). Посему блаженный Августинъ въ своемъ сочиненіи „О градѣ Божіемъ" и говоритъ, что священство по чину Ааронову, какъ тѣнь будущаго вѣчнаго „священства, установлено; и потому когда оному обѣщана вѣчность, то не тѣни обѣщается и образу, но прообразуемому и познаменуемому" (О градѣ Божіемъ, ч. 3, кн. 19, гл. 6).

Кромѣ примѣровъ, заимствованныхъ изъ исторіи церкви ветхозавѣтной, защитники безпоповства приводятъ и изъ исторіи церкви новозавѣтной такія доказательства, которыя подтверждаютъ будто бы мысль объ условности Божественныхъ обѣтованій. Риму и епископу римскому обѣщано, говорятъ они, вѣчное пребываніе въ благочестіи, а между тѣмъ это благочестіе давно уже прекратилось. Въ подтвержденіе этой мысли они указываютъ на помѣщенную въ концѣ Кормчей книги грамоту царя Константина римскому папѣ Сильвестру. Въ ней пишется, что „тамо, т. е. въ Римѣ, до скончанія вѣка и всегда поищутъ учителя". Но во-1-хъ, здѣсь не выражено прямого обѣтованія или пророчества, что Римъ до скончанія вѣка сохранитъ благочестіе. Прямая цѣль грамоты—та, чтобы за епископами римскими укрѣпить на вѣчныя времена права и преимущества власти. Права эти заключаются въ томъ, что римскому епископу, какъ преемнику св. Петра, дается власть надъ четырмя патріархами: константинопольскимъ,

александрійскимъ, антіохійскимъ и іерусалимскимъ, а равно и надъ всѣми церквами, иже по вселеннѣй. Во-2-хъ, что особенно важно,—грамота эта царю Константину не принадлежитъ, и исполнена латинскихъ заблужденій. Въ Книгѣ о вѣрѣ приводится не мало указаній и отеческихъ свидѣтельствъ противъ того, что апостолъ Петръ имѣлъ будто-бы верховную власть надъ другими апостолами, и доказывается та мысль, что преемникъ св. Петра не могъ и не можетъ пользоваться верховною властію надъ всѣми епископами, не исключая и патріарховъ (См. гл. 28 и 20). Въ предисловіи къ Номоканону (Потр. Іосифа л. 675) замѣчается, что отъ этой грамоты нужно „блюстися", т. е. оберегаться ея.

Безпоповцы приводятъ еще два прямыя свидѣтельства, подтверждающія будто бы мысль о томъ, что божественныя обѣтованія, данныя Христовой церкви, находятся въ зависимости отъ дѣлъ человѣческихъ: одно мѣсто изъ бесѣдъ св. Златоуста на 14 посл. ап. Павла, и другое мѣсто изъ Учительнаго евангелія. Оба свидѣтельства совершенно однозначущія. „Господь завѣща, глаголя ученикамъ: се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Но сіе бываетъ, егда мы хощемъ, пишетъ св. Златоустъ, не бо всячески будетъ съ нами, егда себе далече творимъ" [1]). Но здѣсь имѣются въ виду обѣщанныя блага частнымъ лицамъ, а не вселенской церкви. Слова Господа; *се Азъ съ вами есмь до скончанія вѣка*, если относить ко всей церкви, то они всегда исполняются: ибо и безпоповцы опровергать не будутъ, что Господь отъ церкви своей никогда не отступитъ; Глава не можетъ покинуть своего тѣла. Но если примѣнять это обѣтованіе къ частнымъ лицамъ, какъ дѣлаетъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ св. Златоустъ,—то грѣхами своими мы можемъ далече творить себя отъ Господа.

Наконецъ, если признавать Божіи обѣтованія условными, а осуществленіе ихъ поставлять въ зависимость отъ людей и прилагать ихъ къ цѣлымъ обществамъ, то выйдетъ, что именно они—безпоповцы и лишены Божіихъ обѣтованій; тяжко они согрѣшили, а потому и лишены священ-

---

[1]) На 2-е посл. къ Солун. бес. 5, стр. 2358.

ства и благодатныхъ даровъ, для спасенія существенно необходимыхъ. А отдѣленіе отъ церкви столь тяжкій грѣхъ, что и мученическая кровь его не можетъ изгладить. Такимъ образомъ измышленія безпоповцевъ въ томъ, что данныя церкви Христовой безусловныя Божіи обѣтованія нужно понимать условно, поставляя въ зависимость отъ людей,— падаютъ на нихъ же самихъ.—Это ихъ собственный себѣ приговоръ.

б) Кромѣ неудачныхъ попытокъ ослабить значеніе Божественныхъ о церкви обѣтованій, защитники безпоповства усиливаются подыскивать прямыя указанія Писанія относительно прекращенія въ Христовой церкви священства въ послѣднее, антихристово время.

1) Они приводятъ слѣд. слова изъ книги пророка Даніила (гл. 12, ст. 7): *яко во время, во времена и въ полвремени егда скончается разсыпаніе руки людей освященныхъ,* и изъ нихъ выводятъ мысль о скончаніи священства во времена антихриста. Но какимъ образомъ *скончаніе разсыпанія* людей освященныхъ можетъ давать мысль о прекращеніи ихъ? Не скорѣе ли выраженіе это означаетъ то, что прекратилось именно разсыпаніе, т. е. что прежде разсѣянныя (разсыпанныя) собрались вмѣстѣ. Затѣмъ, блаж. Ѳеодоритъ, объясняя приведенное мѣсто, замѣчаетъ, что три съ половиною года будетъ продолжаться разсѣяніе священнаго народа, т. е. евреевъ (Толк. на Дан. гл. 12, стр. 238).

2) Безпоповцы приводятъ еще два мѣста изъ слова Ипполитова. Первое мѣсто заключаетъ толкованіе словъ пророка Исаіи: *оставлена будетъ дщи Сіоня, яко сѣнь въ виноградѣ и яко овощное хранилище въ вертоградѣ, и яко градъ обстоимъ.* „Не бо о іудеяхъ сіе слово пророчествова, объясняется въ означенномъ словѣ, ниже о Сіонѣ градѣ, но о святѣй церкви". Второе мѣсто заключается въ словахъ пророка Осіи: *во дни оны наведетъ Господь вѣтръ жучь отъ пустыни на ня, и изсушитъ жилы ея, и опустошитъ источники ея, и вся тоя сосуды вожделенніи потребятся,... и подручники ея безвѣстни будутъ.* „Кій вѣтръ жгучь отъ пустыни?" спрашиваетъ писатель слова, и отвѣчаетъ: „развѣ антихристъ, хотяй явитися, и изсохнутъ жилы водамъ и плоди древесніи въ лѣта его". Въ томъ и другомъ

мѣстѣ ветхозавѣтныя пророчества относятся къ состоянію церкви въ послѣднее, антихристово время. Извѣстно, что это послѣднее время будетъ тяжелое и печальное для церкви. Но чтобы пострадало положенное Христомъ существенное устройство церкви, къ коему относится и церковная іерархія,—объ этомъ и въ разсматриваемыхъ мѣстахъ ясно и прямо ничего не говорится. Что значатъ образныя выраженія: „сѣнь въ виноградѣ, овощное хранилище въ вертоградѣ"? Что слѣдуетъ разумѣть подъ словами: „жилы, источники, сосуды вожделенни, подручники", писатель не объясняетъ намъ, а наводитъ свои толкованія значитъ поступать произвольно [1]). Выраженіе же „градъ обстоимъ", т. е. городъ осаждаемый, не значитъ еще—побѣжденный, одолѣнный; такъ слѣдуетъ разумѣть и о церкви. Вслѣдствіе такой совершенной темноты, необходимо обратиться къ другимъ толкователямъ означенныхъ пророческихъ мѣстъ.

Первая глава пророка Исаіи имѣетъ такое надписаніе: *видѣніе, еже видѣ Исаіа на Іудею и на Іерусалимъ;* и во всей главѣ, дѣйствительно, идетъ рѣчь о развращеніи іудеевъ и о наказаніе ихъ за то бѣдствіями отъ враговъ ихъ. Посему св. отцы относятъ слова пророка: *оставлена будетъ дщи Сіона* и проч. не къ новозавѣтной, церкви, а къ Іерусалиму и землѣ іудейской. Св. Ефремъ Сиринъ, приведя эти слова пророка, говоритъ: „Іудея, по опустѣніи своемъ, подобна кущѣ въ обранномъ виноградникѣ и овощному хранилищу въ вертоградѣ, въ которомъ плоды уже сняты" [2]). Также объясняетъ это мѣсто и блаж. Ѳеодоритъ [3]).

---

[1]) „Жилы и источники и сосуды церковные, толкуютъ безпоповцы, писаніе именуетъ епископы и учители, а подручники ихъ священники и діаконы". Но гдѣ писаніе именуетъ, они указать не могутъ. Но если бы и нашлось гдѣ-нибудь подобное уподобительное выраженіе, то переносить оное съ одного мѣста на другое не слѣдуетъ. (Кир кн. л. 401 об).

[2]) Толков. Ефрема Сирина на пророчества Исаіи; см. Твор. св. отцевъ въ русск. пер. гл. 20 Москва, 1852 г. стр. 223.

[3]) Это Ѳеодоритово толкованіе находится въ древней рукописи Соловецкой библіотеки № 694, заключающей сводное толкованіе на пророковъ. (По кат. Акад. библ. № 802, л. 108 об. Также см. въ Patrol. cursus compl, t. LXXXI, 123).

Слова пророка Осіи (гл. 13, ст. 15) о знойномъ вѣтрѣ изъ пустыни блаж. Ѳеодоритъ толкуетъ слѣдующимъ образомъ: „*Наведетъ Господь вѣтръ зноенъ изъ пустыни нань* и дал. Чрезъ сіе даетъ разумѣть персидскаго царя Кира, который ополчился и разрушилъ Вавилонское царство, истребилъ весь царскій родъ, отнялъ способы къ самоуправству Ихъ то въ переносномъ смыслѣ называетъ Богъ источниками и жилами“ [1]). „На вавилонянъ наведетъ вѣтръ знойный—Кира царя персидскаго“, пишетъ и Ѳеофилактъ болгарскій... „*И изсушитъ жилы его и опустошитъ источники его,* то есть истребитъ все царское племя и разрушитъ всѣ опоры и пособія власти [2]). Такимъ образомъ, весьма темное—относительно состоянія Христовой церкви—толкованіе пророческихъ мѣстъ составителя, помѣщеннаго въ Соборникѣ, слова подъ именемъ Ипполитова не раздѣляется другими отцами и учителями церкви. Въ подлинномъ же Ипполитовомъ словѣ пророчество Исаіи относится также къ землѣ іудейской (у Невостр. стр. 43); о пророчествѣ же Осіи въ немъ совсѣмъ не упоминается.

Что священство Христово и во времена антихриста не прекратится, объ этомъ есть одно прямое указаніе въ Толковомъ Апокалипсисѣ. Андрей Кесарійскій, объясняя слова тайновидца: *И жена побѣже въ пустыню, идѣже имать мѣсто уготовано,* говоритъ, что когда діаволъ будетъ дѣйствовать въ антихристѣ, тогда избранніи и верховнѣйшія церкви побѣгутъ въ пустыню всякой злобы, плодоносное же всякія добродѣтели жительство, и тамо борющихъ бѣсовъ и лукавыхъ человѣкъ прилоговъ избѣжатъ. Эти верховнѣйшіе далѣе называются изящными, избранными церковными учителями (сл. 11, зач. 32 и 35). Ясно, что спасавшаяся въ пустынѣ отъ антихриста жена, т. е. церковь, будетъ состоять не изъ мірянъ только, но и изъ лицъ священныхъ; значитъ, антихристъ не истребитъ священства Христова, и церковь никогда не будетъ пребывать безъ онаго.

---

[1]) Твор. блаж. Ѳеодорита, т. 4-й, стр. 313. Москва, 1857 г. и въ рук. Солов. библ № 694, л. 21.

[2]) Толкованія блаж Ѳеофилакта на пророковъ въ русскомъ переводѣ еще нѣтъ; см въ Patrol. cursus compl. CXXVI, стр. 802.

3) Оказавшись совершенно безсильными отстоять свое ученіе о всеобщемъ прекращеніи священства, защитники безпоповства прибѣгаютъ къ третьему роду доказательствъ, заключающемуся въ томъ, что священство въ церкви сугубо; есть священство таинственное и есть священство духовное, которое имѣетъ каждый христіанинъ. И это послѣднее священство вѣчно. Дѣйствительно, каждый христіанинъ есть священникъ въ извѣстномъ смыслѣ. Въ Апокалипсисѣ читаемъ: *и сотвори насъ цари и священники Богу и Отцу своему* (гл. 1, ст. 6). „Священникъ тѣлу своему бываешь", замѣчаетъ св. Златоустъ (Бес. апостол. стр. 363). Мысль объ этомъ священствѣ раскрывается въ Толковомъ Апостолѣ. „Помазани быша въ древнихъ іереи, цророцы и цари. И мы нынѣ мажемся... Въ крещеніи поставляемся цари, іереи и пророцы, царіе,—всякое зло поправше и грѣхи убивше, *іереи, егда себе жертвуемъ Богу* и егда жертвуемъ тѣло свое и убиваемъ сами себе, пророцы же, егда о будущихъ научаемся" (л. 604). Но при этомъ духовномъ священствѣ Христомъ установлено еще особое священство, которое сообщается въ таинствѣ хиротоніи, совершаемой епископомъ [1]). Спрашивается. существуетъ ли разница между тѣмъ и другимъ священствомъ, и можетъ ли священство духовное замѣнять собою священство таинственное? Каждый христіанинъ священникъ самъ себѣ бываетъ. Поставляемый же въ тайнѣ хиротоніи священникъ не для себя самого получаетъ званіе священства, но ради того, что „Господь не восхотѣ достояніе свое оставити на земли неустроено, отходя на небеса" [2]),—получаетъ „въ предстательство церкви [3]). Священство духовное имѣетъ одинъ чинъ; священство таинственное три чина [4]). По своему служенію лица, получившія священство въ таинствѣ хиротоніи, „выше ангелъ и архангелъ", ибо и служеніе небесное исполняютъ. „Священство убо совершается на земли, чинъ же небесныхъ имать вещей", говоритъ св. Златоустъ. „И яже аще содѣлаетъ долу іерей, сія Богъ горѣ извѣстна

---

[1]) 1 Тимоф. 4, 14; 2 Тим. 1, 7. Бес. Злат. стр. 2473.
[2]) Кн. о вѣрѣ, л. 59 об.
[3]) Злат. Бес. на 2 посл. къ Тимоѳ гл 1, стр. 2540.
[4]) Благов. на Лук. зач. 95.

творитъ, и рабскій совѣтъ Владыка подтверждаетъ“ [1]). При высотѣ служенія оно такъ необходимо, что безъ него и христіаниномъ быть не можно, т. е. безъ него не можетъ быть и духовнаго священства. „Не вѣси ли, что есть священникъ[2], говоритъ тотъ же св. Златоустъ, ангелъ Господень есть. Аще бо тѣмъ ничегоже Богъ дѣйствуетъ, ниже баню имаши, ниже тайнамъ причащаешися, убо *ни христіанинъ еси*“ [2]). „Безъ священства ни христіанинъ кто“, замѣчаетъ и Симеонъ Солунскій [3]). Такимъ образомъ священство таинственное совсѣмъ иного рода, чѣмъ священство духовное, и послѣднее никоимъ образомъ не можетъ замѣнить перваго. Обѣтованія вѣчно пребывать въ церкви даны, какъ мы видѣли, священству таинственному, въ трехъ чинахъ, даны архіепископамъ и епископамъ и поставляемымъ ими священникамъ или „попамъ“, какъ выражено въ книгѣ Кирилловой. Мысль о замѣненіи или о равноправности священства духовнаго и таинственнаго есть собственно мысль неправославная, протестантская, ибо протестанты отвергаютъ самое значеніе церковной іерархіи.

Чувствуя полное безсиліе оправдать свое безсвященнословное состояніе, защитники безпоповства очень часто и очень много говорятъ о несообщеніи съ священниками церкви греко-россійской, желая тѣмъ оправдать себя. Оправданіе это уже выходитъ за предѣлы вопроса о томъ, составляютъ ли они сами Христову церковь; ибо иное дѣло оправдывать свое удаленіе отъ кого-нибудь, и иное— доказывать правоту своего собственнаго состоянія.

Люди простые, неначитанные очень часто ссылаются на личное недостоинство православныхъ пастырей, на ихъ жизнь, не соотвѣтствующую ихъ высокому служенію, и этимъ стараются оправдать свое отъ нихъ удаленіе. Безъ сомнѣнія, нравственное достоинство, добродѣтельная жизнь, ревностное исполненіе высокихъ пастырскихъ обязанно-

---

[1]) Св. Златоуста о священствѣ, сл. 3, гл. 3 и 4 Львовъ. 1614 г. стр. 54 и 27.

[2]) Бес. 2 посл къ Тимоф. гл. 1, нрав 2-е, стр. 2552.

[3]) Отв. на вопр. 33 митр. Пепгапольскаго Гавріила. по рукоп. Акад. библ.

стей имѣютъ весьма большое жизненное значеніе, какъ средство привлекать къ себѣ сердца людей и въ глазахъ ихъ возвышать, такъ сказать, свой санъ. Но со стороны догматической эти качества не имѣютъ никакого значенія; чистота и святость церкви не измѣряется достоинствомъ ея служителей. И при недостоинствѣ священниковъ церковь остается все тою же церковію и тайны—тайнами, т. е. проводниками божественной благодати. „Смотри же ми іерейскаго чина, яко божественъ есть, говоритъ блаж. Ѳеофилактъ: Богу бо еже отпущати грѣхи, онѣмъ же се дадеся. Тако убо чтемъ я, яко Бога, аще и *недостойни* суть. Что сія? Божія бо дара суть слуги, и благодать дѣйствуетъ ими, якоже и осломъ Валаамлимъ". Недостойные священники были всегда,—и въ глубокой древности (на 1-е посл. къ Кор. бес. 8. Соч. Макс. грека ч. 2, стр. 336—427; ч. 3, стр. 155. Стогл. гл. 34), и однако церковь чрезъ это не теряла благочестія.

Люди болѣе начитанные, учители безпоповства обращаютъ вниманіе на другую сторону; они утверждаютъ, что необходимо удаляться отъ священниковъ—еретиковъ, Посему, говорятъ они словами св. Аѳанасія великаго: „шествующіи непрелестный и живоносный путь, око убо да извержемъ, не чувственное, но умное, сирѣчь. аще епископъ или пресвитеръ, сущо очи церковныя, неподобнѣ живутъ, подобаетъ изврещи ихъ". Что нужно удаляться священниковъ-еретиковъ, это вѣрно; но при разсужденіи о церкви вопросъ ставится не о священникахъ церкви греко-россійской, т. е. почему безпоповцы отъ нихъ удаляются, а о томъ, почему они не имѣютъ вовсе священниковъ, т. е. не имѣя ихъ, могутъ ли составлять церковь Христову? Посему мысль объ удаленіи отъ священниковъ-еретиковъ имѣла бы въ томъ только случаѣ должную силу, если бы было доказано, что всѣ іерархическія лица могли уклониться въ ересь, такъ что исповѣдуемая въ символѣ Христова церковь можетъ остаться безъ священства; а этого, какъ мы видѣли, безпоповцы доказать не могутъ. Посему и слова св. Аѳанасія,—что если епископъ или пресвитеръ неподобнѣ живутъ, то надобно изврещи ихъ,—въ обществѣ безпоповцевъ и осуществлены быть не могутъ. По правиламъ церковнымъ власть извергать епископа при-

надлежитъ собору епископовъ, не менѣе двѣнадцати, а извергать пресвитера могутъ не менѣе шести епископовъ. Объ этомъ ясно говоритъ 12-е правило Карѳагенскаго собора. Значитъ, когда св. Аѳанасій говорилъ объ извержении епископовъ, то ясно, что онъ и въ мысли не имѣлъ, якобы церковь Христова останется совершенно безъ священства, а имѣлъ въ виду церковь со священниками и епископами.

Такимъ образомъ остаются совершенно твердыми и неопровержимыми слѣд. положенія о церкви Христовой. Будучи собраніемъ вѣрныхъ, она должна имѣть всѣ седмь таинъ и священство въ трехъ чинахъ; и въ этомъ видѣ, пребывая неодолѣнною вратами ада, измѣненія не потерпитъ. Отсюда ясно слѣдуетъ, что безпоповщинское общество Христовой церкви не составляетъ. А не составляя истинной Христовой церкви, послѣдователи безпоповства не могутъ имѣть и надежды спасенія. Это—люди, подобные тѣмъ, которые во время потопа не были въ Ноевомъ ковчегѣ, и потонули. Въ большомъ Катихизисѣ тѣ, которые не имѣютъ истиннаго пристанища, „рекше святыя апостольскія церкви“, именуются ересиками, и „преніе между ими, и имена ихъ отъ ихъ учителей новыхъ“ (л. 21—22). И дѣйствительно, исторія безпоповства исполнена взаимныхъ раздоровъ, и послѣдователи его называются именами своихъ новыхъ учителей: одни даниловцами, другіе ѳедосѣевцами, трегьи филиповцами, и т. д.

ГЛАВА III.

РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ БЕЗПОПОВЦЕВЪ О ТАИНСТВАХЪ.

1) О таинствѣ крещенія и о перекрещиваніи.

Не имѣя церковной полноты, лишенные священства, безпоповцы естественно должны были измѣнить ученіе о необходимости для спасенія церковныхъ таинъ, или о совершителяхъ оныхъ; нѣкоторыхъ таинъ они вовсе не имѣютъ, другія же, которыя считаются „потребно нуждны-

ми во спасеніе“ (Катих. л. 31)—за исключеніемъ, впрочемъ, тайны св. причащенія,—предоставляютъ право совершать лицу неосвященному.

Крещеніе есть тайна „потребно нуждная во спасеніе“; оно есть „второе рожденіе“,.... чрезъ него „бываетъ чада Божіи“ (Катих. л. 312). Признавая всю важность таинства св. крещенія, безпоповцы,—за исключеніемъ послѣдователей „Спасова согласія“,—усвояютъ право совершать онос лицу неосвященному. Въ подтвержденіе этого они указываютъ очень много историческихъ примѣровъ совершенія крещенія лицами неосвященными, а также приводятъ свидѣтельства, что „во время нужды допущаемо есть отъ святыхъ отецъ, подобнѣ и отъ нынѣшнихъ учителей, простому иноку, діакону и мірянину крестити“. Совершенно вѣрно, что *по нуждѣ* совершить крещеніе можно и мірянину, и что церковь это допускала всегда. Но то, что допускается по нуждѣ, составляетъ не болѣе какъ исключеніе изъ закона; случаи смотрительные въ обдержность не пріемлются, и доказывать ими какое-либо общее правило нельзя. Мученикъ Александръ, напримѣръ, и крещенъ водою не былъ; но можно ли отсюда заключать, что и *всѣ* могутъ не креститься водою, когда Спаситель сказалъ: *аще кто не родится водою и духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. гл. 3, ст. 5)? Преподобный Никонъ черногорскій поучаетъ „испытывать смотрительныхъ силу и отнюдь не пріимати ниже въ бесѣду“, т. е. въ разсужденіе; бѣгати же нужно есть не могущихъ правѣ разумѣти таковая смотрительная. Обаче довлѣютъ намъ яже обдержительнѣ въ божественныхъ писаніяхъ предаваемыя“ [1]). Въ книгѣ Матѳея правильника читаемъ: „еже чрезъ правилъ не приносится во указъ, или въ притчу... Нѣсть законъ церкви скуднее“ [2]).

---

[1]) Тактиконъ, слово 28, л. 126. Почаевъ, 1795 г Преп. Никонъ жилъ въ XI в. и былъ игуменомъ Черной горы,—монастыря, находящагося въ Антіохіи. Онъ оставилъ послѣ себя двѣ книги, изданныя въ славянскомъ переводѣ: *Пандекты и Тактиконъ*. Пандекты состоятъ изъ 63-хъ словъ или главъ. Тактиконъ заключаетъ 40 словъ. Обѣ книги напечатаны въ 1795 г. въ Почаевѣ.

[2]) Составъ 2-й, глава 3-я, л 102.

Затѣмъ, по церковнымъ правиламъ совершенное по нуждѣ мирянином крещеніе требуетъ дополненія, если окрещенный младенецъ останется живъ. Въ Намоканонѣ говорится: „Аще ли живъ будетъ младенецъ, да паки поставитъ его священникъ въ купель, и молитвы и муро по обычаю творитъ“ [1]).

Кромѣ частныхъ исключительныхъ примѣровъ и свидѣтельствъ подтверждающихъ мысль о томъ, что *по нуждѣ* можно крещеніе совершать и простому иноку, или мирянину, учители безпоповства приводятъ такого рода свидѣтельства, яко-бы крещеніе и вообще полезно совершать лицу несосвященному, наравнѣ съ лицами, хиротонію имущими. Обходя вышеприведенное свидѣтельство „Намоканона“, они указываютъ другое, въ томъ же Намоканонѣ находящееся. Свидѣтельство это читается такъ. „Господь нашъ Іс̃ъ Христосъ многимъ апостоломъ неимущимъ священства повелѣ крестити“. По поводу его еще Ив. Пѣшехоновъ, старообрядческій писатель 18 в., въ отвѣтахъ своихъ безпоповцамъ остроумно замѣтилъ: „первое, что вы не апостолы, второе то, что и отъ Христа не посланы“ [2]). Этотъ остроумный отвѣтъ имѣетъ за себя и твердое основаніе въ апостольскихъ правилахъ, гдѣ разъясняется, какъ смотрѣть на нѣкоторыя дѣйствія св. апостоловъ, и можно ли на оныхъ основываться. Въ Кормчей помѣщено слѣдующее правило приписываемое св. апостоламъ: „Восхищающи недарованная имъ раздражаютъ Бога, якоже сынове Кореовы и Озія царь. Ни діакону убо прино-

---

[1]) Потребн Іосифа, л. 726 Номоканонъ составленъ на Аѳонѣ приблизительно около половины XV в. Онъ „отъ множайшихъ правилъ кратко собранъ“ (предисл къ изд. Захаріи Копыстенскаго; напечатанъ въ великой Россіи въ первый разъ при Потребникѣ п. Іоаса фа, въ 1639 г., съ кіевскаго изданія Захаріи Копыстенскаго, 1624 г. Напечатанный при Потребникѣ, въ великой Россіи онъ получилъ церковный характеръ. (Свѣдѣнія о происхожденіи и составѣ Намоканона въ сочиненіи проф. Павлова „Намоканонъ при большомъ Потребникѣ“).

[2]) Отвѣты Пѣшехонова въ первый разъ напечатаны бывшимъ игуменомъ гуслицкаго монастыря Парфеніемъ, съ его замѣчаніями, подъ названіемъ „Духовнаго вертограда“. вторично напечатаны архимандритомъ Павломъ.

сити жертвы нѣсть достойно, *ни крестити кого*... Дерзнувый таковая не съ нами борется, но съ великимъ Архіереомъ Христомъ. Аще бо Филиппъ скопца крестивъ, и Ананіа мене Павла, но не сама себѣ восхитиста святительскаго чина, но отъ Бога пріяста власть, отъ несочтаннаго Архіерея" [1]).

Итакъ, безпоповцы ничѣмъ не могутъ доказать, что таинство крещенія имѣетъ право совершать міряпинъ. Значитъ, крещеніе, совершаемое въ обществѣ безпоповцевъ, есть крещеніе незаконное, и крестители—безпоповцы, по словамъ апостольскаго правила, „раздражаютъ Бога".

Вопросъ о перекрещиваніи есть вопросъ болѣе сложный и разносторонній. Его можно разсматривать съ двухъ сторонъ со стороны полемической и апологетической. Въ первомъ отношеніи, кромѣ сдѣланнаго уже разбора о предоставленіи права совершать таинство крещенія лицу неосвященному, должно замѣтить еще слѣдующее. Всѣ приводимые безпоповщинскими учителями примѣры и свидѣтельства говорятъ о томъ, что по нуждѣ можетъ и міряпинъ совершить крещеніе человѣка некрещеннаго. Но чтобы можно было лицу неосвященному перекрестить, хотя бы и еретическимъ крещеніемъ крещеннаго, или, что тоже, отъ ереси принять въ церковь первымъ чиномъ, на то не приводится ни одного примѣра или свидѣтельства, да ихъ и нѣтъ. Напротивъ, въ Требникѣ кіевскаго митрополита Петра Могилы, въ чинѣ „како приимати отъ еретиковъ", говорится, что „отъ еретикъ разрѣшати и церкви совокупляти свойственнѣ надлежитъ *точію* епископу, который можетъ преподать на сіе благословеніе священнику". Въ самомъ чинѣ помѣщена и разрѣшительная молитва, еже „разрѣшати еретики отъ клятвы и отъ грѣховъ",—похожая на разрѣшительную молитву въ тайнѣ покаянія. Читать это разрѣшеніе можетъ или „святитель, или на сіе отъ него власть имый" [2]). Между тѣмъ безпоповцы не только

---

[1]) Кормч. л. 30.

[2]) Требн. Петра Могилы, изданный въ Кіевѣ, въ 1646 г., стр. 167 и 182—183. Акад. библ. № 1592 й.

позволяютъ крестить некрещенныхъ, но и принимать чрезъ перекрещиваніе переходящихъ (по ихъ понятію) отъ ереси, и въ этомъ случаѣ они поступаютъ уже совершенно произвольно.

Вопросъ о перекрещиваніи имѣетъ гораздо большую важность съ точки зрѣнія апологетической Не только безпоповцы, но и поповцы обвиняютъ православную церковь въ еретичествѣ, за то, что она не перекрещиваетъ латинъ и другихъ новѣйшихъ западныхъ сектантовъ. Основаніемъ для такого ихъ обвиненія служитъ „Соборное изложеніе“ московскаго патріарха Филарета (См. въ Потребн. и. Іосифа).

Но прежде, чѣмъ обратиться къ разсмотрѣнію приводимаго раскольниками основанія, слѣдуетъ сдѣлать одно замѣчаніе относительно самаго вопроса. Вопросъ о принятіи въ церковь, значитъ и вопросъ о перекрещиваніи, т. е. о принятіи первымъ чиномъ, не мало разъ разрѣшался различно. Такъ, въ 3-мъ в. церковь Карѳагенская съ св. Кипріаномъ во главѣ повелѣвала переходящихъ отъ новатіанъ снова крестить; между тѣмъ первый вселенскій соборъ узаконилъ принимать ихъ безъ перекрещиванія (8 прав. 1-го всел. собора). Св. Василій Великій первымъ своимъ правиломъ повелѣваетъ крестить всѣхъ еретиковъ, второй же вселенскій соборъ повелѣваетъ *еретиковъ* аріанъ принимать безъ перекрещиванія (прав. 7). Отцы помѣстнаго собора въ Лаодикіи повелѣваютъ фотиніанъ принимать чрезъ помазаніе муромъ, а толковникъ правила (Аристинъ) замѣчаетъ, что они „спасеннаго крещенія требуютъ“ (Кормч. л. 73). „Нѣцыи совершеннѣ крещаютъ арменъ, пишетъ Тимоѳей пресвитеръ, тогда какъ въ соборныхъ церквахъ. рекше въ патріархіяхъ ихъ только св. муромъ помазуютъ“ (Кормч. 636). Отсюда явствуетъ, что вопросъ о принятіи въ церковь отъ ереси приходящихъ чрезъ перекрещиваніе. или безъ онаго, не есть вопросъ догматическій, къ исповѣданію вѣры относящійся, и посему, неправильно оный рѣшающіе не суть еретики; это—вопросъ, касающійся церковнаго благоустроенія, или, такъ называемый, канонический.

Въ „Соборномъ изложеніи“ п. Филарета заключаются три основныя мысли: 1-я, нужно перекрещивать всѣхъ еретиковъ, 2-я, нужно перекрещивать латинъ и 3 я, нужно

перекрещивать всѣхъ крещенныхъ поливательнымъ крещеніемъ.

1) Мысль о перекрещиваніи всѣхъ еретиковъ повторяется въ „Соборномъ изложеніи“ много разъ со всею ясностію и рѣшительностію. Въ числѣ еретиковъ, коихъ подобаетъ „совершенно крестити святымъ крещеніемъ“, „Соборное изложеніе“ называетъ и аріанъ (л. 573 об.). Основаніемъ для перекрещиванія всѣхъ еретиковъ служатъ 46-е и 47-е правила св. апостолъ. *Правило 46-е* говоритъ. „Крещеніе и жертву еретическую пріемъ святитель не священъ“. *Правило 47-е:* „Второе крещаяй истиннымъ крещеніемъ и не перекрещеваяй оскверненнаго отъ зловѣрныхъ, таковый святитель не освященъ“.

Какіе же еретики здѣсь разумѣются, и по какимъ основаніямъ крещеніе ихъ должно считаться недѣйствительнымъ, т е. повторяться? На это даютъ нѣкоторый отвѣтъ тѣже апостольскія правила 49-е и 50-е. Въ нихъ говорится о крестящихъ „не во имя Отца и Сына и Св. Духа, но въ три безначальны, или въ три Сына, или въ три Утѣшители“; загѣмъ говорится о крестящихъ „во едино погруженіе въ смерть Господню“. Значитъ, еретическое крещеніе—такое, въ коемъ не соблюдается установленная форма крещенія. Въ первые вѣка христіанства такіе еретики и были. Симонъ волхвъ „тайну св. Троицы о себѣ изложи“. Менандръ утверждалъ подобно сему, что онъ спаситель, и что крещеніе въ него дѣлаетъ людей безсмертными. Монтанисты и савелліане во едино погруженіе крещали (Втор. всел. соб. прав. 7), притомъ монтанисты крестили во имя Монтана (Толков. на 1-е прав. Василія В.). Павликіане во имя Отца и Сына и Св. Духа не крестили, ибо едино лице учили быть (Ѳеотронъ л. 161). Маркіониты также нарицали Бога творцемъ зла, и крещеніе совершали въ три троицы, ибо учили даже о трехъ началахъ въ мірѣ (Прав. Василія В. 47-е. Ирин. кн. 3, гл. 3). Со второй половины 3-го вѣка появляются въ церкви иного рода сектанты, которые совершали крещеніе по Господню завѣщанію, но вносили излишнюю строгость въ церковную жизнь; это были новатіане, или еретики „глаголеми чистіи“ (8 прав. 1-го всел. соб.). Между частными церквами возникъ вопросъ о способѣ принятія оныхъ въ церковь. Боль-

шинство церквей восточныхъ и преимущественно церковь Карѳагенская, съ св. Кипріаномъ во главѣ, выходя изъ той мысли, что внѣ церкви не можетъ быть благодати Св. Духа, требовали перекрещиванія и новаціанъ. Но съ этимъ не были согласны церковь Римская и нѣкоторыя изъ восточныхъ церквей. Послѣднія доказывали ту мысль, что крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа не должно быть повторяемо. Первый вселенскій соборъ правиломъ 8-мъ постановилъ принимать новаціанъ безъ перекрещиванія.

Четвертый, пятый и шестый христіанскіе вѣка обильны были появленіемъ новыхъ ересей: аріанъ, македоніанъ, аполлинаристовъ, несторіанъ, евтихіанъ. Второй и шестой вселенскіе соборы всѣхъ означенныхъ еретиковъ установили принимать безъ перекрещиванія, за исключеніемъ крайнихъ аріанъ или евноміанъ, крестившихъ во едино погруженіе (7 прав. 2-го всел. соб. и 95-е 6-го всел собора). Ясно такимъ образомъ, что постановленіе п. Филарета о перекрещиваніи всѣхъ еретиковъ не согласно съ постановленіями древней вселенской церкви.

2) Но патріархъ Филаретъ въ „Соборномъ изложеніи“ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ латинъ. И раскольники, опирающіеся на этомъ постановленіи, также утверждаютъ эту мысль: они почти и не настаиваютъ на требованіи перекрещиванія всѣхъ еретиковъ, но требуютъ перекрещиванія латинъ, и за несоблюденіе этого обличаютъ православную церковь въ заражении латинствомъ. Посему является частный вопросъ: требованіе перекрещивать латинъ, каковое мы находимъ въ „Соборномъ изложеніи“ п. Филарета, было ли всегдашнимъ требованіемъ вселенской церкви, или то было мѣстное установленіе извѣстнаго времени, вызванное обстоятельствами церкви?

Сто лѣтъ спустя послѣ отдѣленія латинъ, на востокѣ возникъ вопросъ о способѣ принятія оныхъ въ прав. церковь. Въ XII вѣкѣ александрійскому патріарху пришлось принимать въ православіе нѣсколькихъ латинъ плѣнниковъ. Патріархъ обратился съ вопросомъ о способѣ принятія ихъ къ патріарху антіохійскому Ѳеодору Вальсамону. Вальсамонъ въ первый разъ дастъ слѣдующій отвѣтъ: „присоединяемый долженъ быть оглашенъ (т. е. наученъ),

и по оглашеніи принять въ общеніе“ [1]). Въ XV в. Маркъ, митрополитъ Ефесскій, знаменитый поборникъ православія противъ латинства, въ своемъ „Окружномъ посланіи [2]) говоритъ, что они—православные греки присоединившихся отъ латинъ помазуютъ муромъ, примѣнительно къ 7-му правилу второго вселенскаго собора, говоря. *печать дара Духа Святаго.*

Также точно поступали въ способѣ принятія латинъ и церкви славянскія. Въ періодъ времени между Ѳеодоромъ Вальсамономъ и Маркомъ Ефесскимъ находится свидѣтельство о способѣ принятія латинъ Саввы митрополита сербскаго, жившаго въ XIII вѣкѣ. Въ его житіи разсказывается слѣдующее: „Сущихъ крещенныхъ влатынстѣй ереси, такожде спрежде проклятіемъ злыя ихъ ереси, и образъ вѣры исповѣдавшихъ, и муру святому молитву прочести, и тако святымъ тѣхъ муромъ по всѣхъ, чувствѣхъ помазати и вѣрныхъ снами имѣти“. Въ книгѣ Матоея правильника, которая одобряется какъ руководство въ предисловіи къ Номоканову (Потреб. Іосифа: л. 665), помѣщены отвѣты Іоанна Китрошскаго (XIII в.) къ епископу Драсскому Кавасилѣ. Въ одномъ изъ отвѣтовъ онъ пишетъ: „сихъ (т. е. латинъ) хиротоніа, къ намъ прилагаемомъ иже отъ нихъ хиротонисаннымъ не отлагаются“ [3]). Если латинская хиротонія принималась безъ повторенія, то и крещеніе латинское, очевидно, точно также не повторялось; ибо при повтореніи крещенія пріемъ хиротоніи никогда не допускался.

Имѣются наконецъ несомнѣнныя свидѣтельства, что и въ Россіи латинъ принимали безъ перекрещиванія. Въ XII в. черноризецъ Кирикъ обращался съ недоумѣнными вопросами къ епископу новгородскому Нифонту, и послѣдній далъ слѣдующій отвѣтъ относительно принятія латинъ: „аще будетъ кый человѣкъ въ вѣру крещенъ латинску, всхощетъ приступити къ намъ, да отходитъ въ

---

[1]) Отвѣтъ Вальсамона напечатанъ въ греческомъ сборникѣ правилъ *Σύνταγμα κανόνων ὑπὸ Ῥάλη*, т. 4, стр. 460.

[2]) Посланіе напечатано въ „Христ. Чтеніи“ за 1860 г. апрѣль и отдѣльной брошюрой, С.-Петерб. 1860 г. На это посланіе ссылались и отцы собора 1667 г. л. 73 об.

[3]) Рукоп. акад. № 744, л. 429.

церковь по седмь дни, а ты правѣе нарекыи имя ему, тажъ четыре молитвы съ творяи ему на день, иже то по десятижды молвятся, и отъ оглашенныхъ таковъ въ осьмый день измыется, и придетъ къ тебѣ и сътвори ему молитвы по обычаю, и облечеши и въ порты чисты или самся; и надѣеши ризы крестныя и вѣнецъ, и тако помажеши и св. мvромъ и даи ему свѣщу, и на литоргіи даси ему причастіе“ [1]).

Въ концѣ XV вѣка въ Россіи появился и чинъ принятія обращающихся отъ латинства къ православной церкви. Это чинопослѣдованіе находится въ рукописныхъ потребникахъ XV и XVI вѣковъ. По этому чину присоединяющійся долженъ отвергнуть латинскія ереси. исповѣдать православную вѣру и быть помазаннымъ мvромъ. Одинъ изъ такихъ Потребниковъ имѣется въ Хлудовской библіотекѣ (за № 119-мъ).

Наконецъ, въ то время, когда въ Великой Россіи состоялось уже опредѣленіе о перекрещиваніи латинъ, церковь Кіевская продолжала держаться прежней практики. Въ Требникѣ кіевскаго митрополита Петра Могилы, напечатанномъ въ 1646 году, находится *Указъ о еже како пріимати отъ еретикъ приходящихъ;* въ немъ говорится, что „тѣ еретики, кои вѣруютъ въ Бога въ троицѣ единаго и во имя Отца и Сына и Св. Духа въ три погруженія крещаются, но имутъ своя заблужденія и ереси различныя, якови суть Сасове (т. е. лютеране, Саксонцы) и Кальвинове и инии симъ подобніи, сихъ убо крестити никакоже подобаетъ“. Отсюда ясно слѣдуетъ, что и латинъ крестить не подобаетъ, такъ какъ лютеране и кальвинисты, выдѣлившіеся отъ латинъ, не только не приблизились къ восточной прав. церкви, но привнесли еще большія заблужденія.

Изъ всѣхъ приведенныхъ свидѣтельствъ и указаній съ несомнѣнною ясностію открывается, что „Соборное изложеніе“ патр. Филарета, требующее непремѣннаго перекрещиванія латинъ, нельзя считать всегдашнимъ голо-

---

[1]) Отвѣты Нифонта находятся въ древней рукописной кормчей, откуда мы и заимствовали приведенное свидѣтельство. Кормчая сія написана въ 1519 году, какъ значится на послѣднемъ листѣ. Рукоп. акад. библ. № 495, л 371. См. также Памятники Россійской словесности, стр. 175—176.

сомъ вселенской церкви; это—не болѣе какъ узаконеніе мѣстное и притомъ временное, стало быть могущее, и даже болѣе,—долженствующее подлежать измѣненію.

3) Самымъ главнымъ основаніемъ для требованія принимать латинъ чрезъ перекрещиваніе служитъ совершеніе ими крещенія не чрезъ троекратное погруженіе, а чрезъ обливаніе. Обливательное крещеніе раскольники всѣхъ согласій считаютъ *недѣйствительнымъ*, никакой силы неимѣющимъ, хотя бы даже крещенный обливательно былъ крещенъ и не въ латинскую, а въ православную вѣру. Въ доказательство этой мысли раскольники ссылаются снова на 50-е прав. св. апостолъ, которое требуетъ крестить въ *„три погруженія единымъ глашеніемъ“*..... Но прав. церковь и крститъ въ три погруженія; подъ некрещающими же въ три погруженія разумѣются въ правилѣ не тѣ, которые обливаютъ, а тѣ, которые „крестятъ *во едино* погруженіе, въ смерть Господню даемое“ (прав. 50). Значитъ, не обливаніе здѣсь противополагается погруженію, а *едино* погруженіе *тремъ* погруженіямъ, и посему означенное апостольское правило не имѣетъ никакого отношенія къ вопросу о томъ, какъ должно смотрѣть на поливательное крещеніе.

Обращаясь къ свидѣтельствамъ древнѣйшей исторіи христіанской церкви, мы находимъ немало указаній на крещеніе больныхъ, лежавшихъ на одрѣ, называемое посему клиническимъ (отъ греческаго слова κλίνη одръ, постель). Такое крещеніе больныхъ на одрѣ было именно крещеніемъ поливательнымъ. Это видно изъ посланія св. Кипріана къ епископу Магну. „Ты спрашиваешь моего мнѣнія, писалъ св. отецъ, относительно тѣхъ, которые получаютъ благодать Божію въ болѣзни и немощи, должно-ли ихъ почитать законными христіанами, когда они не омыты, но *только облиты* спасительною водою?... Въ спасительныхъ таинствахъ, въ случаѣ крайней необходимости, по щедротѣ Божіей, и въ сокращеніи даруется вѣрующимъ отъ Господа все. И потому никого не должно смущать, когда видятъ, что больные принимаютъ божественную благодать чрезъ окропленіе или облитіе... И если кто считаетъ ихъ ничего не получившими, ничего не имущими, потому что они только облиты спасительною водою, то все уже пусть не обольщаютъ ихъ, заставляя креститься,

по освобожденіи отъ тяготы болѣзни и выздоровленіи. Не могутъ быть крещаемы тѣ, которые уже освящены церковнымъ крещеніемъ“ [1]). Здѣсь устанавливаются слѣдующія два положенія: 1-е, что крещенные въ болѣзни спасительною водою были *облиты,* и 2-е, что они должны быть почитаемы законными христіанами, и посему не слѣдуетъ ихъ снова крестить, по выздоровленіи.

О крещенныхъ въ болѣзни или,—что тоже,—крещенныхъ обливательно имѣлъ разсужденіе Неокесарійскій помѣстный соборъ. Соборъ этотъ ограничилъ крещенныхъ въ болѣзни въ правѣ полученія церковныхъ степеней. Но причина такого ограниченія заключалась не въ какой-либо догматической мысли, въ родѣ той, что въ крещеніи они получаютъ меньшую благодать, а въ соображеніи чисто нравственнаго свойства,—въ томъ, какъ поясняетъ толковникъ, что „въ болѣзни крестившійся не по своему изволенію, но по нуждѣ“ приступаетъ къ крещенію, и, значитъ, могъ быть крещенъ безъ достаточнаго подготовленія. При томъ такое ограниченіе было не безусловно. Если крещенный отличался учительствомъ, обнаруживалъ какіе-либо подвиги, при скудости лицъ болѣе достойныхъ; то, согласно постановленію собора, онъ могъ быть удостоенъ и церковныхъ степеней (прав. 12-е и толков.).

Соотвѣтственно взгляду св. отцевъ древнѣйшей христіанской церкви на поливательный способъ крещенія, было не мало частныхъ случаевъ подобнаго крещенія, которое совершалось не только надъ больными, но и въ другихъ обстоятельствахъ,—когда являлась какая-либо нужда,—и не было ни одного,—не только постановленія какого-либо, прямо запрещающаго крестить чрезъ обливаніе по нуждѣ,—но даже частнаго случая, чтобы крещенный поливательно былъ вновь крещенъ. На 29 день сентября, въ мученіи Дады и Гаведдая говорится: „се облакъ малъ яко *излія* на главу ему (т. е. муч. Гаведдаю) воду и масло. И гласъ изъ облака глаголя: *се пріялъ еси крещеніе,* рабе Божій“. Св. мученикъ Филимонъ (память дек. 14 дня) также крещенъ былъ поливательно. „Помолившуся св.

---

[1]) Твор. св. Кипріана, вып II, стр. 320 и дал., письмо 62-е. Кіевъ. 1861 года.

Филимону, *дождь сниде на него*"; и это было *крещеніемъ свыше*. Св. мученикъ Власій или Вуколъ увѣровавшихъ воиновъ, *покропивъ* водою изъ котла, въ который былъ ввержень, *крести* ихъ во имя Св. Троицы. Если бы Господу было неугодно и возвѣщенному Имъ закону совершенно противно крещеніе чрезъ обливаніе, то Онъ не благоволилъ бы совершить чуда въ неугодномъ Себѣ видѣ, и св. муч. Власій не дерзнулъ бы прибѣгнуть къ воспрещенному способу крещенія, и церковь оное крещеніе осудила бы, а крещенныхъ таковымъ способомъ не признала бы христіанами.

Въ четь-минеяхъ и прологахъ записано не мало и другихъ подобныхъ случаевъ. Наибольшимъ значеніемъ и особенною ясностію отличается разсказъ о крещеніи св. Ермогена, бывшаго языческаго судіи въ Александріи.—помѣщенный въ Четь-минеи на 10 декабря. „Водѣ уготовленнѣй бывшей, повелѣ (Мина) Ермогену, да преклонитъ главу свою епископомъ. Тіи же *возливаше* воду на главу его глаголаху: пріемлетъ баню отъ рожденія Ермогенъ во имя Отца и Сына и Св. Духа. И тако *крещенъ* бысть судія передъ всѣмъ народомъ. Крестися же и народа множество... Ермогенъ же по немногихъ днехъ поставленъ бысть епископомъ граду Александрійскому".

Въ послѣдствіи времени мысль о дѣйствительности поливательнаго крещенія получила утвержденіе на соборахъ, стала входить въ каноническіе сборники и въ церковные Потребники. Въ 1301 году въ Константинополѣ былъ соборъ изъ греческихъ и русскихъ епископовъ. На этомъ соборѣ обсуждался между прочимъ вопросъ: какъ крестить обращающихся отъ татаръ, если не будетъ большого сосуда для погруженія. Отцы собора постановили, что въ этомъ случаѣ должно обливать трижды, глаголя: „во имя Отца и Сына и Св. Духа". Отъ 14-го же в. сохранились славянскіе списки Номоканона подъ названіемъ „Зонара" или „Зинара". Названіе это дано по имени извѣстнаго толкователя церковныхъ правилъ XII в. Іоанна Зонары [1]).

[1]) Этотъ Номоканонъ составленъ въ Греціи, въ XI или XII в. (см. изслѣдованіе проф. Павлова). Въ XVII в. онъ встрѣчается въ рукописяхъ „Правилъ Матвѣевыхъ" (библ. Казан. акад. №№ 744 и 745). наконецъ онъ напечатанъ, безъ выходного листа, по всей вѣроятности въ какой либо старообрядческой типографіи, въ 18 в. (библ. акад. № $93^{0}/_{97}$).

Онъ состоитъ изъ 200 главъ. Въ главѣ 168-й говорится: „аще хощетъ дитя умрети, родители его да призовутъ іерея. Аще іерей обрящетъ уже на концы, да кропитъ е водою святыхъ богоявленій, и речетъ молитву крещальну надъ нимъ, и тако окрещено бѣ".

Въ служебникахъ старописьменныхъ есть указаніе, что младенца изъ опасенія залитія слѣдуетъ обливать водою (см. у Озерскаго). Наконецъ въ старопечатномъ Потребникѣ п. Іова говорится: „Аще ли боленъ младенецъ, то нацобѣ быти въ купели водѣ теплѣй, и погрузить его въ водѣ по выи и *возливаетъ* ему на главу воду отъ купели десною рукою трижды, глаголя: крещается рабъ Божій"... Послѣднее по времени свидѣтельство о допущеніи обливанія находится въ Требникѣ Петра Могилы (стр. 61), когда въ великой Россіи патріархомъ Филаретомъ произнесено уже было рѣшительное осужденіе онаго. Точно также обливательное крещеніе допускалось и въ восточной церкви, что видно изъ отвѣтовъ александрійскаго патріарха Іоанникія Арсенію Суханову (См. Проскинитарій, ч. 1, стр. 54). Такимъ образомъ рѣшительное осужденіе патр. Филаретомъ крещенія чрезъ обливаніе, признаніе его недѣйствительнымъ, крещенныхъ обливательно яко-бы некрещенными, не можетъ быть признано голосомъ церкви вселенской. Обливательное крещеніе, за нужду, церковію всегда допускалось, признавалось за истинное и никогда не повторялось,—хотя правильная форма крещенія и признавалось трехпогружательная.

Въ соборномъ изложеніи п. Филарета есть даже одна прямая несообразность съ духомъ церковныхъ законоположеній. Именно: въ немъ повелѣвается перекрещивать тѣхъ, которые крещены обливательно въ православную вѣру; но мѵромъ и масломъ, если оные помазаны, то вновь помазывать не должно. Между тѣмъ, по духу церковнаго ученія ни одно таинство церкви надъ некрещенными совершаемо быть не можетъ, такъ какъ некрещенный не введенъ еще въ дверь церкви, не возрожденъ водою и духомъ, и есть яко язычникъ; а посему, когда крещеніе не принято, тогда не можетъ быть принято и мѵропомазаніе. Древняя благочестивая церковь повторяла мѵропо-

мазаніе даже надъ тѣми, крещеніе коихъ оставалось безъ повторенія.

Такимъ образомъ раскольники несправедливо поступаютъ: 1) когда вопросъ о перекрещиваніи или, что тоже, о принятіи въ православную церковь разнаго рода иномыслящихъ считаютъ вопросомъ догматическимъ, и 2) когда постановленія п. Филарета считаютъ безусловно обязательными,—такъ какъ они не согласуются съ постановленіями и практикою древней церкви, и соборъ 1667 г. справедливо отмѣнилъ оныя [1]).

2) О таинствѣ покаянія.

Таинство покаянія относится къ числу таинствъ потребно-нуждныхъ во спасеніе; это—„вторая дщица по разбіеніи крестительнаго корабля и нуждно потребная тайна согрѣвшимъ“ (Катих. л. 340), и потому какъ безъ крещенія невозможно спасеніе, такъ невозможно оно и безъ покаянія.

Учители безпоповства признаютъ всю важность таинства покаянія въ дѣлѣ спасенія, но учатъ, что совершить оное, по нуждѣ, можетъ и простой мірянинъ.

Что есть таинство покаянія? „Покаяніе есть нуждно потребная тайна согрѣшившимъ, въ немъ же оставленіе грѣховъ о повинныхъ испрашивается, отъ Бога же іереемъ даруется“. Такимъ образомъ въ этой тайнѣ двѣ существенныя стороны: 1) испрашиваніе оставленія грѣховъ, которое совершается посредствомъ исповѣди кающимся этихъ грѣховъ „на срамъ себѣ“, и 2) самое разрѣшеніе грѣховъ, которое дается іереемъ отъ лица Божія. Поэтому разрѣшеніе грѣховъ составляетъ „видотвореніе тайны“, т. е. такое дѣйствіе, безъ котораго нѣтъ и самаго таинства (Бол. Катих л. 341 об.). „Разрѣшити же кающагося никтоже можетъ, точію православный священникъ“, говорится въ маломъ Катихизисѣ (л. 36). Изъ этого опредѣленія тайны покаянія слѣдуетъ уже, что безпоповцы оной не имѣютъ и имѣть не могутъ.

---

[1]) О томъ, что церковь имѣетъ право отмѣнять постановленія, не относящіяся до существа вѣры, безъ зазора лицъ, издавшихъ эти постановленія, будетъ обстоятельно сказано въ своемъ мѣстѣ.

Стараясь доказать свою мысль о возможности совершенія тайны покаянія лицомъ неосвященнымъ, учители безпоповства указываютъ, во 1-хъ, на примѣры святыхъ подвижниковъ, которые, будучи „нерукоположенными, души человѣческія очищаху". Именно они ссылаются на Антонія и Пахомія великихъ, на св. Іоанна Златоустаго и Савву Освященнаго,—до священства принимавшихъ на исповѣдь.

Но всѣ эти примѣры святыхъ мужей не имѣютъ того значенія, какое учители безпоповства придаютъ имъ; въ приведенныхъ примѣрахъ исповѣданія грѣховъ предъ неосвященными лицами мы не находимъ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы эти лица отъ *имени Божія разрѣшали* кающихся.

Поэтому, не довольствуясь указанными примѣрами, учители безпоповства подыскиваютъ такіе случаи, въ которыхъ говорится не только о принятіи исповѣди лицами неосвященными, но и о прощеніи грѣховъ тѣмъ, кои исповѣдывались предъ ними. Въ книгѣ Никона черногорца (сл. 25-е) разсказывается, какъ одинъ старецъ, послѣ совершенной предъ нимъ и предъ всею братіею исповѣди весьма тяжкихъ грѣховъ, отпустилъ исповѣдавшагося, сказавъ: „иди, чадо, съ миромъ и къ тому не согрѣшай". Когда же иноки удивились, что онъ не наложилъ на него никакой епитиміи, то старецъ сказалъ, что, когда исповѣдывавшійся открывалъ свои согрѣшенія, онъ видѣлъ страшнаго и славнаго мужа, который изглаживалъ грѣхи, изъ чего онъ уразумѣлъ, что человѣколюбецъ Богъ простилъ его. Въ прологахъ разсказывается нѣсколько случаевъ, что послѣ исповѣди предъ неосвященными старцами и наложенія на кающихся епитимій были отъ Бога извѣщенія, что грѣхи ихъ прощены (Прол. на 25 сент., 16 янв. и 25 іюля).

Случаи эти передаются вѣрно; но изъ нихъ не слѣдуетъ, что грѣхи могутъ отпускать и міряне, т. е. что они могутъ иногда совершать таинство покаянія. Въ первомъ примѣрѣ говорится, правда, что старецъ, принимавшій исповѣдь, отпустилъ кающагося съ миромъ. Но это онъ сдѣлалъ потому, что видѣлъ какого-то дивнаго мужа, изглаждающаго грѣхи, видѣлъ чудо, совершившееся надъ

кающимся, и былъ не болѣе какъ провозвѣстникомъ этого чуда; понялъ изъ этого чуда старецъ и другимъ сказалъ, что „человѣколюбецъ Богъ та простилъ есть“. Въ остальныхъ же примѣрахъ прямо говорится, что кающихся разрѣшалъ самъ Богъ, а не старцы, принимавшіе ихъ исповѣдь. Старцы эти, какъ видно, не усвояли себѣ права разрѣшать грѣхи, стало-быть, они не считали себя въ ряду тѣхъ людей, къ которымъ относились слова Господа Іисуса Христа: *имъ же отпустите грѣхи, отпустятся имъ; имъ же держите, держатся.* А между тѣмъ на этомъ правѣ разрѣшенія и связыванія и основывается таинство покаянія; безъ него нѣтъ самаго таинства. Такимъ образомъ изъ разсказанныхъ примѣровъ слѣдуетъ не иное что, какъ только то, что *Богъ можетъ* отпускать грѣхи и тогда, когда исповѣдь была совершена и предъ міряниномъ, равно какъ Онъ можетъ спасти некрещеннаго водою, какъ спасъ разбойника на крестѣ и нѣкоторыхъ мучениковъ, пострадавшихъ за вѣру, но не успѣвшихъ принять крещенія [1]). Это значитъ, что Богъ можетъ спасать людей независимо отъ установленныхъ Имъ средствъ и законовъ; это—особенныя чудеса въ царствѣ благодати. Чудомъ же ничего доказывать нельзя; потому что чудо, совершенное самимъ Богомъ, или по Его волѣ и Его силою какимъ-либо чудотворцемъ, не можетъ быть для другихъ предметомъ подражанія. Между тѣмъ безпоповцы дѣлаютъ для себя изъ нихъ правило, сообразно съ которымъ хотятъ дѣйствовать. Въ приведенныхъ выше случаяхъ разрѣшенія грѣховъ послѣ исповѣди предъ лицемъ неосвященнымъ указаны ясныя знаменія воли Божіей, Его благости, разрѣшающей грѣшника; но можно ли указать какія-либо знаменія разрѣшенія грѣховъ для тѣхъ, которые каялись и каются безпоповщинскимъ наставникамъ?

Итакъ, безпоповцы не могутъ указать въ исторіи церкви ни одного примѣра, чтобы лицо неосвященное именемъ Божіимъ разрѣшало грѣхи кающемуся, т. е. чтобы

---

[1]) Въ житіи св. мученика Георгія въ 23 день апрѣля говорится: „мнози мученицы безъ крещенія пострадаша“. Въ житіи мученицы Марины на 17 день іюля говорится: „и паде избіенныхъ обоего пола душъ яко 15, иже кровію своею крестившеся и отъ всѣхъ грѣховъ очищшеся, вшидоша въ радость Господа своего“.

оно совершало таинство покаянія. Такихъ примѣровъ дѣйствительно и нѣтъ. Напротивъ, можно указать примѣры противнаго рода: лица неосвященныя, принимавшія исповѣдь, не считали себя уполномоченными на то, чтобы разрѣшать или связывать кающихся, а считали это правомъ, принадлежащимъ исключительно лицамъ освященнымъ. Въ этомъ случаѣ они вразумляли иногда тѣхъ, кто обращался къ нимъ съ исповѣдію, минуя священниковъ, и отсылали къ послѣднимъ. Въ Тактиконѣ преподобнаго Никона, игумена Черныя горы, разсказываются два весьма замѣчательные случая. Первый случай слѣдующій: „одинъ князь въ Антіохіи, имѣя вѣру къ нѣкоему мниху, призва того исповѣди ради. Мнихъ той, имѣя вѣдѣніе, рече: не смѣю, *занеже не имѣти ми священническій санъ*. Князь же рече: азъ доспѣхъ исповѣдатися пресвитеру, но за еже къ смерти быти ми тогда, того ради творю се. Мнихъ же паки слышавъ, отлагаше, дондеже разсмотрѣть. И убо отшедъ, заутра паки возвращся къ князю, елика увѣдавъ же и видѣвъ рече: видѣвъ нѣкоего въ образѣ духовнаго моего отца, яко дающа въ руцѣ мои нѣкос древо зѣло тонко, на немъ же оплетено уже, и рече ко мнѣ: возми сіе и развяжи, и паки свяжи. Мнѣ же, рече, вземшу и не возмогшу разрѣшити его, паки отдахъ ему. И давый ми рече: яко вѣдати подобаетъ, *яко ни рѣшити, ни вязати,* но рекшему ти исповѣди ради рцы: яко да сотворитъ подобающее и *призоветъ пресвитера и исповѣдуетъ грѣхи своя. Да речетъ пресвитеръ отъ Евангелія, еже Христосъ къ св. Петру апостолу рече: яко его же аще свяжеши на земли, будетъ связанъ на небесѣхъ* и прочая. Сія слышавъ князь, сотвори тако“. Другой случай—слѣдующій. „одинъ братъ въ юности въ блудъ впаде и клятся клятвенно не оставити жену, дондеже живъ есть. И лѣту многу мимошедшу, юностныхъ премѣнся подвиженій, пріиде въ покаяніе и исповѣда грѣхопаденіе нѣкоему старцу, яко *безмолвнику, а не священнику*“. И что же, насколько дѣйствительна была такая исповѣдь? „Случися ему болѣзнь, и се множество бѣсовъ пріиде къ нему: носяще хартію клятвы, юже написа женѣ. Глаголаху же нечистіи бѣсове къ нему сице. яко се написанная хартія, яко же клялся еси; преступникъ клятвы хощеши судитися Онъ же сіе видѣвъ и

слышавъ, недоумѣвашеся, что сотворити, надѣяся на покаяніе и исповѣдь, юже сотворилъ есть· но не возможе избавитися бѣсовскаго обличенія. Егда убо поздѣ нѣкогда приде въ помышленіе, призываетъ *инока-герея:* и купно егда *исповѣдатися, безъ вѣсти быша нечисти бѣси,* яко къ тому не видѣти ихъ очесемъ онаго, такожде и болѣзни премѣнися". Такимъ образомъ исповѣдь, совершенная предъ міряниномъ, не есть таинство, въ которомъ прощаются и разрѣшаются грѣхи отъ имени Божія; въ свиткѣ грѣховныхъ дѣлъ человѣческихъ остаются неизглаженными тѣ грѣхи, въ которыхъ была принесена исповѣдь предъ міряниномъ (Такт. сл. 14-е).

Какое же значеніе имѣетъ эта исповѣдь? Какъ смотрѣть на исповѣданія грѣховъ, совершаемыя предъ тѣми подвижниками неосвященными, о которыхъ говорятъ безпоповцы? Въ словѣ „исповѣдь" заключается у насъ два смысла: одинъ смыслъ о таинствѣ покаянія, другой—объ исповѣданіи, признаніи чего-нибудь (отъ слова повѣдать, разсказать что-нибудь). Въ данномъ случаѣ „исповѣдь" есть исповѣданіе, разсказъ грѣховъ, признаніе себя грѣшникомъ съ цѣлію исправленія. Эта исповѣдь называется у насъ, въ отличіе отъ исповѣди—таинства, *нравственною* исповѣдію; это—добродѣтель, или доброе дѣло, такъ какъ самоосужденіе, выражающееся въ этомъ случаѣ, есть дѣйствительно христіанская добродѣтель, заключающая въ себѣ отвращеніе къ грѣху, расположеніе и стремленіе къ исправленію,—добродѣтель, противоположная тому грѣховному состоянію, которое мы называемъ самовосхваленіемъ и коснѣніемъ во злѣ. Такой именно смыслъ (нравственный, но отнюдь не таинственный) имѣютъ тѣ исповѣди, какія совершали многіе предъ мірянами-подвижниками, опытными въ жизни духовной, и которыя были въ большомъ употребленіи въ монастырской жизни. Духовникъ является здѣсь какъ человѣкъ опытный въ духовной жизни, могущій давать совѣты, наложить епитимію, но не имѣющій права высшаго полномочія и божественной власти; въ таинствѣ же исповѣди всегда дѣйствуетъ не только человѣкъ, но и благодать Св. Духа, а преподавателемъ этой благодати можетъ быть только лицо священное.

Кромѣ примѣровъ, заимствованныхъ изъ исторіи древней церкви, учители безпоповства приводятъ въ доказательство возможности совершать тайну исповѣди лицу неосвященному свидѣтельства священныхъ книгъ и каноническія правила. Въ числѣ этого рода доказательствъ особенное значеніе имѣютъ въ глазахъ безпоповцевъ два свидѣтельства: а) мѣсто изъ посланія св. апостола Іакова и б) два правила, находящіяся въ Номоканонѣ, въ отдѣлѣ „о духовницѣхъ".

Мѣсто изъ посланія св. апостола Іакова читается такъ: *исповѣдайте другъ другу согрѣшенія* (гл. 5, ст. 15). Но если св. апостолъ училъ здѣсь о томъ, что таинство покаянія можетъ быть совершаемо безразлично какъ лицемъ священнымъ, такъ и мірянином, то представляется непонятнымъ, почему Христова церковь предоставила совершеніе этого таинства только лицу священному, и никто изъ мірянъ, какъ мы видѣли, не дерзалъ присвоивать себѣ этого права. „Исповѣдатися убо никому же имамы, точію иже имутъ силу разрѣшити"; а „разрѣшити кающаго *никтоже* можетъ, точію православный священникъ" (Малый Катихизисъ. л. 36). Значитъ одно изъ двухъ: или св. церковь учитъ несогласно съ апостоломъ, или св. апостолъ,— если понимать его слова такъ, какъ хочется безпоповцамъ,—сказалъ несправедливо, то и другое заключеніе одинаково богохульно. Такимъ образомъ, при ясно выраженномъ ученіи православной церкви, необходимо разъяснить слова апостола: „другъ другу". Въ Маломъ Катихизисѣ, при разсужденіи о тайнѣ исповѣди, приводится и эта заповѣдь апостола: *исповѣдайте другъ другу согрѣшенія ваша,* и сейчасъ же поясняется она слѣдующими словами: „исповѣдатися убо никому же иному имамы, точію предъ тѣми, иже имутъ *силу разрѣшити*" (л. 36 об.). Къ такому же разумѣнію заповѣди апостола придемъ мы, если всмотримся въ связь его словъ. Предъ тѣмъ (т. е. разсматриваемымъ нами мѣстомъ св. Іакова) выше сказалъ апостолъ: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеемъ во имя Господне. И молитва вѣры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его Господь, и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему.* А далѣе и слѣдуетъ: *исповѣдайте убо другъ другу со-*

прѣшенія и молитеся другъ за друга, яко да исцѣлѣете. Кого же велѣно призывать къ больному для молитвы объ исцѣленіи? Не простолюдиновъ, а пресвитеровъ церковныхъ! О чьей, посему, молитвѣ сказано, что она спасетъ болящаго и воздвигнетъ его Господь, и аще грѣхи сотворилъ, отпустятся ему? Безъ сомнѣнія, о молитвѣ тѣхъ же, кого велѣно и призывать къ больному. Слѣдственно, кому надобно тогда и *исповѣдывать согрѣшенія?* Нѣтъ сомнѣнія, что тѣмъ же пресвитерамъ, которые призываются.

Такимъ образомъ, и по смыслу Катихизиса и по связи рѣчи св. Апостола, слова „другъ *другу*“ имѣютъ не общій, а ограничительный смыслъ, т. е. не всякому другому (другу) можно исповѣдывать согрѣшенія, а тому, кто имѣетъ силу разрѣшить, т. е. лицу священному.

Изъ Номоканона безпоповцы указываютъ два мѣста. Въ первомъ мѣстѣ говорится, что если „есть священникъ неискусенъ, а другой несвященникъ, искусъ же имѣяй духовнаго дѣянія, сему паче священника праведно есть помышленія пріимати и правильно исправляти“... На полѣ предъ этимъ мѣстомъ помѣчено: „*старча исповѣдь пріята*“. Но здѣсь рѣчь идетъ о нравственной исповѣди, не соединенной съ разрѣшеніемъ. И въ томъ случаѣ, гдѣ требуется назиданіе, добрый совѣтъ опытнаго человѣка, нравственное только воздѣйствованіе, дѣйствительно, лучше обращаться къ искусному несвященнику, чѣмъ къ неопытному въ духовной жизни священнику. Но, затѣмъ, если требуется совершить исповѣдь таинственную, съ разрѣшеніемъ грѣховъ соединенную, то означенное предпочтеніе неопытнаго священника опытному несвященнику уже невозможно. О семъ говорится въ томъ же мѣстѣ Номоканона. Непосредственно за вышеприведенными словами читаемъ: „Обаче не суть священницы иноцы.... Пріемлющи нѣкіихъ помышленія и *связующіи и рѣшающіи* да знаютъ, яко не по правиламъ сіе творятъ, и ни во что же есть“ (Потр. Іосиф. л. 730 об.).

Второе мѣсто изъ Номоканона, приводимое безпоповцами, заключается въ слѣдующихъ словахъ, взятыхъ изъ отвѣта на вопросъ: „Достоитъ ли неосвященному иноку, или освященному исповѣдывания человѣческая пріимати самовольне, или ни“?.... „Неосвященному иноку наказанія

его искусство даетъ власть примиренія, аще убо себе самого безбѣдно соблюдаетъ, и *исповѣдающихся Богови да примиряетъ*". Дѣйствительно, выписанныя слова говорятъ въ пользу безпоповщинскаго ученія. Въ нихъ говорится, что неосвященный инокъ имѣетъ *власть примиренія,* что онъ исповѣдающихся *примиряетъ съ Богомъ;* все это такія выраженія, которыя напоминаютъ о власти духовныхъ отцевъ разрѣшать кающихся. Но чтобы опредѣлить значеніе доказательности этого мѣста, нужно, опять, прочитать весь отвѣтъ. Ранѣе говорится, „что исповѣдующимся примирителіе бываютъ епископы, пріемши апостольское мѣсто отъ Бога. Освященный же инокъ, множае паче *неосвященный,* чрезъ волю епископскую *Богови примирити не можетъ исповѣдающихся*". Затѣмъ идетъ рѣчь о томъ, что освященный инокъ можетъ примирять съ Богомъ по повелѣнію епископа, а неосвященному иноку искусство его даетъ власть примиренія.—Прежде всего совершенно непонятнымъ представляется, почему неосвященному иноку искусство даетъ власть примиренія, тогда какъ иноку освященному этой власти искусство не даетъ, и насколько бы онъ опытенъ ни былъ, только по повелѣнію епископа можетъ примирять исповѣдающихся. Откуда явилось такое преимущество неосвященнаго инока предъ освященнымъ, значитъ и мірянина предъ іереемъ? Это—нѣчто весьма сомнительное. А затѣмъ, между первой и второй половиной отвѣта находится полное противорѣчіе; въ первой половинѣ говорится, что и освященный инокъ, *тѣмъ болѣе неосвященный,* не можетъ примирять исповѣдающихся „чрезъ волю епископскую", а во второй,—что неосвященный яко бы можетъ. На самомъ дѣлѣ послѣднія слова въ московскомъ изданіи Номоканона переданы неправильно. Въ первомъ изданіи Номоканона, напечатаннаго въ Кіевѣ въ 1620 году, разбираемое мѣсто читается такъ: „елицы убо суть освященни, по повелѣнію епископску исповѣданія человѣческія пріемлютъ, неосвященному же иноку ниже даръ епископскую даетъ власть примиренія" [1]).

---

[1]) См. Ист. древн. или правосл. цер ч. 1, стр. 359, изд. 1874 г.: также Чтен. въ Общ. люб. дух просв. 1868 г. ст. свящ. Виноградова, стр. 53.

Какъ бы то впрочемъ ни было, но всякій долженъ сознаться, по меньшей мѣрѣ, въ томъ, что свидѣтельство, заключающее въ себѣ самомъ внутреннее, непримиримое противорѣчіе, не можетъ быть доказательствомъ. Тотъ, кто объ одномъ предметѣ въ одно время говоритъ и „да“ и „нѣтъ“, очевидно, не говоритъ ничего и самъ себя уничтожаетъ А если взять во вниманіе то обстоятельство, что въ томъ же „Номоканонѣ“ находится еще одно мѣсто, касающееся исповѣди, мѣсто, совершенно противорѣчащее ученію безпоповцевъ, то окажется, что „Номоканонъ“ говоритъ совсѣмъ не въ ихъ пользу. Мѣсто это читается такъ: „Вѣдомо буди, аще кто безъ повелѣнія мѣстнаго епископа дерзнетъ пріимати помышленія и исповѣди, сицевый по правиламъ казнь пріиметъ, яко преступникъ божественныхъ правилъ ибо не точію себе погуби, но и елицы у него исповѣдашася, не исповѣдани суть, и елицѣхъ связа или разрѣши, не исправлени суть“ (Потр Іосифа л. 668).

Кромѣ разобранныхъ свидѣтельствъ защитники безпоповства приводятъ еще немало другихъ, но—такого рода, что они или къ разсматриваемому вопросу не относятся, или ничего не говорятъ въ подтвержденіе ихъ мысли. Такъ они указываютъ слѣдующее мѣсто изъ евангелія. *Аще отпущаете человѣкомъ согрѣшенія ваша, и Отецъ вашъ небесный отпуститъ вамъ согрѣшенія ваша* (Матѳ. 6, 11). Затѣмъ, въ благовѣстникѣ, въ объясненіе словъ: *елика аще свяжете на земли* и проч. читается: „Не токмо елика священницы разрѣшаютъ, суть разрѣшена, но и мы обидѣміи елика или связуемъ или разрѣшаемъ, и тамо (на небесахъ) суть связана или разрѣшена“. Соотвѣтственно сему и св. апостолъ Петръ вопрошалъ Господа: *аще согрѣшитъ въ мя братъ мой, отпущу ли ему до седьмь кратъ?* Въ отвѣтъ на это Господь заповѣдалъ отпускать *до семьдесятъ кратъ седмерицею* (на Матѳ. зач. 76). Стало быть, заключаютъ безпоповцы, прощать, разрѣшать грѣхи можетъ всякій, не только священникъ, но и мы „обидѣміи“. Но слово: прощать, разрѣшать, въ которомъ заключается здѣсь вся сила доказательства, не имѣетъ никакого отношенія къ таинству покаянія; въ таинствѣ покаянія, по неложному обѣтованію Господа, разрѣшеніе священника сопровождается разрѣшеніемъ самого Бога грѣховъ, предъ закономъ Его содѣянныхъ. Въ приведенныхъ же мѣстахъ говорится,

съ одной стороны, что разрѣшающій, прощающій другимъ самъ заслуживаетъ прощенія отъ Бога, тогда какъ въ таинствѣ покаянія прощается Богомъ не тотъ, кто разрѣшаетъ, а тотъ, кого разрѣшаютъ, т. е. кающійся грѣшникъ. Посему и блаженный Ѳеофилактъ поясняетъ, что словами этими Господь научаетъ насъ быть незлопамятными, ибо Онъ болѣе всего ненавидитъ безжалостность и звѣрство. Съ другой стороны, тамъ, гдѣ говорится о разрѣшеніи прегрѣшеній (зач. 79), рѣчь идетъ о прощеніи личныхъ обидъ и оскорбленій; ибо сказано: и мы „обидѣми“ можетъ разрѣшать; аще согрѣшитъ *въ мя* братъ мой, спрашивалъ апостолъ Петръ. Между тѣмъ на исповѣди кающійся является не какъ обидящій духовника; онъ раскаевается въ грѣхахъ, не противъ него содѣянныхъ, а противъ Бога. По словамъ же блаж. Ѳеофилакта, „аще Богу согрѣшитъ, не могу азъ препростый простити его, но аще *кто Божій чинъ имѣяй священничь*“.

Еще учители безпоповства указываютъ не мало такихъ свидѣтельствъ,—напр. Симеона Солунскаго, Захаріи Копыстенскаго,– въ которыхъ говорится, что въ случаѣ нужды исповѣдь можетъ принять и мірянинъ; но тамъ же присовокупляется, что принявшій ее мірянинъ долженъ отнести ее для разрѣшенія епископу или священнику. Симеонъ Солунскій говоритъ: „Аще нѣгдѣ кто по нуждѣ нѣкіихъ помыслы пріемъ, да возмнитъ возложити тыя епископу. Таковое бо видѣхомъ случающееся и во многихъ благоговѣйныхъ мниховъ, иже вниманіе да имутъ не отъ себе самихъ рѣшити, ниже звати самихъ себе духовниками. Яже пріяша и слышаша, да извѣщаютъ имущимъ силу отъ Бога разрѣшати. И тако рѣшеніе твердо будетъ“ (гл. 13).

Такимъ образомъ безпоповцы таинства покаянія не имѣютъ, и остаются не при двухъ, какъ говорятъ они, а не болѣе, какъ *при одной тайнѣ*. А такъ какъ покаяніе есть „потребно-нуждная во спасеніе тайна“, то спасеніе людей, принадлежащихъ къ безпоповщинскому согласію, гдѣ нѣтъ этой тайны, не имѣетъ твердой надежды; люди эти, оставаясь изъ году въ годъ съ грѣхами—ибо кто поживетъ и не согрѣшитъ?—не разрѣшаемыми, не могутъ имѣть надежды на спасеніе.

Послѣдователи такъ называемаго „Спасова“ согласія, находя невозможнымъ представлять право совершенія тайны покаянія лицу неосвященному, совершаютъ исповѣдь предъ иконою, въ надеждѣ получить прощеніе непосредственно отъ самого Бога.

Въ подтвержденіе своей мысли о исповѣди предъ иконою они приводятъ два мѣста: одно изъ Псалтири, а другое изъ Кормчей книги. Изъ Псалтири указываютъ они на 62 стихъ 118-го псалма: *Полунощи востахъ исповѣдатися Тебѣ о судьбахъ правды твоея.* Изъ Кормчей (л. 629) приводятъ вопросъ и отвѣтъ Анастасія Синайскаго: „Если человѣкъ въ молитвѣ дастъ обѣтъ не грѣшить и въ малѣхъ днехъ умретъ, что требѣ есть помышляти о немъ“? *Отвѣтъ*: „Пріятно бысть покаяніе его отъ Бога“.... Къ этому присовокупляютъ примѣры Давида и Манассіи, каявшихся предъ Богомъ.

Но эти свидѣтельства и примѣры слишкомъ далеки отъ *таинства* покаянія, котораго въ ветхомъ завѣтѣ и не было; это не болѣе, какъ простыя покаянныя молитвы, какъ и выражается Анастасій Синайскій. Безъ сомнѣнія, молитвы эти нужны и полезны для спасенія, но они не исключаютъ и замѣнить не могутъ *таинства* покаянія. Предполагаемый въ вопросѣ св. Анастасія раскаявшійся грѣшникъ, давшій обѣтъ отстать отъ грѣха, не видно, чтобы совсѣмъ уже не прибѣгалъ къ таинству покаянія, думая, что оное можно замѣнить молитвеннымъ обѣтомъ; посему и означенное свидѣтельство ничего не говоритъ въ пользу тѣхъ, которые учатъ объ исповѣди предъ иконою, или предъ Богомъ.

Господу угодно было установить исповѣдь предъ человѣкомъ *на срамъ себѣ*, какъ выражается преп. Никонъ, игуменъ Черныя горы, и это съ нравственной стороны понятно; устыдившійся грѣшникъ скорѣе можетъ отстать отъ грѣха. Посему тотъ же преп. Никонъ такъ разсуждаетъ о тѣхъ, кои исповѣдь предъ духовникомъ хотѣли бы замѣнить исповѣдію предъ иконою, по подобію поканія Давида: „Отъ части смотрительнѣе бываемыхъ, яко во иже ко иконѣ исповѣдавшагося, и Давыдово, и ина Ветхаго завѣта, и другая, ...отнюдь не пріимати. Обаче о исповѣдѣхъ довлѣютъ намъ яже обдержительнѣ въ боже-

ственныхъ писаніяхъ предаемая бѣгати же нужно есть немогущихъ правѣ разумѣвати таковая смотрительная" (Такт сл. 28, л. 156).

Такимъ образомъ и послѣдователи Спасова согласія тайны покаянія также не имѣютъ.

3) Ученіе безпоповцевъ о таинствѣ св. причащенія

Таинство причащенія тѣла и крови Христовой есть одно изъ важнѣйшихъ средствъ въ дѣлѣ спасенія. Христосъ Спаситель называетъ его хлѣбомъ животнымъ, сшедшимъ съ небеси. Если крещеніе возрождаетъ человѣка, то причащеніе питаетъ его. Чрезъ него, по выраженію св. Златоуста, мы становимся „едино тѣло со Христомъ и уды отъ костей тѣла Его, не токмо по любви, но и вещію самою въ Его плоть обращаемся и соединяемся съ Нимъ, яко тѣло съ главою" (Бес. на ев. отъ Іоан. нравоуч. 46).

Безпоповцы не дерзаютъ опровергать такое высокое значеніе таинства причащенія. Но признавая оное необходимымъ для спасенія, они, ясно, не могутъ совершать его, по неимѣнію лицъ освященныхъ. Поэтому они учатъ о какомъ-то духовномъ причащеніи чрезъ огнепальное желаніе онаго. „У насъ причастія св. таинъ, говорятъ они, и нѣтъ и есть: нѣтъ—видимаго, но есть невидимое, именно желаніе причастія св. таинъ". Съ перваго же взгляда это ученіе представляется страннымъ и на дѣлѣ невозможнымъ. Ибо невозможно и представить, чтобы тѣла и крови Христовой, предметовъ вещественныхъ, можно причащаться какъ-то духовно, невидимо, однимъ только желаніемъ (Подробн. въ Катих. л л. 353 и 387). Во всякомъ же случаѣ, это ученіе проще можно выразить такъ: *можно спастись и безъ чувственнаго, таинственнаго причащенія.* И безпоповцы не только сего не отвергаютъ, но и стараются защищать эту именно мысль. „Причащеніе, говорятъ они, исполняется Христоподражательною жизнію".

Свою мысль о возможности спастись безъ таинственнаго причащенія безпоповцы доказываютъ примѣрами и свидѣтельствами.

1) Они ссылаются на примѣры св. мучениковъ и подвижниковъ, которые будто бы не причащались чувствен-

но животворящія плоти и крови Христовы, обаче святи и богоугодни суть. Таковыхъ святыхъ, якобы никогда не причащавшихся, они насчитываютъ болѣе 25, включая сюда и благоразумнаго разбойника. Именно, указываютъ на преподобныхъ Павла ѳивейскаго, Петра аѳонскаго, Марка фракескаго, Ѳеофана антіохійскаго, Марію египетскую, Ѳеоктисту и др.;—на мучениковъ: Евтихія, Александра, Кирика и Улиту, Филимона, Дросиду и другихъ. Обращаясь прежде всѣго къ исторической достовѣрности указываемыхъ примѣровъ святыхъ, должно замѣтить, что только относительно св. мученицы Дросиды (память ея празднуется 22 марта) и св. мученика Александра (память его іюля 9) можно утверждать, что они вовсе не причащались св. таинъ (а эту послѣднюю мысль собственно и необходимо доказывать безпоповцамъ, такъ какъ они *никогда* не причащаются). Но св. мученикъ Александръ не былъ даже и крещенъ, потому что послѣ исповѣданія себя христіанномъ былъ въ тотъ же день и замученъ; св. же мученица Дросида, дочь царя Траяна, по крещеніи жила только 7 днѣй и не имѣла возможности причаститься тѣла и крови Христовой. Что же касается большинства остальныхъ, то хотя въ житіяхъ ихъ и не упоминается прямо о ихъ причащеніи, но это молчаніе не только не даетъ права заключать, что они дѣйствительно не причащались, но показываетъ противное. „Обычай есть божественному Писанію, говоритъ преподобный Іосифъ волоцкій, еже святыхъ житія и повѣсти писати. И нужнѣйшія вещи писанію предавати, ненужная же мимо тещи. Ничто же бо нужнѣйши есть божественнаго крещенія и причащенія св. Христовыхъ таинъ; но во множайшихъ житіяхъ апостольскихъ и мученическихъ и отеческихъ не явлено есть о семъ. Еда убо не вси крещени быша, или не вси причащахуся апостоли и мученицы и преподобніи отцы наши? Ей, вси убо крестишася и вси причащахуся. Но сего ради списателіе умолчаша о семъ, вѣдяще, яко не нужно о сихъ и писати“ [1]). Наконецъ, о св. Маріи египетской [2]) и св. Ѳеокти-

[1]) Слово II о иноческомъ житіи, стр. 494—495; Казань. 1857 г.

[2]) Въ прологѣ, апр. 1 дня, напечатанномъ въ 1644 г. при п. Іосифѣ, читаемъ: „...Іорданъ прешедше, причастившихся отъ св. Зосимы“ (л. 175).

сгѣ [1]) несомнѣнно извѣстно, что онѣ удостоивались принятія св. таинъ.

Такимъ образомъ примѣры изъ житій святыхъ, приводимые безпоповцами, въ историческомъ отношеніи не могутъ быть признаны вполнѣ вѣрными, а отсюда и общая мысль безпоповцевъ, что *многіе* святые мученики и преподобные подвижники спаслись безъ причащенія святыхъ таинъ, оказывается слишкомъ преувеличенною. Удаляясь въ пустыни ради подвиговъ благочестія, преподобные отцы, и при великихъ своихъ подвигахъ, не думали, что можно довольствоваться только однимъ желаніемъ причащенія и замѣнять оное христоподражательною жизнію. Святые подвижники держали при себѣ запасные св. дары. Василій Великій свидѣтельствуетъ, „вси иже по пустынямъ иночествующіе, идѣже нѣсть священника, причащеніе свое о себѣ держаще причащаются“ [2]); и Симеонъ солунскій разсказываетъ, что „нѣкимъ пустынникомъ сущимъ и необрѣтающимся іереомъ, отъ архіерея попущаются преждеосвященныя имѣти въ чванцѣ и во время нужды отъ нихъ тѣмъ причащатися со всякимъ благоговѣніемъ“ [3]). Другіе же, гдѣ была возможность, призывали къ себѣ священниковъ, или ходили въ ближайшія церкви и тамъ причащались. Преп. Пахомій великій (память его мая 15-го) призывалъ въ праздничный день пресвитера „единаго отъ ближнихъ еже въ весѣхъ“, для совершенія службы и для причащенія. Къ преп. Марку (память марта 10-го), 30 лѣтъ безвыходно пребывавшему въ кельѣ, пресвитеръ имѣлъ обычай приходить и преподавать ему св. тайны. О двухъ братьяхъ отшельникахъ, память которыхъ празднуется 12 декабря, сказано, что они въ пустынѣ ни къ кому не ходили, но „токмо въ церковь хождаста пріяти общеніе“ [4]). Съ неменьшею ревностію искали причащенія св. таинъ и святые мученики; они смотрѣли на оное, какъ

---

[1] Преп. Ѳеоктиста передъ смертію причастившись св. таинъ, принесенныхъ ей по ея просьбѣ отъ нѣкоего ловца. Прологъ ноября 9 дня.

[2]) См. Ник. Черногор. слов. 53.

[3]) Сим. солунск. отв. на 41 воп. Гавр. м. пентапольскаго; рукоп. акад. библ. л. 235.

[4]) Объ этомъ см. въ Прологахъ.

на необходимую принадлежность христіанина; „како христіанинъ безъ литургіи быти можетъ“, говорилъ мученикъ Феликсъ (Барон., л. 303); поэтому и они носили также съ собою запасные св. дары и причащались ими предъ мученіями и смертію.

Учители безпоповства, ничего не возражая противъ приведенныхъ примѣровъ, отстаиваютъ ту свою мысль, что древніе подвижники, неимущіе священниковъ, и причащались яко бы не чувственно, а духовно, чрезъ поднятіе рукъ къ небу Въ подтвержденіе этой странной мысли они приводятъ одно мѣсто изъ 111-го слова св. Ефрема Сирина, которое, на самомъ дѣлѣ, говоритъ совершенно противное. „Заблуждающе въ горахъ, яко звѣріе питаеми, пишетъ св. отецъ, совершени суть и исполнени правды. . не законъ разоряютъ, не пріемлюще священничество держати, заповѣди хранятъ, тепли суще вѣрою... Егда же предстанутъ честніи священницы святѣй трапезѣ службу принести, тіи первѣе простираютъ руки своя, пріемлюще съ вѣрою тѣло тогоже Владыки, воистину иже присно съ ними сущаго“. Безпоповцы останавливаются на словахъ: „*тогоже* Владыки“ и далѣе отъ себя поясняютъ ... Который приносился и на алтаряхъ, т. е., заключаютъ они, пустынники причащались духовно. Но у св. Ефрема выраженіе *тогоже* относится не къ предшествовавшимъ словамъ (Коего приносили священники на алтаряхъ въ другихъ мѣстахъ), а къ послѣдующимъ: „тогоже Владыки, воистину иже присно съ ними сущаго“, послѣ этого мысль и оканчивается. Это значитъ, что пустынники простирали руки для принятія тѣла тогоже Владыки, который съ ними всегда пребывалъ,—разумѣется, невидимо. Что касается поднятія рукъ къ небу, то это выраженіе, дѣйствительно, находится далѣе, въ томъ же словѣ св. Ефрема, но относится совсѣмъ уже не къ разсказу о причащеніи подвижниковъ, а къ описанію ихъ молитвенныхъ выраженій. „Егда преклонятъ колѣна во еже помолитися, могутъ мя сотворити сущаго слаба—крѣпка. Егда руцѣ *воздежутъ поднявше на небо,* исправляетъ ми ся слово, да вѣрно воспою“.

Такимъ образомъ, свидѣтельство св. Ефрема вовсе не то говоритъ, яко-бы пустынники чувственно не причаща-

лись, а наоборотъ, подтверждаетъ то, что къ нимъ приходили „честныя священницы", отъ которыхъ они и принимали тѣло и кровь Владычню

Кромѣ примѣровъ, безпоповщинскіе учители приводятъ свидѣтельства въ подтвержденіе той мысли, что можно спастись и безъ причащенія св. таинъ. Свидѣтельствъ этихъ тоже весьма немало и они двоякаго рода. въ однихъ изъ нихъ говорится о томъ, что въ случаѣ нужды не имѣющимъ, гдѣ причаститися чувственно, можно ограничиться однимъ желаніемъ причащенія и спасену быти; въ другихъ прямо говорится о духовномъ причащеніи и о духовной жертвѣ.

Дѣйствительно, кромѣ многихъ другихъ книгъ, и въ Большомъ Катихизисѣ сказано, что безъ таинства причащенія „ни единъ спастися можетъ, *развѣ еще не возможетъ употреблять, вожделѣвъ оное*" (Катих. л. 307 обл.). Но эти свидѣтельства имѣютъ въ виду рѣдкіе исключительные случаи, могущіе быть вслѣдствіе крайней нужды. Нужда же въ законѣ не пріемлется; изъ случаевъ смотрительныхъ нельзя выводить какое-либо общее правило; ибо „нѣсть законъ церкви скудное" [1]). При томъ всѣ означенныя свидѣтельства говорятъ не о тѣхъ, кои во всю жизнь не причащаются,—каковы безпоповцы,—а о тѣхъ лишь, которые въ какомъ-либо частномъ случаѣ своей жизни, напр. предъ смертію или вообще во время болѣзни, не имѣютъ возможности причаститься. Посему сими исключительными свидѣтельствами не можетъ быть не только уничтожена, но и сколько-нибудь ослаблена обязательность заповѣди Христовой. *Аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго и не піете крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53)

Изъ свидѣтельствъ другого рода самое замѣчательное приводится изъ Благовѣстника Ѳеофилакта болгарскаго, въ толкованіи на 24 зач. отъ Іоанна: „и ты можеши не только по тайному причащенію ясти и пити плоть и кровь Владычню, но и по иному образу". Но означаютъ ли эти слова, что можно (какъ кому угодно) причащаться или таинственно, или инымъ способомъ, положимъ, духовно,

[1]) Прав. Матвѣевы; см. раньше, о крещеніи стр. 55.

и что послѣдняго рода причащеніе можетъ замѣнять первое? При такомъ объясненіи мы неизбѣжно станемъ въ противорѣчіе съ словами Спасителя о необходимости святого причащенія, въ чувственномъ видѣ преподаннаго на тайной вечери, гдѣ Онъ и заповѣдалъ творить *сіе*, т. е чувственное причащеніе, въ Его воспоминаніе. Обращаясь затѣмъ къ другимъ словамъ блаж. Ѳеофилакта въ томъ же толковании, мы приходимъ къ полному убѣжденію, что онъ вовсе не думалъ сказать, что какимъ-то духовнымъ причащеніемъ можно замѣнять видимое причащеніе тѣла и крови Христовой Объясняя извѣстныя слова Спасителя о хлѣбѣ животномъ, ядый отъ котораго не умираетъ, онъ прямо говоритъ, что здѣсь говорится „о тайнемъ“ (т е. о таинственномъ, видимомъ) причащеніи, что это „тайное причащеніе есть *обычно*“, и что оно такъ необходимо, что „*имѣсть инако* (т. е. нельзя иначе) *живота быти*“; а отсюда познаемъ, заключаетъ онъ, величество тайны причащенія (Благов. л 103—104).

Такимъ образомъ выраженіе блаж. Ѳеофилакта: „ясти и пити плоть и кровь Владычню“ можно и „по иному образу“—означаетъ не *дѣйствительное*—какимъ-то непонятнымъ, *духовнымъ образомъ* — причащеніе тѣла и крови Владычней, а общеніе со Христомъ нравственное, чрезъ прохожденіе добродѣтельной жизни. И учители безпоповства этого не оспариваютъ.

Второе свидѣтельство приводится изъ напечатаннаго при п. Іосифѣ великаго Соборника. „Сице кождо насъ въ дому нѣкоемъ особочиненіемъ закалаетъ агнецъ, и причащается тоговы плоти и насыщается Ісомъ, комуждо бо свой бываетъ агнецъ Ісъ Христосъ“ [1]). Мѣсто это, отрывочно взятое, также очень непонятно и, повидимому, даетъ мысль о причащеніи плоти и насыщеніи Іисусомъ какимъ-то особочиненіемъ, еже по добродѣтели. Но если понимать приведенное мѣсто, какъ ученіе о какомъ-то духовномъ причащеніи тѣла и крови Господней, то какимъ образомъ каждому бываетъ свой агнецъ, тогда какъ, по Апостолу, всѣ мы отъ *единаго* хлѣба причащаемся [2]), и хлѣбъ сей, говорилъ Спаситель, плоть моя есть [3])? Затѣмъ, и зака-

[1]) Слово 2-ое на св. пасху, Собор. л. 687.

[2]) I Кор 10 гл. 17 ст.

[3]) Іоан. 6 гл. 51 ст.

ляется сей Агнецъ—Христосъ не въ прежнемъ дому, а въ храмѣ Божіемъ, не каждымъ изъ насъ, а лицомъ, имущимъ хиротонію, и—не особочиніемъ, а по чину, принятому церковію Ясно, что въ приведенномъ мѣстѣ рѣчь идетъ *собственно* не о причащеніи или вкушеніи пречистаго тѣла и животворящей крови Христовой какимъ-то непостижимымъ духовнымъ способомъ, а также о *нравственномъ* единеніи со Христомъ чрезъ вѣру и добрыя дѣла, какъ—и у блаж. Ѳеофилакта Дѣйствительно, если прочитать разсматриваемое мѣсто въ связи, а не отрывочно, то смыслъ его и будетъ совершенно понятенъ Во всей рѣчи проводится внутреннее сопоставленіе закона о заклании ветхозавѣтнаго агнца съ нашею нравственною, духовною жертвою (агнцемъ) Отъ этого и агнецъ у каждаго свой бываетъ, и насыщеніе Христомъ—не равномѣрное, а каждый сколько вмѣщаетъ, по мѣрѣ вѣры.

Такимъ образомъ изъ разсмотрѣнныхъ мѣстъ нельзя сдѣлать заключеніе въ пользу ученія о какомъ-то духовномъ причащеніи тѣла и крови Господней. Въ нихъ говорится о нравственномъ единеніи со Христомъ

Поэтому безпоповцы, не оспаривая этого, очень много говорятъ далѣе о значеніи вѣры, любви и добрыхъ дѣлъ, въ которыхъ видятъ и жертву духовную, приносимую человѣкомъ, и способъ соединенія его со Христомъ, яко бы замѣняющій и жертву Христову и соединеніе таинственное въ св. причащеніи. Вѣра и любовь дѣйствительно необходимы для спасенія: чрезъ нихъ мы соединяемся съ Богомъ. *Аще кто любитъ мя,* говоритъ Спаситель, *и слово мое соблюдетъ, и Отецъ мой возлюбитъ его и къ нему пріидемъ и обитель у него сотворимъ.* Но это нравственное соединеніе нимало не исключаетъ необходимости соединенія со Христомъ чрезъ таинство св. причащенія. Св. подвижники, „исполненные правды и теплiи вѣрою“, усердно желали и искали святого причащенія (Ефр Сирин.). Блаж. Ѳеофилактъ, говорившій о причащеніи по иному образу, т. е. о нравственномъ соединеніи со Христомъ, говорилъ въ тоже время, что таинственное причащеніе обычно и такъ необходимо, что безъ него нельзя имѣть и животъ вѣчный. Дѣйствительно, участіе въ таинствахъ подкрѣпляетъ и нашу вѣру, возгрѣваетъ и нашу любовь; благодать, въ

нихъ сообщаемая, даетъ силу къ дѣланію добра О семъ поучаетъ св. Златоустъ, говоря, что тайна св. причащенія „не только грѣхи наши очищаетъ, но и силу на совершеніе превосходныхъ христіанскихъ добродѣтелей и побѣду на бѣсы и страсти подаетъ“ (Бес. на еванг. Іоанна, нравоуч 46).

Тоже должно сказать и относительно нашей духовной жертвы. Эта жертва также нимало не исключаетъ жертвы безкровной, таинственной, на алтаряхъ церковныхъ приносимой. И это тѣмъ болѣе, что жертва тѣла и крови Христовой безмѣрно выше нашей внутренней жертвы. Поэтому-то „Толковый Апостолъ“, говоря, что Богъ вмѣсто жертвъ древнихъ іудейскихъ „нарече себѣ ину жертву любезно“, заключаетъ, что „сего словеси никако возможно разумѣти ни о жертвѣ хвалы и коей жертвѣ нашей внутренней, ибо ни едина та жертва нѣсть чиста предъ лицемъ Божіимъ“. Мысль о замѣненіи жертвы Христовой нашею внутреннею жертвою есть даже мысль неблагочестивая. „Глаголютъ еретицы, читаемъ въ Толковомъ Апостолѣ, да тѣло и душу нашу, а не Господне тѣло Господу приносимъ но мы вѣмы ученіе св. апостола Павла и, елико мощно по силѣ нашей, исполняемъ но сія жертва, о ней же глаголетъ, не враждаетъ сего, но намъ воспоминаетъ и приводитъ насъ, да вси плоти наши и души съ тѣломъ и въ тѣлѣ Господа нашего Богу въ жертву приносимъ, якоже уды съ главою, безъ неяже бы непріятна, но гнушательна жертва была“ [1])

Вообще говорить о замѣненіи таинственнаго причащенія тѣла и крови Господней такъ называемымъ духовнымъ причащеніемъ (соединеніе со Христомъ чрезъ вѣру и любовь) и жертвы Христовой—нашею внутреннею жертвою —значитъ умалять заслуги Христовы, ослаблять силу установленнаго имъ на вечери таинства, которое должно служить воспоминаніемъ Его смерти [2]). Отъ этого, начиная отъ Христа, чрезъ всѣ вѣка Церковь строго заповѣдывала своимъ чадамъ вкушать въ *таинствѣ* тѣло и кровь Госпо-

---

[1]) Толк. Апост л. 548. об

[2]) Лук. 22 гл. 19 ст. 1 Коринѳ. 11 гл. 25, 26 ст.

дню; она всегда учила, что удаляющійся отъ сей тайны спастися не можетъ. *Аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго,* говорилъ Спаситель. *и не піете крови Его, живота не имате въ себѣ. Ядый Мою плоть и піяй Мою кровь имать животъ вѣчный. Плоть Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть питіе* [1]). „Иже церкви Божія и причастія съ Христовыхъ таинъ удаляютъ себя, говорилъ св. Кириллъ александрійскій, врази Божіи бываютъ и бѣсомъ други“ [2]) Въ книгѣ Матѳея правильника всѣ не причащающіеся называются „еретиками“ [3]). „Не можно есть христіанину именоватися, говоритъ препод. Іосифъ волоцкій, аще не будетъ крещенъ, или не причащается Христовыхъ таинъ“ [4]). Въ книгѣ „Златоустъ“ говорится: „Яко же бо тѣло безъ хлѣба не можетъ живо быти, тако и душа, аще не причащается, мертва есть“ [5]). Въ книгѣ о вѣрѣ послѣ словъ Спасителя *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго* читаемъ „Страшенъ отвѣтъ Христовыхъ словесъ, и кто не ужаснется отъ вышерченнаго запрещенія и не послушаетъ гласа Господня? Развѣ той, иже животъ вѣчный погубити хощетъ [6]).

Но мы и не презираемъ сію заповѣдь, говорятъ безпоповцы, мы готовы были бы первые простирать свои руки для принятія тѣла Владычня, но мы не можемъ сдѣлать этого, *такъ какъ истинная жертва Христова не приносится во всемъ мірѣ.* Святыми отцами, продолжаютъ они, предсказано, что въ послѣднее время антихристъ истребитъ священство и истинную Христову жертву.

Въ подтвержденіе этого мнѣнія они ссылаются: а) на пророчество Даніила о семидесяти седминахъ (гл. 9), б) на свидѣтельства, находящіяся у св. Ефрема (сл. 105) и въ такъ называемомъ Ипполитовомъ словѣ, и в) на книгу Кириллову (л. 32).

---

[1]) Іоан. 7 гл. 55—55 ст.

[2]) Слово, начинающееся словами „Боюся смерти“... См Соборн., напеч въ 1647 г. при п. Іосифѣ, л 118.

[3]) Правила Матвѣевы, состав. I, гл. 2

[4]) Просвѣтитель, сл. II, о иноческомъ житіи

[5]) Златоустъ, л 91.

[6]) Кн о вѣрѣ. л 51.

а) Изъ пророчества Даніила о семидесяти седминахъ безпоповцы приводятъ слѣдующее мѣсто: о седмидесятой седминѣ архангелъ говоритъ Даніилу: *утвердитъ завѣтъ многымъ седмина едина: въ полъ же седмины отъиметься жертва и возліяніе и во святилищѣ мерзость запустѣнія будетъ.* О мерзости запустѣнія, предреченной Даніиломъ, упоминаетъ и Спаситель [1]); о ней-же говорятъ и нѣкоторые толкователи священныхъ книгъ, замѣчая, что „мерзость запустѣнія не есть жертва свята, но спустошеніе ея, еже содѣлаетъ антихристъ“ [2]). Изъ этого безпоповщинскіе учители и выводятъ, что на концѣ временъ, въ царствованіе послѣдняго антихриста, истинная жертва Христова будетъ спустошена, т. е. истреблена, и во святилищѣ „мерзость запустѣнія“ станетъ, подобно тому, какъ было и въ церкви ветхозавѣтной.

Но во-первыхъ, пророчество Даніила касалось не христіанской церкви, а будущихъ судебъ народа еврейскаго и церкви подзаконной. *Семьдесятъ седминъ сократишася о людѣхъ твоихъ и о градѣ твоемъ святѣмъ,* говорилъ архангелъ Даніилу: „На людѣхъ *твоихъ,* поясняетъ св. Златоустъ, не ктому на людѣхъ *Моихъ*... Богъ тыя осуждаетъ. Почему? Много, рече, согрѣшаютъ, но верховное злымъ тогда будетъ, егда Владыку убіютъ“ [3]). *Въ полъ же седмины отъиметься жертва и возліяніе и во святилищѣ мерзость запустѣнія будетъ,* т. е. „бывшая по закону жертва, объясняетъ блаж. Θеодоритъ, упразднится“ [4]). Мерзостію же запустѣнія называется, по объясненію св. Златоуста, кумиръ (т. е. статуя), егоже постави иже градъ низложивый внутрь въ храмѣ... О римлянахъ сія речена“ [5]).

Во-вторыхъ, Христосъ Спаситель, приводя разсматриваемое мѣсто изъ пророка Даніила, также относилъ оное къ евреямъ. Такъ объясняютъ это св. Іоаннъ Златоустъ и блаженный Θеофилактъ. „Посемъ убо пріидетъ кончина

---

[1]) Матѳ. гл. 24, ст. 15; Марк. гл. 13, ст. 14.
[2]) Толков. Апост. 1 Кор. зач. 150, л. 549 об.
[3]) Маргаритъ, слово 3-е на іудея; л. 115-й.
[4]) Толкованіе на прор. Даніила гл. 9, ст. 27.
[5]) Маргаритъ, слово 3-е на іудея, л. 116—117.

Іерусалима", читаемъ въ евангельскихъ бесѣдахъ [1]). Въ Благовѣстникѣ подъ упоминаемою Спасителемъ мерзостію запустѣнія разумѣется „идолъ вземшаго Іерусалимъ" [2]). Посему, сказавъ о мерзости запустѣнія, Спаситель и говоритъ далѣе: *Тогда сущіи во Іудеи да бѣжатъ въ горы... Будетъ бо тогда скорбь велія, якова не бысть отъ начала міра доселѣ.* Блаж. Ѳеофилактъ и эти слова Спасителя относитъ также къ судьбѣ іудеевъ и Іерусалима. „Есть нѣцыи, иже разумѣютъ се о времени антихриста. Нѣсть о антихристѣ се, но о раззореніи Іерусалима. О антихристѣ далѣе начинается" [3]).

Въ-третьихъ, блаженный Ѳеофилактъ упоминаетъ о нѣкоторыхъ, кои подъ мерзостію запустѣнія разумѣли антихриста, поелику онъ будетъ опустошать и разрушать церкви [4]) И въ толковомъ Апостолѣ дѣйствительно говорится, что „мерзость запустѣнія не есть жертва свята, но опустошеніе ея, еще содѣлаетъ антихристъ" [5]). Уподобительно, не въ прямомъ, а въ переносномъ смыслѣ, слова пророка можно относить и ко временамъ послѣднимъ. И Спаситель тяжесть времени раззоренія Іерусалима описывалъ вмѣстѣ съ изложеніемъ признаковъ близости конца міра (Матѳ. гл. 24). Но и при такомъ толкованіи словъ прор. Даніила очень еще далеко до ученія о всеобщемъ прекращеніи безкровной Христовой жертвы во времена антихриста. И прежде всего, по словамъ „Толковаго Апостола", мерзость запустѣнія не есть свята жертва, а опустошеніе ея, т. е. не какое-либо измѣненіе въ приношеніи оной, а именно опустошеніе, истребленіе, каковое у безпоповцевъ и существуетъ уже. (Не у нихъ ли, по смыслу Толковаго Апостола, посланцы антихриста сіе и начинаютъ?..). Между тѣмъ въ церквахъ православныхъ эта жертва, хотя и при иныхъ обрядахъ—при употребленіи имени *Іисусъ*, именословномъ благословеніи, служеніи на пяти просфорахъ,—и теперь приносится, а не истреблена.

---

[1]) Бес. 75 на еванг. отъ Матѳ.

[2]) Благов. на Матѳ. зач. 99 ст. 15 и Марк. зач. 60, ст. 14.

[3]) Тамъ же, на Матѳ. до стих. 23-го и Марк. ст. 14.

[4]) На Матѳ. гл. 23. ст. 14, л. 188.

[5]) 1 Кор. зач. 150, л. 559 об.

И только „бѣснующіися еретицы глаголютъ, яко литургія есть мерзость Божія, яже по писанію въ царствѣ антихристовѣ имяше стати на мѣстѣ святомъ“ [1]). Затѣмъ, это опустошеніе жертвы не будетъ такъ продолжительно, какъ учатъ безпоповцы; ибо и антихристъ, по словамъ того же Толковаго Апостола, не тако долго пребудетъ, якоже еретицы показуютъ на пастыреѣ церковныхъ, а три лѣта и мѣсяцъ шесть“ [2]). Наконецъ, „егда будетъ опустошена сія святая жертва... тогда и міръ сей кончится“ [3]), или, какъ передается это мѣсто въ Кириловой книгѣ, „тогда и вѣкъ сей скончается“ [4]). Это значитъ, какъ раньше и говорится въ Толковомъ Апостолѣ, что „сія жертва будетъ памятію и обновленіемъ жертвы на крестѣ принесенныя, страсти и смерти его, *яже до скончанія вѣка*. Се есть та жертва, юже церковь христіанская приноситъ по всей вселенней Господу Богу и *до скончания вѣка* приносити будетъ.—тѣло и кровь Господа нашего Іса Христа“ [5])

Такимъ образомъ и тѣ толкователи, кои относятъ слова прор. Даніила о мерзости запустѣнія къ состоянію церкви христіанской во времена антихриста, ничего не говорятъ о повсюдномъ и продолжительномъ прекращеніи Христовой жертвы, а, напротивъ, поясняютъ, что, хотя антихристъ и будетъ производить опустошенія сей жертвы, но она пребудетъ до скончанія „міра“ или „вѣка“.

б) Свидѣтельства, находящіяся въ 105 словѣ св. Ефрема и въ такъ называемомъ словѣ Ипполитовомъ, совершенно сходны между собою. Св. Ефремъ Сиринъ, описывая бѣдствія, какія постигнутъ Церковь во времена антихриста, говоритъ „восплачутся тогда церкви Христовы вся плачемъ великимъ, зане не будетъ службы святыя во олгарѣхъ, *ни приношенія*“. Въ Ипполитовомъ словѣ: „Восплачутся церкви Божія плачемъ великимъ, зане ни приношеніе, ниже кадило совершается, ниже служба благоугодная. Священныя церкви, яко овощное хранилище будутъ

---

[1]) Тамъ же.

[2]) Тамъ же, 1 Кор. зач. 150, л 550, снес Толков. Апокал. Андрея Кесарійскаго зач. 33 и 36

[3]) Толк. Апост. л. 550.

[4]) Кир. кн. л. 32 об.

[5]) Толк. Апост. л. 544 и 545

и честное тѣло и кровь Христова во днѣхъ онѣхъ не имать явитися Служба угаснетъ, чтеніе писаній не услышится". Но подъ церквами здѣсь разумѣются собственно храмы христіанскіе; на это указываютъ и выраженія „не будетъ приношенія *во олтарѣхъ*"; „церкви Божія яко овощное хранилище будутъ". Между тѣмъ, по словамъ тогоже св. Ефрема Сирина и Ипполитова слова, „мнози святіи побѣгнутъ въ пустыни и скроются въ горахъ и въ вертепахъ". Спрашивается будетъ ли жертва Христова у нихъ? Въ первыя времена христіанства особенныхъ храмовъ также не было, но приношеніе безкровной жертвы было. А въ Книгѣ о вѣрѣ замѣчено, что „начатокъ Христовой вѣры съ концемъ согласуется" [1]) Затѣмъ, въ 107 словѣ св. Ефрема прямо говорится, что приношеніе Христовой жертвы „всемощнымъ Его повелѣніемъ бываетъ, дондеже придетъ" [2]). При томъ, если слова св. Ефрема и въ Ипполитовомъ словѣ находящіяся понимать съ строгою, буквальною точностію, то и для безпоповцевъ такое пониманіе не будетъ удобно и полезно. Въ нихъ говорится, что во времена антихриста и „служба угаснетъ и чтеніе писаній не услышится". Между тѣмъ у нихъ есть и служба— даже разрѣшенная правительствомъ — и чтеніе писаній. Выходитъ, или время настоящее — не антихристово, или слова о прекращеніи Христовой жертвы нельзя понимать согласно ихъ объясненію, т. е въ смыслѣ всеобщаго прекращенія.

в) Изъ книги Кирилловой учители безпоповства приводятъ слѣдующее мѣсто въ толкованіи Стефана Зизанія на 15 огласительное слово св. Кирилла іерусалимскаго: „о томъ бо Христомъ святый глаголетъ, яко антихристъ прежде пришествія своего учинитъ, яже *вездѣ* жертвенники и истинную жертву истребитъ и кумиръ свой на святомъ мѣстѣ поставитъ"; при этомъ дѣлается ссылка на Толковый Апостолъ зач. 150 (Кир. кн. л. 32). Дѣйствительно, здѣсь сказано много, даже болѣе, чѣмъ сколько нужно безпоповцамъ. потому что повсюдное истребленіе истинной жертвы отнесено ко времени еще прежде явленія антихри-

---

[1]) Книга о вѣрѣ, гл. 20, л 86, снес гл. 2, л. 30.

[2]) Сл. Ефр. Сир. л. 518, об.

ста. Но это преувеличение несомнѣнно уже ошибочно, и при томъ, если давать ему силу, то можно поставить въ непреодолимое затрудненіе самихъ безпоповцевъ. Ибо, если повсюдное истребленіе жертвы произошло еще „до пришествія антихриста“ (т. е. по ихъ понятію, до 1666 г.), то когда именно оно послѣдовало? Иначе говоря: существовало ли приношеніе истинной Христовой жертвы при патр. Іосифѣ и послѣ него при Никонѣ до 1666 г.? Значитъ, какъ смотрѣть на службы, совершаемыя державшимися старообрядства священниками стараго рукоположенія: истинное ли Христово приношеніе они совершали, или нѣтъ?.. Выйти изъ этого затрудненія безпоповцы не въ силахъ. Ошибочность приведенныхъ въ книгѣ Кирилловой означенныхъ словъ съ наглядностію видна изъ той же книги, гдѣ на слѣдующей страницѣ говорится уже не го „Сіе же (т. е. опустошеніе жертвы) начинаютъ посланницы антихристовы, но не у еще кончина (т. е. конечное оной истребленіе), дондеже *самъ* придетъ, и съ *нимъ совершится и исполнится* мерзость всѣдневнаго запустѣнія“ (л. 32 обор.).

Но и помимо разсмотрѣнной ошибки ссылка на св. Златоуста не вполнѣ точна и вѣрна. Слова, находящіяся въ Кирилловой книгѣ, взяты изъ „Толковаго Апостола“; но тамъ на листѣ 549 об. читаемъ „Мерзость запустѣнія не есть жертва свята, любезна и пріятна Богу, но спустошеніе ея, еже содѣлаетъ антихристъ *предъ пришествіемъ Господнимъ* (а не своимъ, какъ въ Кирилловой книгѣ), свой образъ на то мѣсто поставивши“. Такимъ образомъ у св. Златоуста нѣтъ и рѣшительнаго выраженія *вездѣ*, которое находится въ Кирилловой книгѣ. И если имѣть въ виду собственно приведенныя слова изъ „Толковаго Апостола“, то въ нихъ говорится не болѣе того, что говорится и въ разсмотрѣнныхъ свидѣтельствахъ св. Ефрема и Ипполитова слова, т. е. что антихристъ будетъ производить опустошенія св. жертвы, явно, въ храмахъ приносимой. Далѣе же въ „Толковомъ Апостолѣ“ читается: „егда будетъ спустошена сія св. жертва, тогда и міръ скончается“ [1]). Значитъ, св. жертва пребудетъ до самаго

---

[1]) Это повторяется и въ Кирилловой книгѣ л. 32 об.

конца мира. Мысль эта, какъ мы уже видѣли, находится и въ другихъ мѣстахъ того же „Толковаго Апостола".

Насколько слабы приводимыя безпоповцами основанія относительно прекращенія Христовой жертвы, настолько ясны и рѣшительны указанія св. отцевъ относительно вѣчнаго, имѣющаго до самаго второго пришествія Христова продолжиться, ея существованія. Св Златоустъ въ бесѣдахъ на 1 посланіе къ Коринѳянамъ говоритъ, что *до скончания* та (т. е. жертва Христова) пребываетъ [1]), а въ словѣ въ великій четвергъ, напечатанномъ въ Соборникѣ, замѣчается, что, по слову Господа, установившаго таинство причащенія на тайной вечери, оно будетъ приноситься *до втораго Его пришествія* [2]). Св. Іоаннъ Дамаскинъ въ словѣ на субботу мясопустную говоритъ, что приношеніе Христовой жертвы будетъ „совершаться *до мірскаго конца*" [3]) Въ основаніи всѣхъ этихъ свидѣтельствъ находятся слова апостола Павла *еликождо бо аще ясте хлѣбъ сей и чашу сію пиете, смерть Господню возвѣщаете, донделе придетъ* (1 Кор 11, 26)

Послѣ всего сказаннаго не можетъ быть и сомнѣнія въ томъ, что причащеніе пречистаго тѣла и крови Христовой будетъ существовать въ церкви во всѣ времена, а стало быть должно существовать и теперь. Отсюда слѣдуетъ, что безпоповцы, лишенные причащенія тѣла и крови Христовой, живота вѣчнаго имѣть не могутъ, а общество безпоповцевъ, въ которомъ нѣтъ приношенія безкровной Христовой жертвы, истинной Христовой церкви не составляетъ.

4) Критическія замѣчанія относительно таинствъ брака, муропомазанія и елеопомазанія

Вопросъ о бракѣ есть внутренній вопросъ въ безпоповщинѣ. Одни изъ безпоповцевъ таинства брака не имѣютъ; другіе заключаютъ браки по взаимному согласію,

---

[1]) См св. Злат. на 14 посл. ап Павла. 1 Кор. 11 гл 29 ст , стр. 871. Кіевъ

[2]) Соборн. Москва, изд. 1647 г л. 559.

[3]) Соборн. л. 31 обор.

благословенію родителей, при особомъ чинѣ, совершаемомъ наставникомъ-мирянином. Изъ разсмотрѣнія полемики между тѣми и другими видно, что ни та, ни другая сторона доказать свою правоту не можетъ: въ одномъ права одна сторона, въ другомъ другая, и примиреніе по этому вопросу на почвѣ безпоповства невозможно [1]). Дѣйствительно: а) неимѣніе брака, или, что тоже, требованіе всеобщаго дѣвства вело и ведетъ къ нарушенію цѣломудрія, при чемъ въ нѣкоторыхъ согласіяхъ развратная жизнь по необходимости даже оправдывается. Самое требованіе обязательнаго для всѣхъ безбрачія противорѣчитъ духу Христова ученія, гдѣ дѣвство узаконяется и похваляется, какъ высшій подвигъ для избранныхъ, а не какъ всеобщее требованіе. *Не всякъ можетъ вмѣстити словесе сего*, говорилъ Христосъ-Спаситель, *но ему же дано... Молій вмѣстити да вмѣститъ* (Матѳ. гл. 19 ст. 11—12) При всеобщемъ безбрачіи не могло бы быть естественнаго распространенія и поддержанія церкви Божіей на землѣ. „Бракъ есть помощъ смертну и восполненіе недостатку“, говоритъ блаж. Ѳеофилактъ. Значитъ, доколѣ будетъ существовать смерть, дотолѣ долженъ быть и бракъ. Чрезъ бракъ исполняется, наконецъ, обѣтованіе Божіе расгитися и множитися. Посему безпоповцы, учащіе о всеобщемъ дѣвствѣ, погрѣшаютъ и противъ законовъ нравственныхъ, и противъ ученія Христова.

б) Допущеніе брака, такъ называемаго, безсвященнословнаго, или, что тоже, предоставленіе права совершать тайну брака лицу неосвященному есть дѣло совершенно произвольное. Законность брака и тайна брака понятія совершенно различныя. Первая зависитъ отъ гражданскихъ законоположеній, вторая опредѣляется ученіемъ Церкви. Законность брака можетъ быть признана и безъ церковнаго благословенія и вѣнчанія между иновѣрцами и иномыслящими, каковая въ настоящее время признается и между раскольниками отъ рожденія. Совершить же таинство брака, хотя бы и по нуждѣ, мирянинъ не можетъ. Св. Игнатій богоносецъ писалъ: „подобаетъ женящимся и

---

[1]) Съ исторической стороны вопросъ этотъ разсмотрѣнъ въ Исторіи раскола (стр. 97—108)

посягающимъ съ волею епископа сочетавлтися" (Посл св. Поликарпу). „Какъ могу описать счастіе моего брака, писалъ Тертуллианъ, который церковь утверждаетъ, жертва скрѣпляетъ, благословеніе запечатлѣваетъ" (Послан. къ супругѣ, см. въ Прав. Обозр. февр. 1883 г. стр. 231). „Бракъ освящается словомъ Божіимъ и молитвою", говоритъ Климентъ александрійскій. (Стромата, кн. 3. гл. 12). Св. Златоустъ, поясняя слова апостола о бракѣ: *тайна сія велика есть*, говоритъ. „По истинѣ это великое таинство, заключающее въ себѣ сокровенную мудрость Посему брачися съ цѣломудріемъ, точію въ церкви" (бес. 20 на посл. къ ефес.). Въ духѣ этого ученія дѣйствовали и позднѣйшіе пастыри церкви. Такъ Савва Сербскій посылалъ сыскивать тѣхъ, которые жили съ женами безъ церковнаго благословенія, и вѣнчать ихъ (Кир. акад. библ. № 1381). Россійскій митрополитъ Іоаннъ, живший въ концѣ XI в., заповѣдывалъ налагать епитимію на тѣхъ, которые вступили въ бракъ кромѣ „Божественныя церкви и благословенія". Наконецъ, въ Кормчей книгѣ, въ статьѣ „О тайнѣ супружества", говорится: „Вся супружества, яже не съ благословеніемъ церковнымъ и чиннымъ отъ своего си пастыря, сіе есть отъ епископа или отъ тоя парохіи священника вѣнчаніемъ совершаемая,.. незаконна, паче же беззаконна и ничтоже суть" (л. 522).

Относительно неимѣнія таинствъ мѵропомазанія и елеопомазанія безпоповцы не приводятъ никакихъ основаній, порѣшивъ, что эти таинства не „погребно нужны во спасеніе". Но слѣдуетъ помнить, что въ церкви Божіей всесовершенно седмь таинъ (Больш. катих.). При томъ, неимѣніе означенныхъ таинъ лишаетъ безпоповцевъ важныхъ благодатныхъ даровъ. „Мѵропомазаніе есть утвержденіе крещенія (Малый катих. л. 39); безъ него крещенія тайна несовершенна есть (Кн. о вѣрѣ л. 245). Отъ крещенія и мѵра и христіане зовемся и паче отъ мѵра, еже и хрисма зовется (Симеонъ Солун. гл. 43. Больш. Кат. л. 377). Посему „не помазавшіеся мѵромъ ниже Богу, ниже ангеломъ знаеми и не печатствовани и не знаменани Христу" (Симеон. Сол. гл. 73). Таинство елеопомазанія и „недуги рѣшитъ и болящія воздвигаетъ и грѣхи оставляетъ"

(Сим. Сол. 254). И совершается оно по заповѣди св. апостола Іакова (гл. 5, ст. 14).

Такимъ образомъ общее заключеніе относительно согласія безпоповцевъ то, что послѣдователи безпоповства находятся внѣ церкви Божіей. А „иже въ церкви не пребываетъ, тѣхъ Христосъ не спасетъ, и Духа Святаго сицевіи не имутъ“ (Катих.). Затѣмъ, не принадлежа къ церкви Божіей, безпоповцы лишены и важнѣйшихъ таинъ церковныхъ: они не имѣютъ помазанія Духа Святого, не получаютъ разрѣшенія грѣховъ въ тайнѣ покаянія, не питаются хлѣбомъ животнымъ—тѣломъ и кровію Господа І. Христа. Они состоятъ не при двухъ или трехъ тайнахъ,—какъ сами утверждаютъ,—а не болѣе, какъ при одной,—тайнѣ крещенія, и то незаконно совершаемой.

ГЛАВА IV.

КРИТИЧЕСКІЙ РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ ПОПОВЦЕВЪ О ЦЕРКВИ.

Поповщинское согласіе по своему церковному устроенію дѣлится на двѣ части—на бѣглопоповцевъ и на поповцевъ, пріемлющихъ австрійское священство. Обѣ эти части поповщины тѣсно соединены между собою какъ исторически, такъ и самымъ ученіемъ. Общество старообрядцевъ, пріемлющихъ австрійскую іерархію, есть общество тѣхъ же бѣглопоповцевъ, только—приведенное, какъ они сами выражаются, въ полноту церковныхъ уставовъ. Если безпоповцы не составляютъ истинной Христовой церкви, то и поповцы таковой церкви также не составляютъ. Общество бѣглопоповцевъ не имѣетъ своихъ епископовъ и довольствуется бѣжавшими отъ православной церкви священниками. Сущность ученія бѣглопоповцевъ въ томъ и состоитъ, что Христова церковь можетъ яко-бы существовать и безъ епископа, священниковъ же принимать отъ иной церкви, т. е. греко-россійской.

1) Критическій разборъ ученія бѣглопоповцевъ.

Рѣшеніе вопроса о томъ, сос авлятъ ли бѣглопоповщина Христову церковь, опредѣляется устроеніемъ Христовой церкви и ея неодолѣнностію. Въ Христовой церкви должно существовать священство въ 3-хъ чинахъ—епископа, пресвитера и діакона (Благ. 95-е зач. на ев. отъ Луки); между тѣмъ у бѣглопоповцевъ не было и нѣтъ перваго чина—епископа. Неимѣніе епископства ведетъ и къ тому, что у нихъ не было и не можетъ быть и полноты таинъ церковныхъ. Именно: не говоря о тайнѣ мvропомазанія, въ обществѣ бѣглопоповцевъ не было и быть не могло и не можетъ тайны рукоположенія. Случайно появлявшіеся епископы не имѣли преемства и не были принимаемы всѣми поповцами [1]). Между тѣмъ „вѣждь безъ всякаго сомнѣнія“, говорится въ Катихизисѣ, „яко въ церкви Божіей таинъ всесовершенно седмь“ (л. 360). Такимъ образомъ общество бѣглопоповцевъ было церковію, *потерпѣвшею измѣненіе*, вопреки ученію блаж. Ѳеофилакта (Благ. на св. отъ Лук. зач. 107),—церковію *одолѣнною* вратами ада, т. е. гонителями, или еретиками, вопреки обѣтованію самого Спасителя (Матѳ. зач. 67) и ученію св. Златоуста (Маргаритъ, и въ кн. о вѣрѣ л. 19).

Защитники поповства замѣчаютъ, что у нихъ священство всегда было,—разумѣя священниковъ. Но тайну священства составляютъ не священники, а дѣйствіе рукоположенія, епископомъ совершаемое (Больш. Катих.); посему при неимѣніи епископа невозможно и представить существованіе тайны священства. Посему защитники поповства указываютъ далѣе, что тайна рукоположенія совершалась въ церкви православной или, какъ они выражаются, великороссійской, отъ которой они священниками заимствовались и хиротонію которой признавали за дѣйствительную, апостольскую. Но это и значитъ, что тайны священства въ ихъ обществѣ (церкви) не было, а была эта тайна въ другой церкви, въ общеніи съ коей они не состояли и не состоятъ. Такимъ образомъ мысль о томъ, что у бѣглопоповцевъ не было седмеричнаго числа таинъ,

---

[1]) См. Исторію раскола.

ясна до очевидности, и ее нельзя не только опровергнуть, но и затемнить никакими словоизвитіями.

Помимо зависимости отъ епископа существованія седмеричнаго числа таинъ, бытіе епископа въ церкви важно и само по себѣ. Священномученикъ Кипріанъ писалъ, что „церковь на епископахъ держится, какъ на своихъ подпорахъ“ (Пис. 27). Священномученикъ Игнатій богоносецъ заповѣдывалъ повиноваться епископу, якоже Господу, такъ какъ онъ Бога Отца образъ есть (Посл. къ тралл.). Св. Златоустъ, уходя въ изгнаніе изъ Константинополя, давалъ наставленіе своей паствѣ принять послѣ него и слушаться того епископа, который имъ будетъ поставленъ; потому что *церковь безъ епископа быть не можетъ* (см. житіе его въ Маргаритѣ, л. 154). Защитники поповства по поводу словъ св. Златоуста замѣчаютъ, что онъ говорилъ здѣсь о церкви соборной, Константинопольской, но что во многихъ другихъ церквахъ, несоборныхъ, епископа можетъ и не быть. Но если церковь частная, хотя бы то и соборная, т. е. городская, каѳедральная, не можетъ быть безъ епископа, то тѣмъ болѣе безъ епископа не можетъ быть церковь вселенская, о коей собственно и идетъ рѣчь. Обращаясь къ правиламъ соборовъ и св. апостоловъ, а также и къ ученію церковныхъ учителей, мы видимъ, что церковь безъ епископа называется *вдовствующею* (4-го всел. соб. прав. 25, 6-го прав. 35), *безглавою* (прав. св. апост. 55), *слѣпотствующею* (въ Кн. о вѣрѣ л. 213)

Будучи не въ состояніи ослабить силу приведенныхъ возраженій, новѣйшіе защитники поповства говорятъ, что старообрядцы никогда *не исповѣдывали* бытіе соборной церкви безъ епископа. Но догматъ о церкви Христовой имѣетъ ту важность, что не только нужно правильно исповѣдывать ученіе о церкви, но и принадлежать къ ней. Посему отвѣтомъ на приведенное мудрованіе могутъ служить слова св. Игнатія богоносца: „Аще нѣцыи епископа убо нарицаютъ, а безъ него вся творятъ, таковымъ речетъ той, иже истинный и первый епископъ и единъ по естеству Архіерей: что Мя зовете: Господи, Господи, и не творите, яже глаголю. Таковіи бо недобросовѣстніи, но лицемѣры и прелестницы быти мнѣ видятся“ (Посл. къ магнезіанамъ).

Итакъ, общество бѣглопоповцевъ не можетъ быть названо истинною Христовою церковію.

Со стороны канонической, священники, удалявшіеся къ поповцамъ, не могутъ быть признаны законными совершителями христіанскихъ таинствъ и богослуженія. По 39 правилу св. апостолъ, пресвитеры безъ воли своего епископа не могутъ совершать ничего. Въ частности: по 31-му правилу шестого вселенскаго собора, пресвитеру и въ домовой церкви воспрещается, безъ воли епископа, принести жертву. Св. Игнатій богоносецъ пишетъ: „та извѣстна евхаристія да будетъ, яже отъ епископа бываетъ, или ему же той повелитъ. Не лѣть есть безъ епископа ни крестити, ни жертвы просфорисати“ (Посл. къ смирн.). Номоканонъ запрешаетъ священнику безъ повелѣнія епископа человѣческія помышленія пріимати и правильно исправляти. „Кто, говорится въ немъ, безъ повелѣнія мѣстнаго епископа дерзнетъ пріимати помышленія и исповѣди, сицевый по правиламъ казнь пріиметъ, яко преступникъ божественныхъ правилъ. Ибо не точію себе погуби, но и елицы у него исповѣдашася, неисповѣдани суть, и елицѣхъ связа или разрѣши, неисправлени суть“ (Потребн. Іосифа л. 668).

Такая строгая зависимость дѣйствій священника отъ епископа объясняется тѣмъ, что священникъ чрезъ хиротонію получаетъ свои права отъ епископа, такъ что все то, что совершаетъ священникъ, совершаетъ какъ бы самъ епископъ. Епископъ, по образу Христа, глава церковнаго тѣла именуется, и онъ чрезъ пресвитеровъ, какъ чрезъ посредство рукъ, правленіе содѣваетъ. Такъ образно выражаетъ отношеніе епископа къ пресвитерамъ толковникъ 55 прав. св. апостолъ. А кто дѣйствуетъ безъ повелѣнія и заповѣди святительскія, говорится въ Номоканонѣ, тотъ подобенъ нерукоположнѣ дѣйствующему (въ Потребн. Іосифа л. 715 об.). Съ особенною подробностію говоритъ о связи и зависимости священника отъ епископа Симеонъ Солунскій. „Слыши: ни единъ же священнодѣйствовати іерей можетъ въ дусѣ или ино что дѣйствовати, аще не хиротонію имать. Сія же отъ архіерея есть. Убо архіерейство чрезъ того дѣйствуетъ. Паки: іерей тайноводствъ не дѣйствуетъ безъ жертвенника, сей же чрезъ муро освящается, муро же чрезъ архіерея самаго совершается. Вся

божественныя тайны и во всѣхъ священныхъ архіерейство дѣйствующе есть, и безъ того ниже жертвенникъ будетъ, ниже хиротонія, ниже мyро святое, ниже крещеніе, ниже убо христіане“ (кн. 1, гл. 77).

2) Критическій разборъ ученія поповцевъ, пріемлющихъ австрійское священство.

Разборъ отвѣтовъ на вопросы старообрядцамъ, Іер Филарета Москва. Нѣсколько словъ по отношенію къ 8 вопросамъ Прав. Собес. и Сбор. бес. Казань 1877 г. Разборъ положеній Онисима Швецова о Христовой церкви. Петербургъ. 1888.

Общество раскольниковъ, управляемыхъ бѣлокриницкою іерархіею, имѣетъ видимую полноту церкви. Но эта полнота образовалась только съ 1846 года, послѣ перехода къ поповцамъ греческаго митрополита Амвросія; значитъ, эта церковь очень недавняя. Между тѣмъ истинная церковь основана Христомъ-Спасителемъ и должна существовать непрерывно безъ всякаго умаленія и измѣненія въ своемъ устроеніи. Посему, если общество бѣглопоповцевъ не было истинною Христовою церковію, то и общество поповцевъ, управляемыхъ бѣлокриницкою іерархіею, такою церковію также быть не можетъ. Вслѣдствіе такого неизбѣжнаго вывода и послѣдователямъ означенной іерархіи необходимо защищать прежнюю бѣглопоповщину,—чтобы связать свою церковь съ древнею Христовою церковію. Для этой цѣли защитниками австрійскаго священства было придумано новое ученіе *о временномъ оскудѣніи благодати хиротоніи въ Христовой Церкви*. Сущность этого ученія заключается въ слѣдующемъ. Въ ветхозавѣтной церкви снисшедшій на жертву во дни Моисея и Аарона огонь поддерживался неугасимо до Вавилонскаго плѣна. Во время плѣна этотъ огонь былъ заключенъ въ безводный кладязь и тамъ претворился въ воду. По возвращеніи же изъ плѣна этою водою былъ облитъ жертвенникъ, и заключенный въ оной огонь снова воспламенился чудеснымъ образомъ и принялъ прежнее свое существо и дѣйство. Такъ и въ новоблагодатной церкви въ день Пятидесятницы сошедшій на апостоловъ Духъ Святый рукоположилъ ихъ быти учителями всей поднебеснѣй и подаде имъ благодать хиротоніи.

Благодать сію апостолы преподали епископамъ, и такъ она непрерывно соблюдалась чрезъ пресмственное рукоположеніе до лѣтъ п. Никона. Отъ этого же времени православная хиротонія, по подобію ветхозавѣтнаго огня, заключилась въ кладязь еретичества и въ такомъ видѣ была около двухсотъ лѣтъ. Но чрезъ обращеніе митр. Амвросія въ православную церковь и чрезъ посредство св. мvропомазанія, обогрѣтаго свыше, снова воспламенится благодать хиротоніи, „по въ видѣ огненныхъ языкъ нашествію". Въ этомъ ученіи заключаются три существенныя мысли: 1) какъ основаніе и доказательство,—примѣръ изъ исторіи ветхозавѣтной церкви о сокрытіи жертвеннаго огня, 2) догматическая мысль о сокрытіи благодати хиротоніи въ кладязь еретичества и 3) воспламененіе этой благодати чрезъ обращеніе Амвросія.

1) Примѣръ временнаго прекращенія жертвеннаго огня защитники поповства ставятъ въ доказательство своего ученія о временномъ оскудѣніи благодати хиротоніи на томъ основаніи, что *законъ былъ сѣнію грядущихъ близъ* (Евр. 10, 1), имѣлъ значеніе прообразовательное. Отсюда, заключаютъ они, все, что было въ ветхозавѣтной церкви, должно повториться и въ новозавѣтной. Общая мысль о прообразовательномъ значеніи ветхаго завѣта вѣрна; но приложеніе ея къ каждому частному случаю въ исторіи новозавѣтной церкви неправильно. Св. Златоустъ говоритъ, что „въ сѣнописуемыхъ образахъ ино есть подобное и ино неподобное" (Бес. 12 на посл. къ евр., стр. 2888). Посему защитники поповства указываютъ далѣе, что, по ученію Амвросія Медіоланскаго, ветхозавѣтный жертвенный огонь прообразовалъ благодать хиротоніи, и опять дѣлаютъ заключеніе, что, значитъ, прекращеніе огня указывало и на прекращеніе благодати. Что жертвенный огонь прообразовалъ благодать хиротоніи, объ этомъ Амвросій Медіоланскій, дѣйствительно, говоритъ. Но чтобы превращеніе огня въ воду прообразовало прекращеніе благодати, этого онъ не только не говоритъ, но прямо учитъ, что превращеніе огня въ воду прообразовало таинство крещенія (О должностяхъ, кн. 3-я, гл. 18-я). Такимъ образомъ основаніе ученія поповцевъ о временномъ оскудѣніи благодати хиротоніи совершенно произвольно.

2) Самая мысль о сокрытіи благодати въ кладязь еретичества есть мысль странная и даже неблагочестивая. Проще говоря, мысль эта означаетъ то, что благодать оставила Христову церковь, а у еретиковъ осталась. Такое представленіе не согласуется ни съ понятіемъ церкви Христовой, не имущей скверны или порока (Ефес. 5, 27), вѣчно неодолѣнной, ни съ понятіемъ благодати Св. Духа, котораго Христосъ Спаситель послалъ апостоламъ, а чрезъ нихъ и церкви Своей, но отнюдь не еретическимъ обществамъ. При томъ, эта „заключившаяся въ кладязь еретичества благодать“ хиротоніи требовала, по мнѣнію поповцевъ, точно очищенія какого-то посредствомъ чинопріема, какъ будто еретичество приражалось къ ней. Скажутъ, что въ чинопріемѣ не благодать хиротоніи очищалась, а лице хиротонисанное очищалось отъ еретичества. Но вѣдь самая-то хиротонія тѣсно связывалась съ этимъ мнимымъ еретичествомъ, такъ какъ она преподавалась при посредствѣ именословнаго благословенія, съ призываніемъ имени Спасителя *Іисуса*. Отъ этого-то мысль о заключеніи благодати въ кладязь еретичества есть мысль неблагочестивая, —похуленіе Духа Святого.

3) Сокрывшаяся или, точнѣе, прекратившаяся благодать хиротоніи не могла и возстановиться посредствомъ мvропомазанія. Мvропомазаніе благодати священства не подаетъ, а всякому крещенному сообщаетъ дары Св. Духа. Кромѣ того, въ Бѣлой Криницѣ, когда принимали Амвросія, и мvра вовсе не было. Въ виду этихъ замѣчаній защитники бѣлокриницкой іерархіи пояснили, что благодать хиротоніи воспламенилась чрезъ посредство мvропомазанія, *обогрѣтаго свыше, по въ видѣ огненныхъ языкъ нашествію*, т. е. намекали на какое-то особенное чудо, подобное сошествію Св. Духа въ день Пятидесятницы. Дѣйствительно, возстановленіе прерванной іерархіи и возможно только посредствомъ новаго чудеснаго ниспосланія Св. Духа. Но въ переходѣ Амвросія къ старообрядцамъ и въ пріемѣ его не было ничего чудеснаго, а было, напротивъ, много незаконнаго, противнаго церковнымъ правиламъ.

Такимъ образомъ ученіе о временномъ оскудѣніи благодати хиротоніи, придуманное защитниками бѣлокриницкой іерархіи съ цѣлію объяснить отстутствіе епископскаго

преемства въ обществѣ поповцевъ, есть ученіе совершенно произвольное. Значитъ, согласіе поповцевъ, пріемлющихъ австрійское священство, составляетъ общество, получившее свое начало въ очень недавнее время, и посему вѣчно неодолѣнною Христовою церковію названо быть не можетъ.

Новѣйшіе защитники австрійскаго священства прибѣгаютъ, для доказательства истинности своей церкви, уже совершенно къ другимъ пріемамъ. Одни изъ нихъ, подобно безпоповцамъ, измѣняютъ самое понятіе о церкви Христовой. Они утверждаютъ, что церковь есть исповѣданіе, и что неодолѣнность церкви относится голько къ исповѣданію вѣры. По своему же уставу, какъ *общество* вѣрующихъ, она можетъ преклоняться, т. е. измѣняться, оставаться безъ епископовъ. Далѣе, на томъ основаніи, что всѣ люди могутъ погрѣшать, они говорятъ, что могутъ отпасть отъ вѣры не только всѣ епископы, но и священники и міряне,—значитъ, можетъ быть церковь *безнародная*, т. е. одно правое исповѣданіе вѣры.

Здѣсь защитники поповства идутъ уже далѣе безпоповцевъ, которые не договорились до представленія о какой-то безнародной церкви. Представителемъ означеннаго образа мыслей служитъ бывшій секретарь Антонія Шутова, Описимъ Швецовъ (нынѣ инокъ Арсеній). На самомъ дѣлѣ исповѣданіе вѣры, по толкованію блаж. Ѳеофилакта словъ Христовыхъ о созданіи церкви, есть *основаніе* вѣрующихъ, т. е. церкви, а не самая церковь (Благ. на Матѳ. зач. 67-е). Исповѣдуемая же въ символѣ церковь есть *собраніе* вѣрныхъ (Катихизисъ, л. 120). Посему безнародной церкви и представить невозможно; церковь безъ народа есть *униженіе церкви*. Затѣмъ, неодолѣнность церкви исключаетъ всякую въ устроеніи ея измѣняемость. „Аще и тварь вся измѣнится, вѣрныхъ церкви и евангеліе никогда же“, говоритъ блаж. Ѳеофилактъ (Лук. зач. 107). „Церковь никогда же старѣетъ, но присно юнѣется.... Древеса ея листвія не отметаютъ. Не подлежитъ времени тлѣнія“, говоритъ св. Златоустъ (см. въ Кн. о вѣрѣ).

Въ подтвержденіе той мысли, что церковь есть одно исповѣданіе вѣры, а епископство не имѣетъ въ ней существеннаго значенія, Швецовъ приводитъ слова св. Максима

исповѣдника. Въ житіи его разсказывается, что, когда въ темницѣ говорили ему, что всѣ церкви: византійскія, римскія, антіохійскія, александрійскія и іерусалимскія согласуются съ единовольниками, то онъ отвѣчалъ. „Христосъ Спаситель нарече церковію правое и спасенное вѣры исповѣданіе“, и присовокупилъ, что, если вся вселенная начнетъ съ патріархомъ (Пирромъ) причащатися, онъ единъ не причастится. Но въ словахъ св. Максима указуется не полное опредѣленіе церкви Божіей, а только одинъ изъ существенныхъ ея признаковъ,—подобно тому, какъ и св. Іоаннъ Богословъ, когда пишетъ· *Богъ любви есть* (Іоан. 4, 8 и 16), не даетъ этими словами полнаго опредѣленія Верховнаго Существа. Затѣмъ, словомъ людей, которые соблазняли св. Максима въ темницѣ, яко бы всѣ патріархи отпали отъ благочестія, довѣрять невозможно. Африканскіе епископы проклинали единовольниковъ (Бароній, лѣто 646 и 766); папа Мартинъ собиралъ соборъ изъ 105 епископовъ и ученіе еретическое предалъ анаѳемѣ (Четь-мин. янв. 24). Такимъ образомъ и во время св. Максима православныхъ епископовъ было весьма много, и слова его не могутъ служить оправданіемъ той мысли, что церковь Христова можетъ остаться совершенно безъ епископовъ.

Не менѣе распространенъ другой пріемъ защиты, въ духѣ ученія старообрядческаго писателя 18 в. Пѣшехонова. Защитники этого рода.—представителемъ которыхъ служитъ бывшій секретарь Савватія, Климентъ Петрухинъ,—утверждаютъ, что епископы у нихъ—старообрядцевъ были; это—епископы церкви православной. „Ваши епископы были и наши епископы“, говорятъ они; „хиротонія ихъ есть хиротонія апостольская, и мы удалялись не отъ хиротоніи, а отъ новшествъ“. Оправданіе это заключаетъ одни, ничего незначущія, фразы. Епископы православной церкви никогда не были епископами старообрядцевъ—раскольниковъ. Послѣдніе не поминали ихъ въ молитвахъ, не обращались къ нимъ за благословеніемъ, вообще не состояли съ ними въ церковномъ общеніи и единеніи. Что же касается признанія хиротоніи за дѣйствительную безъ повторенія оной, то это обстоятельство ничего не говоритъ относительно того, будто бы епископы прав. церкви были и епископами старообрядцевъ. Въ древности хиротонія новатіанъ (ереги-

ковъ „чистыхъ"), какъ видно изъ 8 прав. перваго вселенскаго собора, была принимаема церковію, но никто и не думалъ говорить, что епископы новатіанъ были вмѣстѣ и епископами православныхъ.

Съ цѣлію отстоять во что-бы ни стало мысль о всегдашнемъ бытіи епископовъ, означенные защитники австрійскаго священства расширяютъ иногда самое понятіе о вселенской церкви. Перетрухинъ и другіе не стѣснялись доказывать, что вселенскую церковь составляютъ всѣ церковныя общества, или, по ихъ выраженію „всѣ помѣстныя церкви", хотя бы и раздѣленныя не пространствомъ только, а и сущностію вѣры и духомъ любви; таковы церковь великороссійская, старообрядческая, греческая, римская и проч., — замѣчаютъ они, что во всѣхъ дѣйствуетъ спасительная благодать; безъ епископовъ такая церковь никогда не оставалась. Но исповѣдуемая въ символѣ, вселенская или, что тоже, соборная церковь—едина, тогда какъ упомянутыя церкви раздѣляются между собою (кромѣ греческой и русской). Исповѣдуемая въ символѣ церковь — святая и апостольская, а этого и старообрядческіе защитники не могутъ сказать о всѣхъ упомянутыхъ церквахъ; святою апостольскою церковію они назовутъ только одну,—такъ называемую „старообрядческую", а въ нейто епископа и не было. Кромѣ того, если признавать дѣйствіе благодати Св. Духа во всѣхъ и неправославныхъ обществахъ, т. е.—что человѣкъ въ крещеніи благодатію Св. Духа возрождается, въ покаяніи получаетъ разрѣшеніе грѣховъ, въ причащеніи соединяется со Христомъ, какъ членъ тѣла съ Главою, въ хиротоніи получаетъ особыя духовныя дарованія и права; то должно допустить и во всѣхъ обществахъ возможность спасенія и стать такимъ образомъ въ прямое противорѣчіе съ ученіемъ, что кромѣ церкви Божіей,—какъ во время потопа внѣ ковчега.—нигдѣ же нѣсть спасенія [1]).

Такимъ образомъ, если защита Швецова и его сто-

---

[1]) См. Отчетъ братства св Гурія за 1885—86 годъ, стр. 62—66; тоже и въ отвѣтѣ Перетрухина нѣкоему Макару Павловичу, рук. наш. библ. Также бесѣды Смирнова и Швецова въ Нижнемъ. Странникъ, 1895 г. декабрь.

ронниковъ имѣетъ характеръ безпоповства то защита Перетрухина носитъ характеръ церковнаго безразличія и уничтожаетъ важность вопроса о принадлежности къ церкви Божіей.

Итакъ, и придуманное ученіе о временномъ оскудѣніи благодати хиротоніи, и всѣ позднѣйшія словоизвитія не въ силахъ показать, что общество старообрядцевъ, управляемыхъ бѣлокриницкою іерархіею, составляетъ Христомъ основанную, вратами адовыми неодолѣнную, святую церковь.

Разборъ австрійскаго священства съ канонической стороны. Съ точки зрѣнія церковныхъ правилъ австрійское священство не можетъ быть признано *каноническимъ*. 1) Правило 34-е св. апостолъ говоритъ, что епископъ безъ воли старѣйшаго (т. е. митрополита) ничего не долженъ совершать внѣ своего предѣла. Прав. 35-ое запрещаетъ совершать поставленіе отъ чуждаго предѣла безъ воли того мѣста епископа. Аще же таковое что совершитъ кто, да извержется и самъ, и поставленный отъ него. Правиломъ 15-мъ перваго вселенскаго собора епископу запрещается переходить изъ города въ городъ. 12-мъ и 16-мъ правилами антіохійскаго собора епископъ, ушедшій въ чужую область безъ воли митрополита и тамъ совершившій поставленіе пресвитера или діакона, долженъ быть изверженъ, и самое поставленіе его должно быть разрушено; тоже говорится въ 5-мъ правилѣ Халкидонскаго собора. 20-мъ правиломъ шестого вселенскаго собора епископу запрещается даже народъ учить во иномъ градѣ, такъ какъ этимъ онъ преобидитъ ту сущаго епископа.

Между тѣмъ Амвросій самовольно ушелъ отъ своего патріарха и совершалъ рукоположенія въ чуждомъ предѣлѣ, безъ воли того мѣста епископа. Такимъ образомъ по правиламъ соборовъ, онъ долженъ быть изверженъ, а также и поставленные отъ него, т. е. всѣ члены бѣлокриницкой іерархіи.

Защитники бѣлокриницкой іерархіи замѣчаютъ, что всѣ означенныя правила къ Амвросію не относятся, такъ какъ онъ не изъ одной епархіи перешелъ въ другую, а обратился отъ ереси въ православіе. Посему, замѣчаютъ они, къ нему относится 15-е правило перво второго собора,

которое говоритъ, что „аще нѣцыи отступятъ отъ епископа за ересь его, отъ собора или отъ св. отецъ невѣдому сущу, таковіи пріятія достойни“. Но Амвросій, уходя отъ патріарха, нимало не подозрѣвалъ его въ какой-либо ереси это показываютъ всѣ его переговоры съ Павломъ Васильевымъ; напротивъ, онъ опасался, не содержатъ ли какой-либо ереси старообрядцы, и особенно смущался онъ относительно двуперстнаго сложенія; по поводу этого обстоятельства Павелъ вынужденъ былъ даже писать для Амвросія особое сочиненіе въ оправданіе двуперстія [1]). Затѣмъ, находясь уже въ Бѣлой Криницѣ, Амвросій никогда не высказывалъ, что подозрѣваетъ патріара въ еретичествѣ. Свои дѣйствительныя побужденія къ удаленію отъ патріарха онъ изложилъ въ отвѣтѣ на запросы австрійскаго правительства. Въ этомъ отвѣтѣ Амвросій также ни однимъ выраженіемъ не намекаетъ на еретичество патріарха. Причину своего удаленія онъ объясняетъ тѣмъ, что патріархъ и его предшественники были къ нему несправедливы, что, затѣмъ, онъ перешелъ на праздную епархію, не имущую пастыря, самъ будучи праздненъ, и при томъ—вслѣдствіе моленія народа. Всѣ эти побужденія продусмотрѣны церковными правилами и не оправдываютъ поступка Амвросія. 13-е правило перво-второго собора говоритъ, что если „который пресвитеръ или діаконъ, свѣдый своего епископа согрѣшша, прежде суда отступитъ отъ общенія съ нимъ, да извержется“. Хотя здѣсь говорится о пресвитерахъ и діакопахъ, но смыслъ правила можно перенести и на епископа по отношенію къ митрополиту или патріарху. Важно то, что личное согрѣшеніе, несправедливость, обида, или иное какое,—не даетъ основанія для удаленія отъ законной церковной власти. Другія побужденія, выставляемыя Амвросіемъ, прямо предусмотрѣны 16 правиломъ антіохійскаго собора. „Иже кромѣ совершеннаго собора или самаго митрополита на праздный церкве престолъ наскочитъ, аще и самъ есть праздненъ отъ епископіи, да будетъ изверженъ“; при этомъ толковникъ поясняетъ: „аще и отъ всѣхъ людей града того нудимъ есть“. Такимъ

---

[1]) О семъ обстоятельно изложено въ „Происхожд. бѣлокрин. іерархіи“ проф. Субботина.

образомъ поступокъ Амвросія, по его собственному объясненію, подходитъ не подъ 15-е правило перво-второго собора, а подъ 13-е, а также подъ 16 е правило антіохійскаго собора, и есть поступокъ, противный всѣмъ указаннымъ церковнымъ правиламъ. Значитъ, іерархія, ведущая начало отъ Амвросія, есть іерархія *противоканоническая*.

2) Самый пріемъ Амвросія въ сущемъ санѣ епископа простымъ іеромонахомъ также долженъ быть признанъ незаконнымъ. По словамъ ап. Павла, меньшій отъ большаго благословляется (Евр. 7, 7) Между тѣмъ въ Бѣлой Криницѣ принимавшій въ старообрядчество Амвросія іеромонахъ Іеронимъ подтвердилъ достоинство митрополита и тѣмъ какъ бы благословилъ его на совершеніе усвоенныхъ епископу священнодѣйствій. По соборнымъ правиламъ опредѣлять епископа къ мѣсту служенія никто не можетъ, кромѣ собора и митрополита (антіох. соб. пр. 16) Іеронимъ предвосхитилъ это право. Совершеніе чинопріема есть, конечно, простое принятіе въ церковь, но пріемъ въ священномъ санѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ подтвержденіе или возстановленіе хиротоніи,—что Іеронимъ и учинилъ, засвидѣтельствовавъ достоинство митрополита. Между тѣмъ въ предисловіи къ Номоканону замѣчается, что какъ невозможно духовнику (т. е. простому священнику) хиротонисати, „сице и испадшаго на степень священства паки возвращати“. Испадшій можетъ быть не только запрещенный грѣшникъ, но, еще болѣе, отлученный еретикъ.

Защитники австрійскаго священства оправдываютъ совершенный Іеронимомъ пріемъ епископа въ сущемъ санѣ двумя примѣрами изъ исторіи церкви. Савва и Ѳеодосій, говорятъ они, приняли отъ Севировой ереси въ сущемъ санѣ антіохійскаго патріарха Іоанна, и Максимъ исповѣдникъ принялъ Пирра, патріарха константинопольскаго. Объ этихъ случаяхъ повѣствуется въ Четь-минеяхъ,-на декабрь (5 день), въ житіи Саввы освященнаго, и на январь, въ житіи Максима исповѣдника. Но изъ самыхъ этихъ повѣствованій и оказывается, что ни Савва съ Ѳеодосіемъ, ни Максимъ никакихъ чинопріемовъ надъ патріархами не совершали. Прежде разсмотрѣнія самыхъ чсть минейныхъ сказаній должно замѣтить, что пріемъ въ церковь можетъ быть совершенъ только надъ такими свя-

щенными лицами, которыя или получили хиротонію отъ ересиковъ, или сами были извергнуты изъ церкви (подобно —и надъ мірянами, которые или родились въ еретичествѣ, или были отлучены отъ церкви). Принимать въ церковь необходимо только находящагося внѣ оной. Тотъ же, кто находится въ оградѣ церкви, хотя и погрѣшаетъ неправославными лжеумствованіями („ересическая мудрствуетъ"), долженъ только раскаяться, осудить еретичество и исповѣдать православную истину; и это можетъ быть сдѣлано или предъ духовникомъ, или предъ всею церковію,—смотря по степени обнаруженія самой вины и происходящаго отъ оной соблазна для другихъ. Въ житіи Саввы освященнаго разсказывается, что, по сверженіи съ антіохійскаго престола патріарха Иліи, возвели Іоанна, сына Маркіана, „еретически мудрствующа", который обѣщалъ осудить Халкидонскій соборъ и принять общеніе съ Севиромъ. Услышавъ объ этомъ, Савва и Ѳеодосій послали сказать патріарху, что, если онъ осудитъ Халкидонскій соборъ и вступитъ въ общеніе съ Севиромъ, то отъ всего сонма преподобныхъ, отецъ, яко ересикъ, проклянется. Іоаннъ убоялся этой угрозы и оставался православнымъ. Изъ этого разсказа видно, что п. Іоаннъ не былъ отлученнымъ ересикомъ, а только колебался мыслями, раздѣлялъ еретическія мудрованія. Далѣе разсказывается, что, оставаясь православнымъ, онъ за то, что не перешелъ открыто на сторону ересиковъ, епархомъ былъ посаженъ въ темницу. Здѣсь онъ употребилъ хитрость,—далъ обѣщаніе епарху, если его освободятъ, торжественно проклясть Халкидонскій соборъ, а съ Севиромъ вступить въ общеніе. Въ тоже время онъ послалъ къ Саввѣ и Ѳеодосію и просилъ ихъ придти въ назначенный день въ его церковь, что послѣдніе и исполнили. Патр. Іоаннъ взошелъ въ свою церковь, всталъ на амвонѣ, имѣя по правую и по лѣвую руку Савву и Ѳеодосія, провозгласилъ православіе Халкидонскаго собора и проклялъ Севира и другихъ ересиковъ, что̀ вслѣдъ за нимъ повторили и Савва и Ѳеодосій. Такимъ образомъ здѣсь не было и не могло быть никакого чинопріема, а было торжественное засвидѣтельствованіе православной истины со стороны патріарха Іоанна и осужденіе ересиковъ.

Примѣръ Максима исповѣдника еще менѣе походитъ на какой-либо чинопріемъ. Константинопольскій патріархъ Пирръ, дѣйсвительно, былъ не только еретикъ, но и начальникъ ереси единовольниковъ. По изгнаніи изъ Константинополя, обходя разныя страны, онъ совращалъ въ свою ересь. Прибывъ въ Африку, разсказывается въ житіи преп. Максима, онъ имѣлъ съ нимъ преніе и, „препрѣнъ бывъ, приста къ православію, и принятъ былъ церковію любезно". Значитъ, Максимъ только убѣдилъ Пирра въ неправотѣ еретичества, а принятъ онъ былъ не Максимомъ, а церковію, въ коей находились и многіе епископы, пришедшіе послушать преніе.

Такимъ образомъ общество поповцевъ, управляемыхъ австрійскимъ священствомъ, съ догматической стороны не можетъ быть названо Христовою церковію, а съ точки звѣнія церковныхъ правилъ іерархія его есть *противоканоническая.*

ГЛАВА V.

ОПРОВЕРЖЕНІЕ ОБВИНЕНІЙ РАСКОЛЬНИКОВЪ НА ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ.

Понятіе о догматѣ и обрядѣ. Обрядовая измѣняемость.

Опытъ сличенія церковныхъ чинопослѣдованій. Чинъ литургіи по изложенію старопечатныхъ и старописьменныхъ служебниковъ, Іеромонаха Филарета. Различіе уставовъ о поклонахъ и церковномъ пѣніи, Архимандр. Павла „Бесѣды въ трехъ селахъ казанской епархіи". Прав. Собес за 1873 г. „Старообрядство и расколъ" въ Странникѣ за 1892 г. и отд. брош.

Общее обвиненіе раскольниковъ на православную церковь заключается въ томъ, что русская церковь со времени п. Никона измѣнила преданія св. отецъ и черезъ то потеряла благочестіе, впала въ ересь. Ибо въ опредѣленіи 7-го вселенскаго собора говорится: „аще кто преданіе церкви, писаніемъ или обычаемъ утвержденное, пренебрежетъ, да будетъ анаѳема" (Дѣян. 7 всел. соб.). И преп. Никонъ черногорецъ пишетъ: „Вся яже чрезъ церковная

преданія и учительства и воображенія св. отецъ новосотворенная, анаѳема (См. въ Кормч. гл. 70, л. 641). „Аще кто все церковное преданіе писанное или неписанное отметаетъ, да будетъ анаѳема“, говоритъ преп. Максимъ грекъ (См. въ Кирилл. кн. л. 371 об.).

Въ этомъ общемъ обвиненіи все основывается на словѣ *преданіе* Но преданіе, т. е то, что предано, можетъ быть различно· могутъ быть преданія догматическія, могутъ быть—и иныя. Въ означенныхъ запрещеніяхъ разумѣются преданія именно догматическія, такъ какъ во всѣхъ приведенныхъ свидѣтельствахъ говорится о догматическихъ постановленіяхъ, утвержденныхъ вселенскими соборами. Такимъ образомъ, не всякое измѣненіе того, что предано, можетъ быть названо ересью, т. е. потерею благочестія (православія). „Еретикъ, иже вѣрою чуждъ“, говоритъ св. Василій Великій (1-е прав.), т. е. который содержитъ догматы вѣры неблагочестивые или, что тоже, неправославные. Догматъ же вѣры по простому словопроизводству (δόγμα) есть мнѣніе или ученіе вѣры, на соборахъ утвержденное и вселенскою церковію принятое. Вѣра же есть *уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. гл. 11, ст. 1), т. е., по объясненію Малаго Катехизиса, „вѣра есть крѣпкое и твердое разумѣніе о Бозѣ и вещѣхъ спасенныхъ (т. е. относящихся къ спасенію), ихже *невидимо сердцемъ видимъ* и усты исповѣдуемъ“ (л. 2). Такимъ образомъ наглядным признакомъ догмата вѣры служитъ *невидимость*. Таково ученіе о Богѣ, о Св. Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія, о благодати Духа Святаго, о церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, о будущей жизни и проч. Отсюда слѣдуетъ, что все, что мы можемъ видѣть, осязать, не есть уже ученіе вѣры, а относится къ внѣшней сторонѣ церковной жизни. Это есть въ общемъ смыслѣ церковный *обрядъ*. (Обрядъ—отъ слова рядить, украшать). Сюда относятся церковные чины и уставы, порядки церковнаго управленія, разные предметы и дѣйствія, имѣющія символическое значеніе (обрядъ въ тѣсномъ смыслѣ).

Раскольники, отождествляя обрядъ съ догматомъ подъ общимъ именемъ преданія, усвояютъ и обряду значеніе неизмѣнности. „Аще кто іоту прибавитъ или убавитъ, говорятъ они, да будетъ анаѳема“. Но такое требованіе

неизмѣнности не согласуется ни съ практикой древней христіанской церкви, ни съ состояніемъ богослужебныхъ чиновъ и обрядовъ русской церкви до патр. Никона. Относительно благовѣствованія вѣры апостолъ Павелъ, дѣйствительно, писалъ: *аще мы или ангелъ благовѣститъ паче, еже благовѣстихомъ, анаѳема да будетъ* (Галат. 1, 8); но относительно внѣшней церковной жизни онъ давалъ лишь такое наставленіе, чтобы все было *благообразно и по чину* (1 Кор. 14, 40). Самаго чина ни Христосъ, ни апостолы не установили,—за исключеніемъ только нѣкоторыхъ внѣшнихъ таинственныхъ дѣйствій: крещенія водою съ произнесеніемъ извѣстныхъ словъ, преломленія хлѣба съ молитвою и благословеніемъ, возложенія рукъ и т. п.—Такимъ образомъ право установленія чиновъ предоставлялось самой церкви. И церковь не вдругъ и не окончательно установила извѣстные чины и обряды, а постепенно развивала ихъ и видоизмѣняла. Отъ этого и въ древней церкви мы видимъ съ одной стороны разнообразіе чиновъ, обрядовъ, а съ другой замѣненіе однихъ другими, такъ что и нѣкоторыя постановленія соборовъ были исправляемы послѣдующимн соборами. Въ этомъ случаѣ церковь, по выраженію отцовъ собора 1667 года, имѣла обычай преуспѣвать на лучшее (Дѣян. соб. 1666—7 г. стр. 91).

И во 1-хъ, въ составѣ церковнаго богослуженія были прибавленія и убавленія. Чины литургіи, утрени, вечерни и прочіе, употребляемые въ настоящее время, составлялись постепенно въ теченіе многихъ вѣковъ, т. е. дѣлались разныя *прибавленія* молитвъ, стихиръ, канововъ. Въ 4-мъ вѣкѣ св. Василій Великій составилъ чинъ литургіи, но св. Іоаннъ Златоустъ молитвы въ этомъ чинѣ сократилъ, т. е. нѣчто *убавилъ*. Тотъ и другой чинъ издревле приняты церковію. Во 2-хъ, съ глубокой древности существовали обрядовыя разнообразія и измѣненія. Въ теченіе цѣлыхъ трехъ вѣковъ христіане восточныхъ и западныхъ церквей праздновали пасху не въ одно время: первые—вмѣстѣ съ евреями, т. е. въ 14-е число мѣсяца нисана, въ какой бы день оное не случилось, западные же—въ первый послѣ этого воскресный день. И тѣ и другіе считали свой обычай преданіемъ апостольскимъ: восточные—преданіемъ ап. Іоанна Богослова, а западные—апостоловъ Петра и Павла. Но

такая рознь не нарушала единенія церковнаго, и хотя папа Викторъ и рѣшился осудить за это восточныхъ христіанъ, но другіе благоразумные представители даже западныхъ церквей не только не сочувствовали этому осужденію, но и порицали самого папу Виктора Таковъ былъ напр. св. Ириней, епископъ лонскій (см о семъ у Барон. лѣто 198-е) Далѣе: по правилу, приписываемому апостоламъ Петру и Павлу, слѣдовало пять дней дѣлать, а субботу и недѣлю праздновать Но такое постановленіе было отмѣнено 29-мъ правиломъ помѣстнаго Лаодикійскаго собора (Кормч. лл. 27 и 28). Въ первые вѣка, по 5-му правилу св апостолъ, епископы могли быть и женатые; шестой вселенскій соборъ заповѣдалъ епископу не жить съ женою (прав 12-е, Кормч. 180 об.). Неокесарійскій соборъ 15 мъ правиломъ установилъ быть въ городѣ по семи діаконовъ, какъ писано въ Дѣяніяхъ апостольскихъ,—„аще градъ и вечикъ есть", шестой вселенскій соборъ 16-мъ правиломъ отмѣнилъ это постановленіе, на томъ основаніи, что въ Дѣяніяхъ говорится не о служащихъ тайнамъ, а о служащихъ трапезамъ. При этомъ толковникъ означеннаго правила отъ имени собора выразился объ отцахъ Неокесарійскаго собора: „не добрѣ разумѣша того собора отцы" (Кормч. лл. 56 об. и 182). Четвертый вселенскій соборъ, въ правилѣ 29-мъ, назвалъ святотатцемъ того, кто, низводитъ епископа на пресвитерство, между тѣмъ шестый вселенскій соборъ правиломъ 20-мъ повелѣваетъ, что, если епископъ станетъ учить въ иномъ градѣ, то да престанетъ отъ епископства и пресвитерская дѣйствуетъ Толковникъ же этого правила, имѣя въ виду 29-е правило халкидонскаго собора, замѣчаетъ, что должно руководствоваться этимъ правиломъ, а не правиломъ 6-го собора. Церковь такъ и приняла, епископъ на пресвитерство никогда не можетъ быть низведенъ (Кормч. лл. 105 и 184). Наконецъ, по словамъ толковника 11-го правила Лаодикійскаго собора, были въ древнихъ церквахъ такіе обычаи, которые не только измѣнены впослѣдствіи правилами, но и безъ особаго отмѣненія „отъ времени забвени быша, инїи же отнюдь престаша" (Кормч. л. 74 об. См. также 29 и 59 прав. VI всел. соб., 21-е прав. антіох. соб Снес. 52-е пр.

св. апост. и Сардик. соб. прав. 1-е, по Кормч. см. Карѳаг. соб. пр. 3-е въ Кормчей).

Раскольники говорятъ, что это было давно, во времена вселенскихъ соборовъ; теперь же должно уже строго слѣдовать только тому, что установлено. Но „церковь никогда же старѣетъ, но присно юнѣется“; она всегда есть *столпъ и утвержденіе истины* (1 Тимоф. гл. 3, ст. 15); права церкви не могутъ со временемъ уменьшиться, какія она имѣла тысячу лѣтъ назадъ, такія имѣетъ и теперь и будетъ имѣть всегда. И послѣ вселенскихъ соборовъ составлена книга Тріодь и октойные каноны собраны всюду и церквамъ преданы (Кн. о вѣрѣ, гл. 16). Тогда же послѣдовало окончательное образованіе церковныхъ уставовъ Студійскаго, Іерусалимскаго. Но и въ этихъ уставахъ находятся между тѣмъ неодинаковыя правила и наставленія о поклонахъ. По уставу Іерусалимскому по окончаніи службы должно полагать три великихъ поклона и двѣнадцать малыхъ; по уставу Студійскому этихъ поклоновъ не требуется полагать. А въ послѣдующемъ уставѣ Никона Черногорца указывается полагать только три поклона великихъ. Подобная же разность относительно поклоновъ существуетъ и въ другихъ мѣстахъ, напр. во время шестопсалмія, пѣнія богородичной пѣсни: „Величитъ душа моя Господа“ (Никон. Черн. сл. 57 и Тактиконъ его же, сл. 1-е). По уставу Студійскому совершенно не положено всенощныхъ бдѣній (Такт. сл. 1-е, л. 3 об.). Въ изложеніи устава, составленнаго Симеономъ Солунскимъ (XIV в.), порядокъ вечерни, утрени и часовъ весьма различенъ въ сравненіи съ существующимъ уставомъ (См. гл. 303, 355—359).

И въ россійскихъ богослужебныхъ книгахъ до п. Никона было немало неисправленія и разгласія въ чинахъ и обрядахъ. Въ послѣсловіяхъ издаваемыхъ книгъ всюду замѣчалось, что въ книгахъ многое нѣкое „преизлишество“, въ божественныхъ писаніяхъ „разгласіе и неисправленіе“, почему и заповѣдывалось исправлять книги „по совѣту соборной церкви“ (Послѣсл. къ Потр. п. Филарета, къ иноч. Потр. п. Іоасафа 1639 г.; къ книгѣ Іоанна лѣствичника, изд. при п. Іосифѣ; предисл. къ Кормчей и послѣсл. къ Соборнику). И на самомъ дѣлѣ разности были весьма зна-

чительны Для примѣра можно указать на болѣе видныя. а) Чинъ крещенія по Потребникамъ Филарета во многомъ различествуетъ отъ чина, положеннаго въ Потребникахъ Іоасафа (7147 г.) и Іосифа. Въ послѣднихъ Потребникахъ сравнительно съ первыми прибавлено нѣсколько молитвъ и въ великой ектеніи 8 лишнихъ прошеній. Сверхъ сего, въ Потребникахъ п. Филарета не положено чтенія апостола и евангелія. Наконецъ находится прямое противорѣчіе въ одномъ обрядовомъ дѣйствіи. Именно: по Потребникамъ Филарета при отрицаніи отъ сатаны крещаемый (или воспріемникъ) долженъ „горѣ руцѣ“ воздвигнуть, а по Потребникамъ Іоасафа и Іосифа—держать „долу“. При сочетаніи же со Христомъ—наоборотъ: у Филарета держать „долу“, а у Іоасафа и Іосифа воздвигнуть „горѣ“. Въ Потребникѣ 7144 г. (1636 г.) повелѣвается, если случатся два младенца, то крестить ихъ не во единой купельной водѣ, и молитвы крещальныя читать для каждаго отдѣльно. По Потребнику 7147 г. (1639) молитвы повелѣвается читать *общѣ всѣмъ*, но воду перемѣнять. Въ посланіи же м. Кипріана къ игумену Аѳанасію разрѣшается крестить въ одной водѣ сначала мальчиковъ, потомъ дѣвочекъ (Акт. ист. т. 1, № 353). По уставу п. Филарета (напеч. 7141 г.) въ день Богоявленія повелѣвается освящать воду одинъ разъ, вечеромъ наканунѣ праздника, на томъ основаніи, что Типики „обители студійскія и іерусалимскія отъ ввечера точію повелѣваютъ, вяще же ничто“, а также и потому соображенію, что Христосъ однажды крестился (Уставъ, сирѣчь Око церковное, акад. библ. № 1594, л. 524). Въ Служебникѣ же п. Іоасафа (напеч. 7143 г.) положено выходить „на ердань“ и въ день Богоявленія послѣ литургіи (ак. библ. № 1584).

Въ Потребникахъ филаретовскомъ и іоасафовскомъ 7144 г. положенъ особый чинъ священническаго погребенія. Въ іоасафовскомъ же Потребникѣ 7147 г. этотъ чинъ, по личному повелѣнію патріарха, оставленъ, съ замѣчаніемъ, что „то погребеніе учинено отъ еретика Еремѣя, попа болгарскаго“. При п. Іосифѣ чинъ этотъ снова внесенъ въ Потребники. Въ Потребникахъ Филарета и Іосифа есть такія постановленія о пищѣ,—заимствованныя изъ книги Никона черногорца, которыя не согласуются съ обще-

принятымъ уставомъ. Такъ въ понедѣльникъ, среду и пятокъ мірянамъ запрещается вкушать не только мясо, сыръ и яйца, но и рыбу, во вторникъ и четвергъ запрещается вкушать мясо. Но съ другой стороны, въ праздники не только господскіе и пресвятой Богородицы, но и родителей ея и дванадесяти апосголъ,—каковъ бы ни случился день,—разрѣшается на все. „ни среды, ни пятка, ни понедѣльника хранити въ таковые праздники". Въ великій постъ мірянамъ прямо разрѣшается вкушать рыбу въ субботу и воскресенье; при томъ, если „не произволятъ", то такое разрѣшеніе дается и во вторникъ и четвертокъ (Потребн. Іосиф. л. 136 и дал.)

Такимъ образомъ изъ всего показаннаго видно: 1) что церковь всегда усвояла себѣ право измѣнять преданія и постановленія, не относящіяся къ догматамъ вѣры, и 2) что въ изданіяхъ пяти первыхъ россійскихъ патріарховъ находятся не только „разгласія", но и непринимаемые самими старообрядцами уставы и преданія, т. е. погрѣшности, требовавшія исправленія „по совѣту соборной церкви", каковое и учинено Никономъ, и могло и можетъ быть учинено и послѣ него. Отсюда устанавливается слѣдующій взглядъ на самыя измѣненія, бывшія при п. Никонѣ. Если эти измѣненія догматовъ вѣры не касались, то и благочестія церкви не повредили, и отдѣлятся изъ-за оныхъ отъ церкви совершенно незаконно и ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Таковое отдѣленіе и будетъ именно *расколомъ*.

РАЗСМОТРѢНІЕ ЧАСТНЫХЪ ПРЕДМЕТОВЪ, ИЗМѢНЕННЫХЪ ЦЕРКОВІЮ ПРИ П. НИКОНѢ

1) Чтеніе 8 члена символы вѣры.

Раскольники обвиняютъ православную церковь въ томъ, что она измѣнила чтеніе 8 члена символы вѣры, убавивъ слово „истиннаго": *И въ Дха стаго Га* (*истиннаго и*) *животворящаго*, и тѣмъ яко-бы не исповѣдуетъ, что Духъ Святый есть истинный Богъ.

Но православная церковь исповѣдуетъ Духа Святого истиннымъ Богомъ въ слѣдующихъ словахъ символа: „И въ Дха стаго Гда животворящаго .. со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и сславима“. Исповѣдуетъ она Св Духа истиннымъ Богомъ, равнымъ и единосущнымъ Отцу и Сыну, и въ формулѣ крещенія (во имя Отца и Сына и Св. Духа) и во многихъ пѣсняхъ церковныхъ, она исповѣдуетъ Его царемъ небеснымъ, вездѣсущимъ, въ пѣснопѣніяхъ на день сошествія Св. Духа она называетъ Его Богомъ, равночестнымъ Отцу и Сыну „Духъ святый бѣ убо присно, и есть и будетъ... присно Отцу и Сыну счисляемъ.. . Богъ и боготворяй“ (Стихир. вечерн. въ д. Пятидесят.).

Что касается чтенія въ символѣ вѣры „Господа истиннаго“, то, поелику соборами и св. отцами установлено хранить неизмѣнно Никео-цареградскій символъ вѣры, то исключеніе хотя бы одного слова или прибавка слова лишняго составляютъ погрѣшность, если и не прямо въ учении вѣры, то въ несоблюдении буквальнаго постановленія соборовъ,—погрѣшность, требующую исправленія со стороны церкви.

Обращаясь къ нашимъ старописьменнымъ и старопечатнымъ книгамъ, мы прежде всего встрѣчаемъ въ древнихъ рукописяхъ чтеніе и безъ слова „истиннаго“. Рукописи сіи находятся въ разныхъ библіотекахъ. Символъ вѣры изображенъ во многихъ изъ нихъ полностію и даже съ толкованіемъ. Полностію изображенъ символъ вѣры въ Макарьевской четь-минеи (іюль), (находящейся въ московской синодальной библіотекѣ, № 996), въ посланіи Фотія, патріарха Константинопольскаго, къ Михаилу, князю болгарскому. Это посланіе напечатано было впослѣдствіи въ Кирилловой книгѣ (л. 506—546), но въ ней справщиками вставлено уже слово „истиннаго“, котораго въ означенной рукописи не находится. Символъ съ толкованіемъ находится въ Сборникѣ Соловецкой библіотеки (по каталог. каз. акад. № 918), написанномъ въ 1461 году, также въ рукописной Кормчей той же библіотеки, написанной въ 1518 году въ Новгородѣ,—и во многихъ другихъ. Всѣ свидѣтельства относительно написанія символа вѣры безъ слова „истиннаго“ собраны въ „Выпискахъ“ Озерскаго и въ

особой брошюркѣ: „Свидѣтельства о разностяхъ въ написаніи символа вѣры“ (Москва, 1884 г.).

Стоглавый соборъ чтеніе „Господа истиннаго“ призналъ неправильнымъ (нѣцыи глаголютъ· „Господа истиннаго“, ино то не гораздо, гл. 9) и одобрилъ чтеніе одного слова: или „Господа“, или „истиннаго“.

Не смотря на столь ясное указаніе Стоглаваго собора, въ напечатанныхъ въ великой Россіи до п. Никона книгахъ снова встрѣчается чтеніе разнообразное. Въ большомъ Катихизисѣ, при начертаніи всего символа вѣры, напечатано: „Господа истиннаго“, а затѣмъ, при начертаніи въ отдѣльности 8 члена напечатано: „Гда животворящаго“. Также точно напечатано безъ слова „истиннаго“ и въ другихъ мѣстахъ, въ коихъ дѣлаются ссылки на ученіе символа вѣры о Святомъ Духѣ (л. 261 и 274; л. 130, по переводному изданію л. 310 и 323). Въ книгѣ Кирилловой въ двухъ мѣстахъ, въ коихъ дѣлаются ссылки на символъ вѣры (лл. 127 об. и 258), а также при начертаніи полнаго символа (л. 507) напечатано: „Гда истиннаго“; но въ статьѣ: „Истолкованіе молитвы: „Гди Ісе Христе Бже нашъ“ говорится, что „святое изображеніе вѣры нашея христіаномъ рече. и въ Духа святаго Господа и животворящаго“ (л. 554). Кромѣ того, въ изложеніи ученія св. Іоанна Дамаскина о Св. Духѣ въ нѣсколькихъ мѣстахъ слово „истиннаго“ нигдѣ не упоминается (лл. 131 об., 428 об. и 430 об.). Въ маломъ Катихизисѣ находится единственное чтеніе: „и въ Духа святаго Господа животворящаго“ (л. 20 об.). Въ Кормчей книгѣ въ главѣ „о Фрязѣхъ и о прочихъ латинѣхъ“ говорится, что въ святомъ образѣ вѣры явѣ глаголется о святомъ Духѣ: „И въ Духа святаго, Господа и животворящаго“ (гл. 48).

Такимъ образомъ написаніе 8 члена символа вѣры въ рукописныхъ и печатныхъ книгахъ до п. Никона было различное; Стоглавый соборъ призналъ правильнымъ употребленіе одного слова: или „Господа“, или „истиннаго“. Значитъ, п. Никонъ не только въ этомъ случаѣ не нарушилъ „древняго благочестія“, а напротивъ, сдѣлалъ улучшеніе, введя чтеніе единообразное, и при томъ согласное Стоглавому собору. Такое чтеніе есть и совершенно правильное, согласное съ древнимъ греческимъ чтеніемъ. Въ 1593 г.

при учрежденіи въ Россіи патріаршества было прислано опредѣленіе Константинопольскаго собора за подписью всѣхъ восточныхъ патріарховъ (Хрисовулъ). Въ немъ начертанъ былъ и символъ вѣры на греческомъ языкѣ Разсматриваемое мѣсто читается такъ: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα (и въ Духа) τὸ ἅγιον (святаго), τὸ κύριον (Господа, господня, истиннаго), τὸ ζωοποιόν (животворящаго) (См. Дѣян. собора 1654 г. Такое же чтеніе символа на саккосѣ м. Фотія въ Патр. ризницѣ № 2). Такъ какъ предъ словомъ κύριον поставленъ членъ средняго рода, то это слово и переводили различно: одни—словомъ *Господа*, другіе—*господня, господственнаго* (Макар Мин. дек. 4 дня, л. 69, столб. 1. Макс. грек. сл. 68, ч. 1, гл. 12, стр 226), третьи—*истиннаго*. Нѣкоторые изъ переписчиковъ соединяли два различные перевода, и внесли лишнее слово (Господа истиннаго). Такимъ образомъ правильное чтеніе есть чтеніе одного слова. Зиновій мних̀ъ, ученикъ преп. Максима, свидѣтельствуетъ, что въ древнѣйшихъ славянскихъ переводахъ, „въ началѣ крещенія нашей земли“, употреблялось слово *Господа*, а не *истиннаго* (гл. 52, стр. 954).

Есть другія, незначительныя разности въ чтеніи символа вѣры между прав. церковію и старообрядцами; напр: по чтенію, въ прав. церкви употребляемому, говорится: „рожденна, не сотворенна“; по чтенію старообрядческому: „рожденна, а не сотворенна“; по чтенію прав. церкви: „распятаго же за ны“; по чтенію старообрядцевъ: „распятаго за ны“, по чтенію прав. церкви· „Его же царствію не будетъ конца“; по чтенію старообрядцевъ „Его же царствію *нѣсть* конца“, и нѣкоторыя другія. Употребляемое въ прав. церкви чтеніе означенныхъ мѣстъ согласуется со многими древними славянскими рукописями, книгами печатными и съ греческимъ текстомъ символа, помѣщеннаго въ Хрисовулѣ (см у Озерскаго и въ Дѣян. соб. 1654 г.).

2) О начертаніи имени Спасителя: *Іисусъ*.

„О наименованіи Спасителя Іисусъ, а не Ісусъ“. Невоструева. Москва. 1869. „Свидѣтельства древнеписьменныхъ и древнепечатныхъ книгъ о начертаніи имени Спасителя Іисусъ“. Москва. 1884 г.

Раскольники обвиняютъ православную церковь въ томъ, что она измѣнила истинное начертаніе имени Спа-

сителя *Іусъ* на *Іисусъ*. При этомъ безпоповцы и противоокружники говорятъ, что *Іисусъ* есть другое лицо, „инъ богъ“. Окружники, хотя видятъ въ обоихъ начертаніяхъ одно и тоже лицо Спасителя и въ начертаніи *Іисусъ* не находятъ никакой ереси, но считаютъ оное неправильнымъ и древнею россійскою церковію непринятымъ. Такимъ образомъ при разсмотрѣніи вопроса о начертаніи имени Спасителя необходимо имѣть въ виду слѣдующіе два вопроса: во-1-хъ, начертанія: *Іусъ* и *Іисусъ* обозначаютъ ли двухъ лицъ, *или одно и тоже лице Спасителя?* и во-2-хъ, имя *Іисусъ* есть ли начертаніе неправильное и древнею россійскою церковію непринятое?

Начертаніе имени Спасителя *Іусъ* встрѣчается, конечно, въ древнихъ славянскихъ рукописяхъ и печатныхъ книгахъ; но оно не было такимъ всеобщимъ, какъ утверждаютъ раскольники. Свое утвержденіе они основываютъ на общепринятомъ начертаніи имени Спасителя подъ титлою: Ісъ,—потому, что написаній безъ титлы сравнительно очень немного. Но написаніе подъ титлою не доказываетъ само по себѣ ни того, ни другого чтенія; при употребленіи титлы пишутся непремѣнно только первая и послѣдняя буква,—гласная или согласная; посему въ написаніи: Ісъ (или Іс) сколько буквъ сокрыто, остается неизвѣстнымъ. Значитъ, при вопросѣ относительно имени Спасителя необходимо имѣть въ виду только полныя начертанія безъ титлы, находящіяся въ древнихъ рукописяхъ и книгахъ печатныхъ.

Обращаясь къ полнымъ начертаніямъ имени Спасителя, мы видимъ, что оно употреблялось безразлично *Іусъ* и *Іисусъ*, и даже послѣднее встрѣчается чаще, чѣмъ первое. Это обстоятельство показываетъ, что въ древней россійской церкви и мысли и опасенія не было, яко-бы эти начертанія могли означать два лица, двухъ боговъ, какъ говорятъ раскольники. Въ Бесѣдахъ св. Златоуста на 14 посланій ап. Павла и на Дѣянія апостольскія, а также въ Толковомъ Апокалипсисѣ Андрея Кесарійскаго, —изданныхъ въ Кіевѣ въ 1623, 24 и 26 годахъ,—встрѣчается нѣсколько разъ начертаніе имени Спасителя Іисусъ. Въ Бесѣдахъ св. Златоуста на 14 посланій ап. Павла напечатано: *Тѣмъ же сказую вамъ, яко никтоже Духомъ*

Божіимъ глаголяй речетъ анаѳема Іисуса (I Коринѳ. гл. 12, стр. 891) Въ Бесѣдахъ на Дѣянія апостольскія напечатано *Начаша нѣцыи отъ скитающихся гудей окаянникъ именовати на имущіи духи нечистыя имя Га Іса, глаголюще: заклинаемъ вы Іисусомъ, его же Павелъ проповѣдуетъ* (стр. 368). Въ Толковомъ Апокалипсисѣ читается: *И видѣхъ жену пианую кровію святыхъ и кровію мучениковъ Іисусовыхъ* (стр. 81). Въ означенныхъ книгахъ начертаніе имени Спасителя *Іисусъ* употребляется и во многихъ другихъ мѣстахъ, а полнаго, безъ титлы начертанія *Іисусъ* совсѣмъ не встрѣчается. Точно также въ Бесѣдахъ св. Златоуста о священствѣ, изданныхъ во Львовѣ въ 1614 г., имя Спасителя напечатано *Іисусъ* („сего ради и Іисусъ ризы растерза". Стр. 332).

Раскольники съ недовѣріемъ относятся къ западнорусскимъ изданіямъ того времени. Но такое недовѣріе не имѣетъ основаній. И во-1-хъ, невозможно и предположить, чтобы западно-русская церковь,—мало, что содержала какія-либо уклоненія,—но яко-бы вѣровала во иного Бога, и—наши россійскіе патріархи не осудили бы ее за такую вину. Думать такъ значило бы возлагать хулу на самихъ патріарховъ. Во-2-хъ, издатель Бесѣдъ на 14 посланій, на Дѣянія и Толковаго Апокалипсиса былъ Захарія Копыстенскій, архимандритъ Кіево-печерской Лавры; онъ былъ извѣстенъ и въ Москвѣ, какъ человѣкъ вполнѣ православный. Въ предисловіи къ Книгѣ о вѣрѣ онъ названъ ревнителемъ и поборникомъ по благочестію (л. 5). Въ-3-хъ, въ той же Книгѣ о вѣрѣ дѣлаются ссылки и на Бесѣды и на Толковый Апокалипсисъ (Кн. о вѣрѣ, л. 26, Бес на 14 посл. стр. 2213. Кн. о вѣрѣ, л. 84, Бес. на 14 посл. стр. 3048. Кн. о вѣрѣ, л. 91, Бес. на Дѣян. стр. 346. Кн. о вѣрѣ л. 73, Толков. Апок. стр. 108). Ссылки эти хотя и сдѣланы были Кіевскимъ составителемъ Книги о вѣрѣ, но ихъ безъ всякаго опасенія и сомнѣнія перепечатали и въ Москвѣ. Что же касается Бесѣдъ св. Златоуста о священствѣ, то на нихъ дѣлается ссылка въ Номоканонѣ (см. Потребн. п. Іосифа, л. 719).

Имя Спасителя *Іисусъ* печаталось и во многихъ другихъ книгахъ,—не исключая и книги Никона черногорца, изданной старообрядцами въ Почаевѣ, 1795 г., л.л. 21, 24

об., 110 и 255 об ; оно встрѣчается и во многихъ древнѣйшихъ славянскихъ рукописяхъ, напр. въ Евангеліяхъ: Остромировомъ (XI в.), Мстиславовомъ (XII в.), Юрьевскомъ (XII в.), въ древнихъ спискахъ Апостоловъ, въ словѣ Ипполита объ антихристѣ (XII в.), въ нотныхъ стихираряхъ и мн. другихъ. Всѣ свидѣтельства относительно начертанія имени Спасителя *Іисусъ* собраны въ „Выпискахъ" Озерскаго и въ отдѣльной брошюрѣ (Москва. 1884 г.). Такимъ образомъ въ этомъ начертаніи не только нельзя видѣть другое лицо, въ сравненіи съ начертаніемъ *Іисусъ*, но и нельзя утверждать,—какъ поступаютъ окружники,—будто-бы оное не было принято древнею россійскою церковію.

Что же касается, наконецъ, правильности начертанія имени Спасителя, то это имя принято съ греческаго языка; значитъ, какъ оно писалось у грековъ, такъ должно писаться правильно и русскими. Окружники сознаются, что по гречески оно писалось Ιησῦς (Соврем. лѣтоп. раск. вып. 1-й, прилож. стр. 5). Дѣйствительно, въ древнѣйшихъ греческихъ рукописяхъ 3-го, 5-го и послѣдующихъ вѣковъ находятся полныя начертанія имени Спасителя Ιησῦς. напр., въ Синайскомъ кодексѣ библіи, изданной Тишендорфомъ, и др. (см. также у Озерскаго).

Христіанскіе писатели первыхъ четырехъ вѣковъ производили имя Спасителя отъ греческаго глагола ἰάομαι исцѣляю, Ἰησῦς—исцѣляющій (св. Кириллъ іерусалимскій, поуч. 1-ое); отъ глагола ἰάομαι (будущее ἰήσομαι) существительное имя будетъ не Ἰησῦς, а Ιησῦς. Апостолъ Варнава въ томъ, что Авраамъ обрѣзалъ „изъ своего дома десять и восемь и триста", находитъ въ первыхъ двухъ числахъ указаніе начальныхъ буквъ имени Спасителя (I=10. и И=8) *Іисусъ* (Посл. стр. 53). Въ древности въ имени Спасителя указывали число 888. Гностики II и III в. пользовались этимъ для своихъ вычисленій. Св Иринеи ліонскій эти вычисленія опровергалъ, но что въ имени Спасителя дѣйствительно заключается число 888, этого не отвергалъ (кн. 2, гл. 24). Въ изданіяхъ церковныхъ книгъ позднѣйшаго времени повторяется мысль о томъ, что въ имени Спасителя заключается означенное число. О семъ говорится въ предисловіи къ Апостолу, изданному во Львовѣ,

1639 г., съ поясненіемъ, что это—тайна немалая. Число 888 и заключается въ имени Ἰησοῦς (ι=10, η=8, σ=200, ο=70, υ=400, ς=200).

Такимъ образомъ начертаніе имени Спасителя *Іисусъ* не только не обозначаетъ другого лица, сравнительно съ начертаніемъ *Іусусъ*, но и употреблялось въ древней россійской церкви, и есть начертаніе согласное съ греческимъ начертаніемъ, т. е. совершенно правильное,—точно такъ же, какъ правильнѣе написать Іоаннъ, а не Иванъ, Іоакимъ, а не Якимъ и т. п.—Но вопросъ объ этомъ самъ по себѣ далеко выходитъ за предѣлы вѣры и благочестія.

Безпоповцы и противоокружники, отстаивая свое мнѣніе, что *Іусусъ* и *Іисусъ* обозначаютъ два лица, ссылаются на св. Димитрія Ростовскаго, что будто бы онъ, въ книгѣ „Розыскъ", признавалъ въ начертаніи *Іусусъ* другое лицо, чѣмъ въ начертаніи *Іисусъ*. На самомъ дѣлѣ св. Димитрій вовсе не о томъ говоритъ, что подъ именами *Іусусъ* и *Іисусъ* разумѣются два лица; онъ объясняетъ только то, что съ греческаго языка будетъ означать то и другое названіе: „Іисусъ толкуется исцѣлитель, а Ісусъ—по гречески ἴσος, по нашему глаголется *равный*, οὖς же глаголется ухо: та два реченія егда въ едино мѣсто сложити, будетъ Ισους, еже глаголется равноухій. Но не буди намъ тако нарицати Христа Спасителя" (Розыскъ, стр. 56). Что св. Димитрій говорилъ только о смыслѣ названія, а не разумѣлъ подъ двумя разными названіями разныхъ лицъ,—это совершенно ясно видно изъ того, какъ онъ разсуждалъ ранѣе о старыхъ и новыхъ книгахъ „О старыхъ и новыхъ книгахъ извѣствуемъ, яко едино суть, якоже и иконы старыя и новыя едино суть... Въ тогожде бо Бога и новыя книги вѣрятъ, коему и старыя" (гл. 8, стр. 23). Значитъ, о двухъ яко-бы различныхъ богахъ, исповѣдуемыхъ въ старыхъ и новыхъ книгахъ.—заключающихся въ двухъ названіяхъ: *Іусусъ* и *Іисусъ* (тѣмъ болѣе, что это послѣднее названіе находится не только въ новыхъ. но и въ старыхъ книгахъ),—у св. Димитрія и рѣчи нѣтъ. Тотъ же самый смыслъ, какъ у св. Димитрія, имѣютъ и слова Никифора, архіеп. астраханскаго, въ его „Отвѣтахъ".

3) О перстосложеніи для крестнаго знаменія и священническаго благословенія.

Разныя статьи въ „Прав Собес. 1869 г. II и III томы. 1870 г. I, II и III, архим. Никанора. Богослуженіе русск. церкви до Монг. пер. Филарета, арх черниг. въ Чтен. Общ. ист и др 1848 г №7. Братское Сл. 1875 г., кн 2 Бес. о перстосложеніи, изд въ Кишеневѣ 1875 г. „О перстосложеніи.. " Архіепископа Никанора въ „Странникѣ" за 1888—90 гг. Мис Сборникъ 1905 г. № 2, ст „Одинъ изъ новѣйшихъ раскольнич. софизмовъ".

При разборѣ опредѣленія Стоглаваго собора было видно, что основанія для двуперстія. примѣръ Христа, слово Ѳеодоритово и сказаніе о Мелетіѣ,—нельзя признать правильными и твердыми. Но независимо отъ этихъ основаній, двуперстное сложеніе—старообрядческое, или иное, безъ догматическаго знаменованія трехъ перстовъ,—существовало, безъ сомнѣнія, издавна и, при православномъ знаменованіи, спасенію не препятствуетъ, т. е. спасительно Одно при этомъ должно замѣтить, что двуперстное сложеніе не древнѣе троеперстнаго, такъ какъ догматъ единосущія Св. Троицы утвержденъ ранѣе догмата о двухъ естествахъ во Христѣ. Безъ ученія же, принятаго церковію, не могло быть и символа, т. е. внѣшняго знака, выражающаго это ученіе. Съ другой стороны, въ каждомъ символѣ или обрядѣ значеніе имѣетъ не обрядъ или символъ самъ по себѣ, а его знаменованіе,—та мысль, какая въ немъ заключается. И въ сложеніи перстовъ для крестнаго знаменія сила не въ перстахъ, которые не болѣе, какъ плоть и кровь наша,—а въ той мысли, какая сложенію перстовъ придается. Если такому или иному сложенію перстовъ придается мысль православная, то и сложеніе это будетъ спасительно; если же мысль придается неправославная, то и сложеніе будетъ неспасительно. Отсюда само собою слѣдуетъ, что въ церкви можетъ быть допускаемо и не одно перстосложеніе, подобно тому, какъ и вообще символы внѣшняго образованія Св. Троицы были многоразличны. Такъ св. великомученица Варвара (память 4 декабря) образовала Св. Троицу тремя окнами въ банѣ (четь-минея). Посему прав. церковь, содержащая, какъ обдержное, сложеніе троеперстное, справедливо допускаетъ употребленіе

и двуперстнаго сложенія, при православномъ знаменованіи онаго.

Раскольники съ такой точкой зрѣнія несогласны: отстаивая исключительное употребленіе двуперстнаго сложенія, они считаютъ оное догматическимъ преданіемъ, троеперстіе же признаютъ ересію (новодогматствованіемъ), а нѣкоторые называютъ оное даже печатію антихриста.

Но во 1-хъ, двуперстіе, какъ внѣшній видимый знакъ не подходитъ подъ самое понятіе догмата, т. е. ученія вѣры, какъ предмета невидимаго. Во 2-хъ, двуперстное сложеніе не утверждено ни въ какомъ вселенскомъ соборѣ; мало того, вселенскіе соборы, утвердившіе догматы троичности и двухъ естествъ во Христѣ, не задавались даже и вопросомъ о томъ, какъ слагать персты для крестнаго знаменованія, или вообще для означенія означенныхъ догматовъ. Въ 3-хъ, всѣ догматы изложены съ совершенною точностію и должны содержаться безъ малѣйшаго измѣненія или различія, всякое измѣненіе догмата вѣры есть уже ересь. Между тѣмъ ученіе о двуперстіи въ самыхъ до-никоновскихъ книгахъ было неодинаково. По катихизису п. Филарета два перста слѣдуетъ имѣть наклонены, а не простерты (л. 6); по Книгѣ о вѣрѣ два перста нужно, напротивъ, протянуть (л. 74), по Книгѣ Кирилловой два перста требуется имѣть также простертыми, но единъ мало наклонно (л. 180 об. Также и въ предислов. къ Псалтири п. Іосифа) Въ тойже Кирилловой книгѣ говорится въ другомъ мѣстѣ только о протяженіи двухъ перстовъ (л. 184 об.) По всѣмъ означеннымъ обстоятельствамъ двоеперстное сложеніе нельзя считать догматомъ вѣры [1]).

Будучи не въ силахъ отстоять мнѣніе, что двуперстное сложеніе есть догматъ вѣры, и потому самому троеперстное есть ересь, раскольники утверждаютъ, что въ троеперстномъ сложеніи заключаются еретическія мысли, и что оно

---

[1]) Противъ этого раскольники возражаютъ словами старопечатныхъ книгъ, что въ двуперстномъ сложеніи „велія тайна замыкается", т. е. тайна Св Троицы и двухъ естествъ во Христѣ. Но то, что въ сложеніи перстовъ, „замыкается" тайна, не означаетъ еще, что *самое* сложеніе перстовъ есть тайна,—подобно тому, какъ если бы сказать, въ кладовой замыкаются сокровища—не значитъ сказать, что самая кладовая есть сокровище.

есть даже печать антихриста. Что троеперстіе не можетъ быть признано печатію антихриста, это было видно изъ указанія признаковъ этой печати. Но спрашивается, какіяже ереси находятъ раскольники въ троеперстномъ сложеніи?

1) Они говорятъ, что молящіеся троеперстно возносятъ Троицу на крестъ, т. е. выражаютъ яко-бы мысль, что на крестѣ страдала вся Св. Троица; это потому, что при крестномъ знаменованіи они употребляютъ символъ Св Троицы Но разсуждая такимъ образомъ, и о молящихся двуперстно также можно будетъ сказать, что и они возносятъ Троицу на крестъ, или еще—что они учатъ, яко и Божество въ лицѣ Спасителя подвергалось страданію ибо и ини тремя перстами, только другими, знаменуютъ Св. Троицу, а двумя—два естества во Христѣ На это раскольники замѣчаютъ только; что они три перста не возлагаютъ на чело и прочіе члены, т. е. не прикасаются этими перстами. Но прикосновеніе перстовъ никакого значенія не имѣетъ, а имѣетъ значеніе символа самое сложеніе. Священникъ, благословляющій на всю церковь, въ частности ни къ кому не прикасается перстами, но тѣмъ не менѣе онъ всѣмъ подаетъ благословеніе.

2) Обвиненіе въ богострастной ереси за послѣднее время открыто почти не высказывается. Вмѣсто него выдвигается другое обвиненіе,—будто крестящіеся троеперстно не исповѣдуютъ двухъ естествъ во Христѣ. Дѣйствительно, по толкованію константинопольскаго патріарха Паисія и отцовъ собора 1667 г., въ троеперстномъ сложеніи символа двухъ естествъ не находится; по выраженію собора „два перста праздны“ (Посланіе Паисія въ „Скрижали“; Дѣян. соб. 1667 года стр. 6) Но умолчаніе о какомъ-либо догматѣ въ какомъ-либо частномъ случаѣ не есть еще неисповѣданіе этого догмата, а тѣмъ болѣе—отверженіе онаго. И молящіеся двуперстно далеко не всѣ догматы выражаютъ въ сложеніи перстовъ, но можно ли сказать, что они оныхъ не исповѣдуютъ?... Что прав. церковь исповѣдуетъ догматъ о двухъ естествахъ во Христѣ, это видно изъ содержимаго ею символа вѣры и изъ церковныхъ пѣсней („не во двою лицу раздѣляемый, но во двою естеству неслитно познаваемый“. Догмат. 6-го гласа). Противъ этого

раскольники замѣчаютъ, что въ крестномъ знаменованіи исповѣданіе ученія о двухъ естествахъ необходимо, и въ доказательство ссылаются на свидѣтельство Петра Дамаскина (писатель XII в.) „Два убо перста и едина рука являютъ распятаго Господа нашего І. Христа, во двою естеству и во единомъ составѣ познаваема". Слова эти, дѣйствительно, принадлежатъ Петру Дамаскину; но они не подтверждаютъ и старообрядческаго перстосложенія. Ибо, говоря объ употребленіи въ перстосложеніи символа двухъ естествъ, Петръ Дамаскинъ совсѣмъ не упоминаетъ о символѣ Св. Троицы,—который въ старообрядческомъ двуперстномъ сложеніи также требуется и поставляется на первомъ мѣстѣ. Дѣло въ томъ, что употребленіе при перстосложеніи для крестнаго знаменія символа двухъ естествъ не есть всегдашнее требованіе церкви. Св. отцы церкви, гораздо болѣ древніе, указываютъ другіе символы. Св. Ефремъ Сиринъ съ мыслію о силѣ крестной соединяетъ одну только мысль о Св. Троицѣ, и поучаетъ: „аще оградится тацѣмъ оружіемъ (т. е. оружіемъ креста и Св. Троицы) наша душа, попранъ будетъ змій" (сл. 105-е, объ антихристѣ, изд. Вилен. 1768 г. 457 об.). Св. Златоустъ свидѣтельствуетъ о начертаніи креста однимъ перстомъ: „Подобаетъ, говоритъ онъ, начертавати на себѣ крестъ не токмо *перстомъ,* но и произволеніемъ" (Бес. на еванг. Матѳ. 5-я). Такой способъ начертанія креста, употреблявшійся въ первые вѣка христіанства, могъ быть символомъ ученія о единомъ Богѣ. Значитъ, символы въ сложеніи перстовъ для крестнаго знаменованія были различны, и свидѣтельство Петра Дамаскина нельзя принимать, какъ безусловно обязательное для всѣхъ временъ. Посему тѣ, которые при сложеніи перстовъ не употребляютъ символа двухъ естествъ, не суть, тѣмъ болѣе, еретики.

Такимъ образомъ въ троеперстномъ сложеніи никакихъ ересей указать нельзя, и весь вопросъ сводится къ перстамъ, т. е. къ простому внѣшнему обряду.

Раскольники и предъявляютъ въ видѣ обвиненія, что троеперстнаго сложенія въ древности не было, а было только одно,—двуперстное, т. е. переносятъ вопросъ съ догматической почвы на обрядово-историческую. Въ подтвержденіе своей мысли они говорятъ прежде всего, что

сложеніе перстовъ должно быть одинаково какъ для молитвы, такъ и для благословенія, о чемъ свидѣтельствуетъ Ѳеодоритово слово, имѣющее такое надписаніе: „сице благословити рукою и креститися"; а между тѣмъ, продолжаютъ они, троеперстно никогда не благословляли. Но если двуперстное сложеніе не есть догматъ вѣры, и троеперстное, наоборотъ, никакой ереси въ себѣ не заключаетъ; если оба перстосложенія составляютъ только обрядъ, то, если бы троеперстное сложеніе оказалось даже и *новымъ* обрядомъ, то и въ такомъ случаѣ церковь благочестія не лишилась бы. Но обрящаясь къ свидѣтельствамъ исторіи, не трудно видѣть, что троеперстіе не было даже какою-либо новостію. И прежде всего должно замѣтить относительно одинаковости перстосложенія при молитвѣ и благословеніи. Въ надписаніи слова Ѳеодоритова, дѣйствительно, говорится, что какъ благословлять, такъ и креститься, но слѣдуетъ помнить, что благословеніе можетъ быть священническое и несвященническое. Ѳеодоритово слово, писанное не для священниковъ, имѣетъ въ виду и благословеніе несвященническое. Что же касается благословенія священническаго, то въ „Степенной книгѣ" (степ. 14, стр. 37 и 70) и Чети-минеи (марта 31 день) передается слѣдующій разсказъ о святителѣ Іонѣ, московскомъ митрополитѣ. Когда Іона былъ еще простымъ инокомъ Симонова монастыря, то однажды митрополитъ Фотій, во время посѣщенія монастыря, нашелъ его въ хлѣбнѣ спящимъ, и во время сна онъ держалъ правую руку на своей головѣ согбену, „яко благословляше ею". Съ удивленіемъ видя это, митр. Фотій не велѣлъ его будить и предсказалъ, что „сей Іона будетъ великъ святитель". Разсказъ этотъ свидѣтельствуетъ, что въ 15-мъ вѣкѣ сложеніе перстовъ для святительскаго благословенія и для молитвы было неодинаковое; въ противномъ случаѣ митр. Фотій не имѣлъ бы основанія удивляться и дѣлать предсказаніе.

Обращаясь къ свидѣтельствамъ древности, мы дѣйствительно находимъ слѣдующія указанія на троеперстное сложеніе, какъ въ Греціи, такъ и въ Россіи: а) Въ статьѣ, напечатанной въ Кирилловой книгѣ, излагающей преніе папагіота съ азимитомъ и написанной неизвѣстнымъ по имени грекомъ въ XIII в., приводится такое обличеніе со

сторонѣ грека латинянину: „Почто не согбаеши три персты, егда крестишися десною рукою, а твориши крестъ обоими персты?“ Въ этомъ обличительномъ вопросѣ важно не то, какъ латинянинъ молился, а—указаніе на то, что самъ грекъ сгибалъ три перста, а не творилъ крестъ двумя перстами, т. е. молился не двуперстно, а троеперстно. Если бы онъ молился двуперстно, то не могъ бы въ такомъ видѣ вопрошать латинянина. б) Указаніе на употребленіе въ глубокой древности троеперстнаго сложенія въ Россіи находится среди мощей, почивающихъ въ кіевскихъ пещерахъ. Въ ближнихъ пещерахъ открыто почиваютъ мощи преп. Спиридона просфорника (XII в.); десная его рука представляетъ явственное троеперстное сложеніе. Несомнѣнное указаніе употребленія троеперстнаго сложенія въ великой Россіи находится въ житіи Александра Ошовенскаго (Каргопольскаго). Въ разныхъ библіотекахъ находятся нѣсколько списковъ этого житія, относящихся къ XVI и XVII вѣкамъ. Одинъ изъ наиболѣе древнихъ списковъ находится въ Хлудовской библіотекѣ (въ настоящее время —московскаго единовѣрческаго монастыря). Онъ написанъ въ лѣто 7074 (1567), при царѣ Иванѣ Васильевичѣ и при митрополитѣ Филиппѣ. Составитель житія, ученикъ преп. Александра, іеромонахъ Ѳеодосій, разсказываетъ о видѣніи ему преподобнаго во снѣ, послѣ котораго онъ проснулся и замѣтилъ, что десная рука его ослабѣла. „Три же перста верхнихъ едва возмогохъ, говоритъ онъ, содвигнути, еже на лицѣ своемъ крестное знаменіе воображати; два же перста нижнихъ ко длани прикорчиша“ (л. 235 об. и 236). Въ самомъ концѣ XVI столѣтія въ замѣчательныхъ рукописяхъ появлялось также изображеніе троеперстнаго сложенія. Въ 1594 г. боярин Димитрій Ивановичъ Годуновъ подарилъ въ Соловецкій монастырь псалтырь, повелѣвъ оную „назнаменовати и украсити“ разными изображеніями (Предисловіе). Въ числѣ этихъ изображеній на двухъ явственно начертано молитвенное троеперстное сложеніе (л. 88 об. и л. 114. Рукоп. библ. Казан. акад. № 748) Въ связи съ этими указаніями имѣютъ значеніе и свидѣтельства иностранцевъ, посѣщавшихъ Россію въ концѣ XVI и въ первой половинѣ XVII столѣтія. Петрея, бывшаго въ Москвѣ въ царствованіе Бориса Годунова, и Олеарія,

бывшаго въ царствованіе Алексѣя Михайловича. Оба они свидѣтельствуютъ, что русскіе крестятся тремя согнутыми перстами большимъ, указательнымъ и самымъ длиннымъ (Чтен. общ. ист. и др. 1867 г. отд. IV, стр. 401; 1868 г. т. III, гл 26). Всѣ приведенныя свидѣтельства, говоря о существованіи троеперстія, показываютъ въ тоже время, что опредѣленіе Стоглаваго собора относительно двуперстія не было и тогда еще общепринятымъ.

Въ то время, когда въ великой Россіи, при опредѣленіи Стоглава, утвердившаго двуперстіе, продолжало существовать и сложеніе троеперстное,—въ практикѣ церкви греческой несомнѣнно существовало послѣднее сложеніе, какъ общепринятое. Свидѣтелемъ тому является ѵподіаконъ Дамаскинъ, студитъ. Въ своемъ поученіи въ недѣлю крестопоклонную, напечатанномъ въ книгѣ Θησαυρὸς (Сокровище) въ Венеціи, въ 1565 году, онъ говоритъ, что „каждый христіанинъ долженъ совокупить три перста за святую Троицу, великій и другія два сущіе близь его“ (см. въ Скрижали, стр. 773). Съ этимъ согласны и новѣйшіе изслѣдователи вопроса о троеперстномъ сложеніи. профессоры Каптеревъ и Голубинскій Раскольники относятся къ свидѣтельству Дамаскина студита съ презрѣніемъ; но онъ былъ впослѣдствіи епископомъ Солунскимъ, жилъ за 80 лѣтъ до п. Никона при Константинопольскомъ патріархѣ Іереміи, который рукополагалъ перваго россійскаго патріарха Іова. Еще: послѣ него іерусалимскій патріархъ Θеофанъ рукополагалъ патр. Филарета. Оба эти патріархи были несомнѣнно благочестивы (иначе нужно будетъ заподозрить и хиротонію нашихъ патріарховъ). Книга Θησαυρὸς извѣстна была „ревнителю по благочестіи“ Захаріи Копыстенскому, который и ссылается на нее въ своемъ сочиненіи: „Книга о правдивой единости правовѣрныхъ христіанъ церкви восточной“ (гл. 37). О троеперстномъ сложеніи свидѣтельствуетъ патріархъ Александрійскій Мелетій, посланія котораго помѣщены въ Кирилловой книгѣ. Въ сборникѣ его сочиненій есть статья подъ названіемъ: „Православный христіанинъ“. Въ этой статьѣ говорится, что образъ креста начертавается тремя соединенными перстами въ знакъ Св. Троицы (см. въ Брат. сл. 1875 г. кн. 2, отд. 2, стр. 182—192).

Въ концѣ патріаршества Іосифа посѣтилъ Москву константинопольскій патріархъ Аѳанасій, онъ молился троеперстно, ибо зазиралъ Никону за двуперстіе, о чемъ Никонъ свидѣтельствовалъ предъ соборомъ русскихъ епископовъ въ 1656 г. (см. въ Скрижали). Патріархъ Аѳанасій дорогою изъ Москвы скончался въ Лубнахъ (Полтавской губ.), и мощи его почиваютъ нетлѣнны.

Такимъ образомъ и съ исторической стороны троеперстное сложеніе несправедливо называть „новшествомъ". Оно существовало за долго до п Никона и въ Греціи и въ Россіи, и тогда, когда въ Россіи было распространено двуперстное сложеніе, въ Греціи молились троеперстно; но изъ-за этого россійскіе патріархи не отдѣлялись отъ восточныхъ, а принимали отъ нихъ хиротонію.

Именословное сложеніе при благословеніи знаменуетъ имя Спасителя Іс. Хр. „Понеже обѣща Богъ съ клятвою Аврааму, да благословятся вси языцы земніи въ сѣмени Его, еже есть І. Христосъ" (Быт. 22 гл. См. въ посл. п. Паисія) „Подобаше убо начертанію благословящія руки ничтоже ино знаменовати, токмо самое имя Того, въ немже благословляемся" (Никол Малаксы, протопопа, см. въ Скрижали). Такимъ образомъ по внутреннему своему знаменованію оно соотвѣтствуетъ словамъ свящ. Писанія.

Что такое благословеніе существовало въ глубокой древности, это видно изъ слѣдующихъ указаній. а) Въ изображеніяхъ константинопольскаго Софійскаго собора, построеннаго императоромъ Юстиніаномъ (VI в), открытыхъ подъ штукатуркою англійскимъ архитекторомъ Фоссати, у многихъ святителей благословящія десницы написаны явственно съ именословнымъ сложеніемъ [1]). Изображенія съ именословнымъ перстосложеніемъ находятся и въ другихъ церквахъ Константинополя, затѣмъ — въ Виѳлеемскомъ храмѣ, въ монастырѣ Саввы освященнаго, въ Россіи—въ древнихъ церквахъ кіевскихъ, московскихъ, новгородскихъ, владимірскихъ и другихъ городовъ. Такія же изображенія находятся во многихъ древнихъ рукописяхъ, греческихъ и славянскихъ, находящихся въ разныхъ

[1]) См изд. Ернста и Корна, съ описаніемъ Зальценберга, въ библ. Каз. акад, а также въ Москвѣ, въ библ. Хлудова.

библіотекахъ. Указанія на всѣ эти изображенія приводятся въ „Выпискахъ“ Озерскаго б) Кромѣ древнихъ рукописей, даже въ нѣкоторыхъ печатныхъ книгахъ, югозападныхъ и московскихъ изданій, встрѣчаются изображенія святыхъ съ именословнымъ сложеніемъ. Въ Служебникѣ, напечатанномъ въ Стрятинѣ, въ 1604 г., св. Василій великій изображенъ съ именословнымъ благословеніемъ (стр. 236). Въ Бесѣдахъ о священствѣ св. Златоуста, напечатанныхъ во Львовѣ, въ 1614 г., тотъ же св. Василій великій изображенъ съ именословнымъ перстосложеніемъ (стр 406). Есть немало и другихъ югозападныхъ изданій съ подобными изображеніями (см. у Озерскаго). Изъ изданій московскихъ въ Евангеліи, напечатанномъ при п. Гермогенѣ, евангелистъ Іоаннъ изображенъ благословляющимъ ученика своего Прохора именословно.

Итакъ, троеперстное сложеніе и именословное благословеніе и по внутреннему знаменованію заключаютъ мысли благочестивыя, и имѣются несомнѣнныя доказательства употребленія ихъ въ православной церкви задолго до лѣтъ патріарха Никона. При этомъ должно замѣтить, что троеперстное сложеніе точнѣе и нагляднѣе выражаетъ догматъ единосущія божественныхъ Лицъ, такъ какъ не допускаетъ въ перстахъ перерыва, и вполнѣ соотвѣтствуетъ тому символу, какой употребилъ въ IV в. Мелетій антіохійскій, когда перстами выражалъ ученіе о Св. Троицѣ (см. выше, во Введеніи).

4) О почитаніи креста четвероконечнаго.

Бес. свящ. Дударева. 1890. Калуга.

Всѣ раскольники, за исключеніемъ „окружниковъ“, не почитаютъ креста четвероконечнаго за крестъ Христовъ и обвиняютъ православную церковь за почитаніе онаго

1) Они говорятъ, что крестъ Христовъ—одинъ, и именно—трехсоставной, четырехчастный, осьмиконечный. Значитъ, заключаютъ они, почитающіе крестъ четвероконечный, двучастный, единосоставной, почитаютъ два креста; одинъ—Христовъ, другой не Христовъ.

Но если православные, почитая крестъ осьмиконечный и четвероконечный, тѣмъ самымъ почитаютъ будто бы два различные креста; то и раскольники, почитающіе крестъ осьмиконечный и шестиконечный, почитаютъ также два креста, тогда какъ крестъ Христовъ одинъ.—Отвергнуть почитаніе креста шестиконечнаго и признать оный за не Христовъ крестъ имъ нельзя, такъ какъ Спаситель несъ на Себѣ на мѣсто распятія крестъ безъ дщицы, т е. шестиконечный и пригвожденъ былъ къ этому кресту, и этотъ крестъ оросилъ Своею божественною кровію; титла же была положена Пилатомъ по распятіи (Матѳ. гл. 27, ст. 31—37. Лук. гл. 3, ст 33—38. Іоан. гл. 19, ст. 16—19). Дѣло въ томъ, что, почитая крестъ осьмиконечный и четырехконечный, церковь православная почитаетъ не три креста, а одинъ крестъ Христовъ, только въ разныхъ видахъ начертанный,—подобно тому, какъ и иконѣ Спасителя она поклоняется въ разныхъ видахъ: во весь ростъ, по поясъ и изображенію одной главы Его.

Такимъ образомъ обвиненіе въ почитаніи двухъ крестовъ есть обвиненіе совершенно ложное.

2) Четвероконечный крестъ раскольники называютъ ветхозавѣтною сѣнію, прообразомъ креста Христова, крестомъ (крыжемъ) латинскимъ, а нѣкоторые прямо печатію антихристовою.

Но знаменіе, т. е знакъ креста четвероконечнаго мы полагаемъ на себѣ; онъ изображается въ мѵропомазаніи и маслопомазаніи; начертаніемъ онаго изгоняется духъ лукавый изъ воды крещенія, когда священникъ, осѣняя воду рукою крестообразно, произноситъ. „Да сокрушатся подъ знаменіемъ воображенія креста Твоего вся сопротивныя силы“ (Потребн. Іосиф. л. 102). Знаменіе четвероконечнаго креста изображается на священныхъ сосудахъ и на священныхъ одеждахъ, и это знаменіе благоговѣйно лобызаютъ, яко-же св. евангеліе и св. иконы. Нельзя и представить, что мы полагаемъ на себѣ, печатаемся въ тайнѣ мѵропомазанія и проч. крестомъ сѣновнымъ (ветхозавѣтнымъ, еврейскимъ), не Христовымъ, крыжемъ латинскимъ (еретическимъ), или тѣмъ болѣе печатію антихристовою.

Раскольники замѣчаютъ: а) что образъ или знаменіе креста различествуютъ отъ самаго креста, что знаменіе

креста, каковое мы на себѣ полагаемъ. можетъ быть и четвероконечное, самый же крестъ долженъ быть трехсоставной. Но „знаменіе (т е знакъ) креста“, „образъ креста“, „воображеніе креста“ и самый „крестъ“ суть понятія по своему значенію тождественныя. Посему св Кириллъ іерусалимскій пишетъ· „Не стыдимся *крестомъ Христовымъ*, но во всѣхъ дѣлѣхъ нашихъ знаменаемся имъ“. „И противникъ намъ діаволъ, видя *крестъ Христовъ* и *знаменіе* Его, отбѣгаетъ“ (см. въ Кн о вѣрѣ л. 72 й и 73-й, Кир. кн. л. 178 об). И въ Потребникѣ п. Іосифа, въ чинѣ крещенія, когда на крещаемаго надѣвается крестъ, говорится: „возлагаетъ на крестившагося крестъ. иже есть честнаго креста образъ“ л. 105 об.) б) Раскольники говорятъ еще, будто при осѣненіи себя крестнымъ знаменіемъ и при благословеніи сила креста зависитъ отъ сложенія перстовъ. Но и это замѣчаніе совершенно несправедливо; имъ унижается крестъ Господень. Крестъ Христовъ самъ по себѣ есть, по словамъ св. Кирилла іерусалимскаго, „знаменіе для вѣрныхъ и страхъ для злыхъ духовъ“ (огласит. сл. 4-е), а по словамъ св. Ефрема Сирина,—„побѣда смерти, упованіе вѣрнымъ, свѣтъ концемъ, отверзитель рая“ (сл. 102-е). Св. Іоаннъ Дамаскинъ пишетъ, что четыре концы кресту среднимъ кентромъ (т. е. составомъ) придержатся другъ другомъ. Сей намъ дадеся во знаменіе на челѣ, симъ мы вѣрніи отъ невѣрныхъ различествуемъ и познаваемся. Сей намъ щитъ и оружіе и одолѣніе на діавола“ (Богосл. кн 4, гл. II, стр. 135 изд. 1785 г.). Посему о св. Маркіанѣ въ Прологѣ повѣствуется (2 ноября), что онъ „однимъ перстомъ начерталъ крестъ, и змій абіе разліяся“: Такимъ образомъ сила креста не отъ сложенія перстовъ зависитъ, а отъ самаго креста, и этотъ крестъ, по выраженію Іоанна Дамаскина, односоставной. И блаж. Θеодоритъ въ Толковой Псалтири замѣчаетъ, что крестъ „отъ двою палицъ составляется“ [1]).

Ни св. Апостолы, ни св. отцы не придавали значенія количеству концевъ креста; и четвероконечному кресту они поклонялись, какъ Христову, и называли его живо-

---

[1]) Въ объясн. сл. псалма: *Жезлъ твой и палица твоя та мя утѣшиста.* Псалтырь, перев. Максимомъ грекомъ, въ Сѵнод. библ № 304.

творящимъ крестомъ. Св. Апостолъ Андрей былъ распятъ на крестѣ четвероконечномъ, и при томъ другого вида (на подобіе буквы Х); но, пришедъ ко кресту, онъ не поругася ему, яко врази креста Христова поругаются, но назвалъ его освященнымъ кровію Христовою и воздалъ, вмѣстѣ съ другими, веліе поклоненіе и честь (см. въ Кир. кн. л. 175). Св. Ефремъ Сиринъ, въ словѣ 102-мь, похваляя крестъ, поучаетъ знаменіе его полагать на дверяхъ и всѣ уды животворящимъ крестомъ утверждать, безъ него ничего не начинать и не оканчивать. Далѣе, о семъ же самомъ крестѣ, который полагаемъ на членахъ тѣла, онъ говоритъ: „Сей бысть водруженъ на мѣстѣ лобномъ". Въ Книгѣ правилъ Матвѣевыхъ (въ библ. каз. акад. двѣ рукописи первой половины XVII в.) читается: „Креста убо образу, отъ двою древъ совокупляюще, покланяемся"; при этомъ на полѣ начертанъ крестъ четвероконечный (Составъ 5, гл. 6, Снес. Дѣян. 7-го всел. соб.).

Вслѣдствіе такого безразличія и отождествленія видовъ креста (осьмиконечнаго, шестиконечнаго и четвероконечнаго), и православная церковь наравнѣ съ крестомъ четверочастнымъ воспѣваетъ и крестъ четвероконечный. „Кресте всечестный, *четвероконечная* сила, апостоломъ благолѣпіе" (Псалт. слѣдов., кан. кресту, пѣснь 1). И въ вещественныхъ памятникахъ древности христіанской, и въ частности—русской, встрѣчаются разные виды креста; такимъ образомъ четвероконечные кресты встрѣчаются и въ памятникахъ письменности, и въ древнихъ храмахъ, и на главахъ храмовъ. Указанія на это собраны въ „Выпискахъ" Озерскаго и особенно въ книгѣ „Истинно-древняя... Христова церковь" м. Григорія, а также въ журналѣ „Христіанскія древности" Прохорова за 1882 г. кн. 1.

Послѣ положительныхъ указаній почитанія креста четвероконечнаго раскольники, въ уничтоженіе онаго, настойчиво заявляютъ: а) что это—латинскій крестъ и б) что въ Россіи онъ почитаемъ не былъ. а) Правда, что у латинъ почти исключительно употребляется крестъ четвероконечный; но это—не иной какой-либо крестъ, а тотъ же Господень крестъ. Въ статьѣ „О Фрязѣхъ и прочихъ латинѣхъ", въ коей перечисляются латинскія ереси, прямо говорится, что латиняне почитаютъ и въ церкви имѣютъ *Господень*

крестъ, и ему поклоняются (обв 4-е). Эта статья была напечатана въ Россіи при „Соборномъ изложеніи“ п. Филарета (Потребн. Іосиф. л. 582 и дал.), въ книгѣ Кирилловой (л. 257 об.) и въ Кормчей (гл. 48). Это показываетъ, что и въ великой Россіи не думали, будто бы латиняне чтутъ иной, не Христовъ крестъ б) Въ подтвержденіе того, что въ Россіи этого креста не почитали, раскольники приводятъ разсказъ изъ Никоновской лѣтописи, будто, когда папскій посолъ, сопровождавшій греческую княжну Софію Палеологъ (невѣсту царя Ивана Васильевича III), входилъ въ Москву, и передъ нимъ несли четвероконечный (латинскій) крестъ, то митрополитъ запретилъ это. Фактъ этотъ вѣренъ, только онъ имѣетъ совсѣмъ другой смыслъ. Митрополитъ запретилъ нести предъ посломъ крестъ (крыжъ) не ради уничиженія креста четвероконечнаго и могущаго будто бы произойти соблазна отъ самаго несенія такого креста въ Москву (тѣмъ болѣе, что въ Москвѣ такіе кресты были),—а вслѣдствіе неподобающей чести латинскому легату, которую усвоилъ ему римскій папа,—каковая и могла быть соблазнительна въ глазахъ русскихъ. Не бывало въ нашей землѣ, говорили нѣкоторые русскіе люди, чтобы кто воздавалъ такія почести латинской вѣрѣ Былъ одинъ Исидоръ (митрополитъ), и онъ погибъ. Значитъ, четвероконечный крестъ почитался и у насъ въ Россіи (Лѣтоп. ч. 6, стр. 49 и 50).

Такимъ образомъ крестъ четвероконечный есть также Христовъ крестъ, и раскольники,—сами полагая на себѣ знаменіе креста четвероконечнаго,—нечестиво и безсмысленно оный порицаютъ

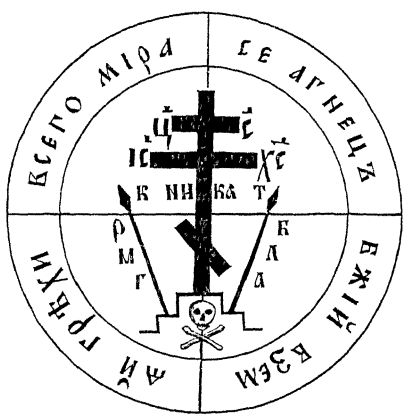
Въ связи съ вопросомъ о почитаніи креста четвероконечнаго стоитъ вопросъ о древахъ креста и о печатаніи просфоръ четвероконечнымъ крестомъ.

Подтверждая исключительное почитаніе креста осьмиконечнаго, раскольники говорятъ, что крестъ Христовъ былъ изъ трехъ древъ: кипариса, певга и кедра, ясно, значитъ, что онъ, кромѣ дщицы, долженъ быть шестиконечный. Дѣйствительно, св. Іоаннъ Дамаскинъ раздѣляетъ мнѣніе о томъ, что крестъ Христовъ былъ сдѣланъ

изъ кипариса, певга и кедра („Изволилъ еси на кипарисѣ, на певгѣ и кедрѣ плотію совозвышаемъ". Окт. гл. 2, кан. воскр. пѣснь 5-я) Но во-1-хъ, и св. Іоаннъ Дамаскинъ не требуетъ того, чтобы поклоняться только тѣмъ образамъ креста, которые сдѣланы изъ трехъ означенныхъ древъ; „кланяемся, говоритъ онъ, образу честнаго и животворящаго креста, аще и изъ иныя вещи будетъ" (Богосл. кн. 4, гл. 12). Во-2-хъ мнѣніе св. Іоанна Дамаскина о древахъ креста Христова не утверждено церковію, какъ догматъ вѣры, и не всѣми отцами церкви раздѣляется. Св. Златоустъ высказываетъ мнѣніе, что крестъ Христовъ былъ сдѣланъ изъ дуба. „Новъ источникъ на дубу сый... О, дубе блаженный, егоже царіе чтутъ" (слово въ велик. понед. въ Соборникѣ, л. 495). Такимъ образомъ изъ разсужденія о древахъ креста нельзя вынести никакого заключенія относительно непочитанія креста четвероконечнаго, тѣмъ болѣе, что и православная церковь не отвергаетъ историческаго факта, что крестъ, стоявшій на Голгоѳѣ, былъ съ подножіемъ и дщицею, и воздаетъ поклоненіе и кресту осьмиконечному.

Будучи безсильны отвергнуть почитаніе четвероконечнаго креста Христова, раскольники прибѣгаютъ къ послѣднему по этому вопросу обвиненію,—объ измѣненіи печати на просфорахъ, на коихъ, вмѣсто осмиконечнаго креста, печатается четвероконечный. Но если, во-1-хъ, четвероконечный крестъ есть Христовъ крестъ, то и обвиненіе въ печатаніи онымъ просфоръ теряетъ всякое значеніе, тѣмъ болѣе, что церковь никогда не узаконяла печатать просфоры крестомъ осьмиконечнымъ, и о семъ ни въ одномъ древлепечатномъ Служебникѣ ничего не говорится. При томъ, соборъ 1667 г. указалъ и причину, по которой онъ измѣнилъ прежнія печати. Именно: вокругъ осьмиконечнаго креста была надпись· „се агнецъ Божій",—тогда какъ не всякая просфора есть Агнецъ, а только одна; кромѣ того изображалась еще глава Адамова, а это изображеніе не приличествовало особенно той просфорѣ, изъ которой изъемлется Агнецъ. Посему Симеонъ Солунскій и пишетъ о печати на просфорѣ, что на ней изображается или крестъ, или самъ Спасъ (кн. 1, гл. 87). Наконецъ, по смыслу „Наставленія священнику о дѣйствіи надъ Агнцемъ",—находящагося въ старопечатныхъ служебникахъ, печать на

просфорахъ должна быть съ изображеніемъ креста четвероконечнаго и съ надписью іс, хс, ни, ка. Въ этомъ „Наставленіи“ говорится, чтобы изъ четырехъ раздробленныхъ частей Агнца, крестообразно располагаемыхъ на дискосѣ,— слово: іс находилось на частицѣ, полагаемой на вышней странѣ дискоса, слово· хс—на частицѣ, полагаемой допу, слова: „ни“ и „ка“ по краямъ (см. Служебн. Іосиф.). Такого расположенія надписей на частицахъ никакъ не можетъ быть, если просфора, изъ которой изъятъ Агнецъ, печатаема будетъ печатію съ крестомъ осьмиконечнымъ и съ находящимися на оной надписями.



Такимъ образомъ печатаніе просфоръ четвероконечнымъ крестовъ соотвѣтствуетъ даже требованію старопечатныхъ Служебниковъ.

5) О количествѣ просфоръ на проскомидіи.

Чинъ Литургіи св. Златоуста, іер. Филарета Свидѣтельство Номоканона о количествѣ просфоръ, его же

Раскольники требуютъ, чтобы на проскомидіи приносилось семь просфоръ, и обвиняютъ правосл. церковь въ томъ, что въ ней приносится пять просфоръ. При этомъ они придаютъ семипросфорію догматическое значеніе, а нѣкоторые говорятъ, что семь просфоръ должно быть по числу семи таинъ. Чтобы понять сущность различія между старообрядцами и правосл. церковію по вопросу о количествѣ просфоръ, необходимо объяснить значеніе каждой просфоры. Изъ первой просфоры изъемлется Агнецъ, вто-

рая приносится въ честь Божіей Матери; третья—въ честь святыхъ; такъ и у старообрядцевъ, и въ прав. церкви. Четвертая просфора у старообрядцевъ приносится за епископа и за священный чинъ, пятая за царя и царскій домъ, шестая за всѣхъ православныхъ, въ правосл. церкви полагается общая для всѣхъ просфора за здравіе,—при чемъ можно приносить неограниченное число просфоръ за частныхъ лицъ. Послѣдняя просфора о упокоеніи скончавшихся. Такимъ образомъ, все различіе въ вопросѣ о количествѣ просфоръ, по внутреннему знаменованію, заключается въ томъ, что приносимая въ прав. церкви четвертая по счету просфора у старообрядцевъ раздѣляется на три просфоры, при чемъ также разрѣшается приносить неограниченное количество просфоръ за частныхъ лицъ. Отсюда видно уже, что въ вопросѣ о количествѣ просфоръ нѣтъ ничего ни догматическаго, ни относящагося къ самому тайнству евхаристіи. Для совершенія таинства необходима только одна просфора, ибо *вси отъ единаго хлѣба причащаемся* (1 Кор. 10, 17) Посему въ отвѣтахъ м. Нифонта Кирику и въ Номоканонѣ замѣчается, что въ случаѣ нужды можно совершать литургію и на одной просфорѣ (въ Потр. Іосиф. л. 726 об.)

Въ древнихъ рукописныхъ славянскихъ служебникахъ во многихъ количество просфоръ точно не обозначается. Въ другихъ, гдѣ есть точныя указанія, это количество неодинаково,—отъ трехъ до восьми. Въ нѣсколькихъ имѣются прямыя указанія пяти просфоръ, какъ полагается въ православной церкви; пятипросфоріе требуется и въ Номоканонѣ, какъ онъ былъ изданъ въ Кіевѣ, въ 1624 г. Во многихъ рукописныхъ служебникахъ XV и особенно XVI столѣтія требуется имѣть шесть просфоръ; при этомъ за священный чинъ полагается отдѣльная просфора—четвертая, пятая же за царя и царскій домъ, за бояръ, за воинство и за всѣхъ православныхъ, шестая о упокоеніи скончавшихся. Это количество просфоръ и съ тѣмъ же знаменованіемъ перешло и въ печатные служебники, начиная съ п. Іова и до п. Іосифа включительно. Въ нихъ сдѣлано только одно добавленіе: въ монастыряхъ послѣ 5-й просфоры полагается особая просфора за игумена и братію,—шестая по счету, такъ что заупокойная будетъ уже седьмая.

Такимъ образомъ и по печатнымъ служебникамъ въ городскихъ и сельскихъ церквахъ полагается шесть просфоръ, и голько въ монастыряхъ семь

Безусловное седмипросфоріе, съ означеннымъ выше знаменованіемъ въ первый разъ появилось въ Номоканонѣ, напечатанномъ въ 1639 году, при п. Іоасафѣ, и помѣщенномъ при Потребникахъ иноческомъ и мірскомъ; затѣмъ оно вошло съ нѣкоторыми измѣненіями и въ изданіе Номоканона при п. Іосифѣ, помѣщенное также въ Потребникѣ (1652 г.). Но это не значитъ, чтобы наставленіе о седмипросфоріи шло съ Афона или изъ Кіева,—гдѣ Номоканонъ имѣлъ уже два изданія. Въ Москвѣ Номоканонъ въ первый разъ былъ перепечатанъ съ кіевскаго изданія 1624 г. или, точнѣе, съ переписанной съ этого изданія рукописи. Въ кіевскомъ изданіи о количествѣ просфоръ говорилось: „На святой литургіи пять просфоръ да имаши“, и далѣе слѣдовало указаніе значенія каждой просфоры,—то самое, какое дается въ прав. церкви. Московскіе справщики слово „пять“ въ рукописи зачеркнули и надписали „седмь просфоръ да имаши“, далѣе они исправили и значеніе каждой просфоры,—такъ именно, какъ требуютъ теперь старообрядцы.

Такимъ образомъ безусловное требованіе седмипросфорія есть, несомнѣнно, дѣло московскихъ справщиковъ второй четверти семнадцатаго столѣтія; слѣд. это требованіе не древнее. Замѣчательно при этомъ, что въ Служебникахъ уставъ о просфорахъ остался безъ исправленія, такъ что ревнители седмипросфорія слѣдовали и слѣдуютъ въ этомъ случаѣ не Служебнику, который долженъ быть предъ глазами литургисающаго, а Номоканону.

б) О хожденіи посолонь.

Раскольники обвиняютъ правосл. церковь въ томъ, что при освященіи церквей, а также въ чинѣ крещенія и вѣнчанія, при обхожденіи вокругъ купели и аналоя, положено ходить не по солнцу, а противъ солнца. Вопросъ о противосолонномъ или посолонномъ хожденіи возникъ въ первый разъ въ Москвѣ, въ послѣдней четверти XV столѣтія, при Іоаннѣ Васильевичѣ III и митр. Геронтіѣ. При

освященіи Успенскаго собора митрополитъ ходилъ противъ солнца, на что нѣкоторые пожаловались великому князю. Князь принялъ сторону недовольныхъ. Обратились къ уставамъ, но въ уставахъ ничего не нашли о томъ, какъ ходить; значитъ, вопросъ о такомъ или иномъ хожденіи былъ настолько неважнымъ, что о немъ не говорилось и въ уставахъ. И по окончаніи пререканій между митрополитомъ и княземъ устава о семъ также не учинили (Полн. собр. русск. лѣтоп. ч. 6, стр. 233). Только начиная съ п. Филарета въ Потребникахъ, въ чинѣ освященія церкви и вѣнчанія, стали печатать указаніе на хожденіе посолонь. Въ чинѣ же крещенія во всѣхъ старопечатанныхъ Потребникахъ нѣтъ прямого устава о томъ, какъ ходить вокругъ купели, напротивъ, можно думать, что въ этомъ случаѣ ходили противъ солнца, потому что замѣчалось „если крещаемый въ возрастѣ, то воспріемникъ пріемлетъ его за десную руку“, при обхожденіи по солнцу крещаемый, водимый за десную руку, шелъ бы обращеннымъ къ купели спиной. Такимъ образомъ обычай ходить посолонь не можетъ быть названъ *древнимъ* обычаемъ. Напротивъ, въ нѣкоторыхъ древнихъ служебникахъ XV и XVI вѣковъ есть прямые уставы о хожденіи противъ солнца. Въ Потребникѣ старописьменномъ XV в., находящемся въ синодальной библіотекѣ (№ 307), въ чинѣ вѣнчанія, при обхожденіи вокругъ аналоя, прямо сказано: „обращается священникъ съ нимъ (т. е. съ брачущимся) на десно“,—значитъ, противъ солнца. Въ пергаменномъ Служебникѣ, написанномъ на Аѳонѣ въ 1532 г. и находящемся въ Соловецкой библіотекѣ (по катал. библ. Казан. акад. № 1124), въ чинѣ освященія церкви, повелѣвается обходить церковь не „опако“ (не на лѣво), „а одесная, якоже со святыми дарами“, значитъ противъ солнца. При этомъ обхожденіе налѣво (значитъ по солнцу) названо латинскимъ обычаемъ (л. 123). Соотвѣтственно такому способу обхожденія вокругъ аналоя и вокругъ церкви, т. е. противъ солнца, совершалось, по старопечатнымъ патріаршимъ уставамъ, и каждѣніе вокругъ престола (Уставъ, напеч. при п. Филаретѣ, 1633 г., гл. II, л. 26), а также обхожденіе св. престола при совершеніи рукоположенія; о послѣднемъ сказано, что оно должно совершаться такъ же,

„якоже и кажденіе бываетъ около престола“ (Потр. Филарета, гл. 69, л 3 об).

7) Разсмотрѣніе нѣкоторыхъ менѣе важныхъ обвиненій.

Будучи не въ состояніи указать какія-либо ереси въ болѣе видныхъ обрядовыхъ и книжныхъ исправленіяхъ, произведенныхъ при п. Никонѣ, и даже доказать ихъ неправильность со стороны исторической,—раскольники останавливаются на нѣкоторыхъ измѣненіяхъ текста священныхъ книгъ и молитвенныхъ выраженій, доказывающихъ яко-бы несогласіе съ ученіемъ апостоловъ, и указываютъ яко-бы на неблагочестивыя и даже богохульныя выраженія, употребляемыя въ правосл. церкви Такъ они говорятъ: а) что великороссійская церковь не исповѣдуетъ І. Христа въ плоть пришедша, какъ училъ св. апостолъ Іоаннъ (1 Іоан. 4 гл. 2—3 ст.); б) что въ молитвѣ Іисовой не исповѣдуютъ Господа І. Христа Сыномъ Божіимъ. в) въ чинѣ крещенія діаволъ, пришедшій въ міръ и вселившійся въ человѣцѣхъ, запрещаетъ Господу. Всѣ эти извѣты на прав. церковь суть не болѣе, какъ упорныя и невѣжественныя придирки.

а) Раскольники обвиняютъ прав. церковь въ томъ, что въ новопечатномъ Апостолѣ читается. *всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ І. Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть*, вмѣсто „въ плоть пришедша“. Въ выраженіи: „во плоти пришедша“ они усматриваютъ ересь,—что Христосъ во плоти пришелъ съ небеси, а не отъ Дѣвы Маріи плоть принялъ. Но свое исповѣданіе о принятіи Христомъ плоти человѣческой отъ дѣвы Маріи прав. церковь выражаетъ въ символѣ вѣры, въ словахъ: „воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы и вочеловѣчшася“. При томъ, выраженіе „во плоти пришедша“ находится во второмъ посланіи Іоанновомъ (ст. 7), и такъ оно напечатано и въ старопечатныхъ Апостолахъ.

Раскольники, отстаивая свое обвиненіе, замѣчаютъ, что во второмъ посланіи слова: „во плоти пришедша“ заключаютъ другой смыслъ, чѣмъ въ первомъ. Именно: тамъ говорится о явленіи Сына Божія отъ Дѣвы, когда Онъ пришелъ дѣйствительно во плоти и съ человѣки поживе;

въ первомъ же посланіи рѣчь идетъ о пришествіи Сына Божія „въ плоть“ Дѣвы, а Онъ былъ „нагъ во входѣ“ и „плотоносецъ явися во исходѣ“ (ирмос. 3-го гл., пѣснь 9). То вѣрно, что Сынъ Божій „нагъ во входѣ и плотоносецъ явися во исходѣ“, такъ и прав церковь воспѣваетъ; но не вѣрно то, будто бы у апостола Іоанна въ первомъ и во второмъ посланіи,—гдѣ пишется: „во плоти пришедша“, заключаются различныя мысли. Въ Толковомъ Апостолѣ, въ объясненіи мѣста изъ 2-го посланія Іоаннова, говорится, что приведенныя слова апостола (ст. 7) имѣютъ одно значеніе со словами, написанными въ первомъ посланіи (гл. 4, ст. 2 и 3). И дѣйствительно, въ своемъ первомъ посланіи апостолъ Іоаннъ возвѣщаетъ не о сошествіи Сына Божія во утробу Пренепорочной Дѣвы, а о явленіи Его на землѣ. Это видно изъ начала посланія. „Возвѣщаемъ вамъ о томъ, что мы слышали, что видѣли своими очами, что осязали руки наши, о Словеси животнѣмъ“ (ст. 1 и 3). Сошествія же Сына Божія въ плоть Дѣвы Маріи никто не видѣлъ. Посему-то и во многихъ другихъ мѣстахъ слова Божія и въ пѣснопѣніяхъ церковныхъ возвѣщается пришествіе или явленіе Сына Божія на землѣ „во плоти“ (1 Тимоф. гл. 3, ст. 16; Бес. Злат. на 14 посл. стр. 2454. Стих. на Рожд. Хр.: „Гду Ісу рождшуся отъ Св. Дѣвы“...; Кн. о вѣрѣ, л. 1). Наконецъ, въ древнихъ рукописяхъ Новаго завѣта и въ первомъ посланіи Іоанна написано: „во плоти пришедша“. Такова рукопись, писанная рукою св. Алексѣя митрополита Московскаго (библ. Чуд. монаст. № 1; см. также икона Зиновія стр. 209).

б) Раскольники требуютъ исключительнаго употребленія молитвы Іисусовой. „Господи Ісе Христе Сыне Божій, помилуй насъ“ и обвиняютъ прав. церковь за чтеніе: „Господи І. Хр. Боже нашъ“; они говорятъ, что такимъ чтеніемъ не исповѣдуется І. Христосъ Сыномъ Божіимъ. Но если въ принятомъ прав. церковію чтеніи и нѣтъ словъ: „Сыне Божій“, то есть слова: „Боже нашъ“,—которыми не меньшее воздается прославленіе І. Христу. Объясненіе этой послѣдней молитвы помѣщалось въ древнихъ рукописяхъ (напр. Сборн. сол. библ. № 912 и Корм. № 495) и напечатано въ книгѣ Кирилловой. Въ этомъ объясненіи говорится, что каждое слово этого стиха исполнено пове-

лѣній богомудрыхъ и направлено противъ разныхъ еретиковъ... Слово „Боже“ означаетъ Божественное естество (Кир. кн. л. 552 об. и дал.). Съ другой стороны, соборъ 1667 года, вводя въ церковное употребленіе чтеніе этой молитвы, не воспретилъ употребленіе и молитвы „Господи І. Хр. Сыне Божій“, сказавъ, что „непрекословящимъ она свободна есть къ читанію“ (Дѣян. соб. 1677 г.). Наконецъ, употребленіе принятой прав. церковію молитвы встрѣчается даже въ книгахъ, напечатанныхъ при п. п. Іоасафѣ и Іосифѣ (Псалт. съ возслѣд. 7144 (1636 г.) л. 225 и 7160 (1652 г.) л. 198 и 230 въ началѣ вечерни).

в) Раскольники обвиняютъ прав. церковь за слѣдующее чтеніе заклинанія въ чинѣ крещенія. „Запрещаетъ тебѣ Господь, діаволе, пришедшій въ міръ и вселившійся въ человѣцѣхъ“. Они говорятъ, что этими словами діаволъ запрещаетъ Господу, и при томъ исповѣдуется, что діаволъ пришелъ уже въ міръ и вселился въ людяхъ. Въ старопечатныхъ книгахъ читалось: „Запрещаетъ тебѣ, діаволе, Господь пришедый въ міръ“ и проч. Но здѣсь вся разница отнюдь не въ мысли какой-либо, а въ постановкѣ звательнаго падежа (*діаволе*) послѣ именительнаго (Господь). Если бы діаволъ запрещалъ Господу, то было бы сказано запрещаетъ тебѣ діаволъ, Господи, а не „Господь, діаволе“. Посему и слова: „пришедый и вселившійся“ относится не къ слову *діаволе*, а къ слову Господь Это съ полною ясностію видно изъ дальнѣйшихъ словъ молитвы. Запрещаетъ Тотъ, „иже на древѣ сопротивныя силы побѣди, и упраздни державу имущаго смерти, сіе есть діавола“.... „Запрещаю тебѣ Богомъ, показавшимъ древо живота. Той бо и нынѣ запрещаетъ тебѣ нами: убойся, изыди и отступи отъ созданія сего (т. е. крещаемаго), но отъиди во свой тартаръ“. Такимъ образомъ разсматриваемое обвиненіе представляется уже какъ сознательное, злонамѣренное хуленіе.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ обрядовыхъ и книжныхъ измѣненій, произведенныхъ при п. Никонѣ, раскольники указываютъ еще на многія другія, которыя можно видѣть въ „Выпискахъ Озерскаго“. Но всѣ они, во-1-хъ, нимало не касаются догматовъ вѣры, т. е. истиннаго благочестія, и во-2-хъ не суть даже и какія-либо „новшества“, такъ

какъ всѣ находятъ для себя оправданіе въ древнихъ рукописяхъ и даже въ печатныхъ книгахъ. Посему, эти измѣненія представляютъ, вообще говоря, *исправленіе* бывшаго разногласія и приведеніе мѣстныхъ русскихъ чиновъ и обрядовъ въ согласіе съ церковію греческою. Такимъ образомъ и относительно людей, возбуждающихъ распри по этимъ вопросамъ, должно сказать то же, что говорили богомудрые учители IV в. Григорій Богословъ и Василій Великій о подобныхъ же людяхъ, жившихъ въ ихъ время. „Дѣло совершенно смѣшное и жалкое, писалъ св. Григорій Богословъ: пустой, безплодный споръ о звукѣ словъ представлялъ повсюду различною и вѣру"! [1]) При св. Василіѣ Великомъ неокесарійцы хотѣли отдѣлиться отъ Кесарійской церкви вслѣдствіе введеннаго св. Василіемъ особаго церковнаго чина. Св. отецъ писалъ по этому поводу: „Если спрашиваютъ ихъ о причинахъ непримиримой вражды, они отвѣчаютъ: псалмы и образъ пѣнія измѣнены у васъ противъ давняго обыкновенія, и другое подобное выставляютъ, чего надлежало бы имъ стыдиться... Смотрите, не оцѣживаете ли вы комара, занимаясь тонкими изслѣдованіями звуковъ голоса, а между тѣмъ нарушая важнѣйшія заповѣди" [2]). Слова св. отцовъ—Григорія и Василія—можно отнести и къ нашимъ старообрядцамъ, которые изъ-за обрядовъ и обычаевъ не только распрю произвели, но и отдѣлились отъ церкви, т. е. совершили грѣхъ церковнаго *раскола*. А „ничтоже тако раздражаетъ Бога, говоритъ св. Златоустъ, яко еже церкви раздѣлятися,.. Ниже мученическая кровь можетъ сего загладити грѣха" (Бес. на посл. къ Ефес., нравоуч. 11-е).

Будучи безсильны доказать неблагочестіе греко-россійской церкви и тѣмъ оправдать свое отъ оной отдѣленіе, раскольники останавливаются на отношеніяхъ церковной власти къ нимъ и содержимымъ ими обрядамъ. Они говорятъ, что соборъ 1666—67 г. предалъ проклятію древнее благочестіе (разумѣя подъ онымъ обряды), а писатели церковные высказали „жестокословныя похуленія" на это

---

[1]) Твор. св. Григорія, см. Богосл. Филарета Черниг. ч. I, стр. 163.

[2]) Посл. 24-е. Твор. св. Василія Великаго. 1787 г. Спб. л. 341.

благочестіе. Этотъ поводъ, какъ „благословная“ вина отдѣленія отъ церкви, высказывается преимущественно окружниками; но на это указываютъ и послѣдователи прочихъ согласій, когда не могутъ на дѣлѣ доказать неправославіе церкви. Въ послѣднее же время эта, якобы благословная, вина наиболѣе выставляется въ раскольнической письменности, съ указаніемъ и на то обстоятельство, что православные писатели не всегда были согласны между собою въ разъясненіяхъ тѣхъ или другихъ вопросовъ. Такимъ образомъ является вопросъ о клятвѣ собора 1666—67 года и о порицательныхъ выраженіяхъ на старые обряды, которыя находятся въ полемическихъ книгахъ, съ присовокупленіемъ замѣчанія относительно нѣкоторыхъ неправильностей и взаимныхъ несогласій при объясненіи и разрѣшеніи тѣхъ или другихъ вопросовъ.

---

1) О смыслѣ соборной клятвы 1666—67 г

По этому вопросу въ послѣднее время писано очень много и съ разныхъ точекъ зрѣнія. Наиболѣе обстоятельныя изслѣдованія слѣдующія Христ. Чт. 1872 годъ, т. II Пренія проф И. Ѳ. Нильскаго и Т. И. Филиппова въ Петерб отд Общ. любит. дух. просв. „Соврем. вопросы“ Филиппова Предисловіе къ Дѣян. соборовъ 1666—67 г. проф Н. Субботина. „Отвѣты на 19 вопросовъ“ іером. Филарета, въ „Братск. сл.“ и отд. брош. Кромѣ ученыхъ изслѣдованій, разъясненіе со стороны высшей церковной власти въ „Изъясненіи относительно порицательныхъ выраженій на старые обряды въ полемическихъ сочиненіяхъ прежняго времени“. Первичнымъ источникомъ служатъ Дѣянія соборовъ 1666 и 67 годовъ. Новый путь къ разрѣшенію вопроса въ ст „Старообрядчество и расколъ“. Собр. нашихъ сочин. т. I.

Раскольники говорятъ, что они потому отдѣляются отъ греко-россійской церкви, что соборомъ 1667 г. положена клятва на прежніе, существовавшіе въ русской церкви обряды. Этою клятвою, продолжаютъ они, осуждено и опорочено древнее благочестіе, которымъ спасались русскіе чудотворцы. А затѣмъ, россійская церковь, допустивъ единовѣріе, стала въ противорѣчіе сама съ собою, чѣмъ ясно доказала свою неправоту и поступила вопреки собору 1667 г. Такимъ образомъ клятва собора 1667 г. и доселѣ лежитъ на единовѣрцахъ.

Соотвѣтственно съ этими нареканіями со стороны раскольниковъ и должно рѣшить вопросъ, на кого и за какія вины была положена клятва соборомъ 1667 года.

Но прежде всего слѣдуетъ выяснить самое значеніе вопроса о соборной клятвѣ по отношенію къ вопросу о православіи (благочестіи) греко-россійской церкви. Если бы соборомъ 1667 г. былъ осужденъ (преданъ анаѳемѣ) какой-либо благочестивый догматъ вѣры, т. е. люди за содержаніе этого догмата, то соборъ чрезъ это самое пересталъ бы быть православнымъ, и церковь, принявшая опредѣленіе такого собора, также лишилась бы благочестія. Но если бы клятва собора 1667 г. была положена даже и на обряды, то и въ такомъ случаѣ,—такъ какъ оные до существа вѣры не относятся, церковь не перестала бы быть православною и не лишилась бы благодати Св. Духа. Чрезъ это самое и древнее благочестіе не было бы осуждено и опорочено; ибо благочестіе не въ обрядахъ, какъ внѣшнихъ знакахъ, заключается.

Въ опроверженіе этой мысли раскольники говорятъ о какомъ-то самопроклятіи, т. е о самоосужденіи, самоотлученіи отъ церкви Божіей чрезъ несправедливую клятву. Для этого они ссылаются на нѣкоторыя мѣста изъ Номоканона, въ отдѣлѣ „О отлученіи безсловеснѣмъ“ (Потр. и Іосиф. л. 724) Эти мѣста внесены въ Номоканонъ частію изъ книги преп. Никона черногорца, частію изъ книги Симеона Солунскаго и др. церковныхъ учителей. Въ нихъ говорится, что „неправедно налагаемыя запрещенія отъ Бога не связуютъ, аще и архіерей положитъ, кольми паче аще меньшій“, что если „кто отъ вѣрныхъ отлучитъ неразсуднымъ изреченіемъ, сего не токмо не касается отлученіе, но и на главу отлучившаго возвращается... Богъ неправедно связаннаго возбраняетъ и отмщаетъ“. Но во 1-хъ, правила эти имѣютъ не догматическое значеніе, могущее опредѣлять благочестіе церкви, а каноническое, предостерегающее священниковъ и даже архіереевъ отъ неразсудныхъ запрещеній. Во 2-хъ, самыя запрещенія или отлученія имѣютъ здѣсь значеніе временныхъ епитимій, налагаемыхъ духовниками или мѣстнымъ епископомъ, а не анаѳематствованій, т. е. окончательнаго отлученія отъ церкви. Поэтому и приводятся слова Спасителя о связа-

ніи и разрѣшеніи, дѣлаются обращенія къ іерею (722), чтобы онъ запрещалъ по божественнымъ правиламъ и законамъ. Въ 3-хъ, хотя неправильныя запрещенія у Бога и не связуютъ, но тѣмъ не менѣе никто не долженъ пренебрегать и этимъ судомъ, „ниже судія самъ себѣ да будетъ..., но усердно ко запретившему да приступитъ съ душевнымъ смиреніемъ и сокрушеніемъ. Если же онъ не приметъ, да идетъ къ большему архіерею“ (722 об.). Наконецъ въ 4-хъ, виновный въ неправедномъ отлученіи самъ долженъ потерпѣть то, что сотворилъ неправедно, т. е. подвергнуться такому же наказанію. Но это наказаніе можетъ быть наложено не иначе, какъ законною властію. Что же касается самоотлученія или самопроклятія „вслѣдствіе наглости или ярости“, то оное опять не означаетъ какого-то окончательнаго самоотдѣленія отъ церкви, потому что таковой долженъ только покаяться предъ архіереемъ или просто предъ духовнымъ отцомъ. Такимъ образомъ, это—не болѣе какъ тяжелый грѣхъ, очищаемый покаяніемъ. Всѣ эти обстоятельства и указываются въ томъ же Номоканонѣ.

Итакъ,—не говоря о соборной власти—если бы частный епископъ положилъ на кого неправедное отлученіе (не за догматъ вѣры), то чрезъ это самое онъ не отлучилъ бы себя отъ единенія церковнаго, т. е. не пересталъ бы быть уже православнымъ, а сдѣлался бы только виновнымъ предъ церковію, подлежащимъ законному суду, долженъ былъ бы,—если бы таковой судъ состоялся,—понести соотвѣтствующее наказаніе, но не быть принятымъ въ церковь, какъ еретикъ, окончательно отъ церкви отлученный. Посему и отдѣляться самопроизвольно отъ епископа, положившаго неправедно запрещеніе или отлученіе,—а тѣмъ болѣе отъ всей церкви,—и Номоканонъ не даетъ никакого права.

Исторія древней христіанской церкви представляетъ замѣчательный примѣръ не епитимійнаго только отлученія, но рѣшительнаго неправеднаго проклятія, положеннаго при томъ не на одно лицо, а на многія церкви за содержаніе обряда. Римскій папа Викторъ, во 2-мъ вѣкѣ, положилъ проклятіе на восточныя церкви за празднованіе пасхи вмѣстѣ съ іудеями въ 14 день мѣсяца нисана. Не-

смотря на то, что этотъ обычай восточныхъ христіанъ имѣлъ апостольское происхожденіе, не взирая и на то, что папа превысилъ здѣсь свою власть,—такъ какъ восточныя церкви ему не были подчинены,—не только церковь римская не лишилась за эту неправедную клятву благодати Св. Духа, но и папу Виктора никто не считалъ отпадшимъ отъ православія, и никто, даже изъ восточныхъ христіанъ, осужденныхъ имъ, не учинилъ съ нимъ церковнаго раздѣленія. Отцами церкви, между прочимъ и св. Иринеемъ лионскимъ, онъ былъ только зазираемъ за свое неправедное проклятіе (см. въ Кн. о вѣрѣ гл. 22, л. 199 об.).

Такимъ образомъ, вопросъ о смыслѣ клятвы собора 1667 г. не есть даже вопросъ слишкомъ важный въ полемикѣ съ расколомъ,—такой, отъ рѣшенія коего зависѣло бы самое православіе (благочестіе) греко-россійской церкви.

Дѣйствительный смыслъ соборнаго осужденія, т. е. на какихъ людей и за какія вины положено проклятіе,—открывается изъ чтенія самаго опредѣленія собора. Въ 1666 г. были призываемы на соборъ и судимы частные расколоучители Аввакумъ, діаконъ Ѳедоръ, суздальскій попъ Никита, романовскій попъ Лазарь и другіе. На соборѣ имъ предъявляли ихъ вины. Вины эти заключались не въ томъ, что они содержали старые обряды, а въ томъ, что похуляли обряды новоисправленные· „писали хулы на св. символа исправленіе, на сложеніе перстовъ при крестномъ знаменіи, хульными словесы обзывали тройное аллилуіа, оклеветали священники московскія, аки невѣрующія во Христа вочеловѣчшася, укоряли священный соборъ, вся неправославными нарицая, называли неправославными и восточныхъ патріарховъ“, вообще поносили церковную власть и самую церковь. Въ концѣ засѣданій соборъ 1666 года произнесъ общее о всѣхъ раскольникахъ сужденіе въ томъ же духѣ.

Отцы собора 1667 г. въ присутствіи восточныхъ патріарховъ повторили это общее сужденіе и произнесли свой приговоръ. Сужденіе это изложено въ 1-й главѣ „Дѣяній“, подъ названіемъ: „Предѣлъ освященнаго собора, каково разсужденіе положиша и како утвердиша“. Здѣсь и гово-

рится прежде всего о томъ, что попущеніемъ Божіимъ явились такіе люди, которые возмущали души многихъ, нарицая книги исправленныя быти еретическія, исправленные чины церковные злословиша и весь архіерейскій санъ уничтожиша, и глаголаша церкви быти не церкви, архіереи—не архіереи, священники—не священники. Затѣмъ указываются въ частности самые предметы, которыми они стали гнушаться, именно—четвероконечнаго изображенія креста на просфорахъ, трегубой аллилуіа и т. п., и высказывается постановленіе собора относительно этихъ и другихъ предметовъ. Послѣ этого уже произносится проклятіе на всѣхъ тѣхъ, кто сталъ бы не покоряться церкви и священному собору. Такимъ образомъ клятва падаетъ на тѣхъ,—и подобныхъ имъ,—людей, какихъ соборъ имѣлъ предъ глазами, т. е. такихъ, которые, содержа существовавшіе, но отмѣненные обряды, оказывали въ тоже время противленіе церкви и при томъ похуляли обряды исправленные и самую церковь. Значитъ, соборное проклятіе положено за три вины *въ совокупности*: содержаніе обряда, противленіе церковной власти и похуленіе церкви. Отцы собора не входили и не имѣли поводовъ входить въ обсужденіе каждой вины отдѣльно.

Соборное осужденіе, за означенныя вины произнесенное, было и справедливо и неизбѣжно. 1) Нѣтъ надобности доказывать, что люди, поносившіе церковь тяжкими похуленіями, должны быть отлучены отъ церкви и преданы проклятію. „Кто возстаетъ на церковь, говоритъ преп. Ефремъ Сиринъ, у того плоть, яко у Гіезія, да поразится проказою“ (Твор. св. Ефр. „Завѣщаніе“). 2) Но если бы похуленія и не было, то одно непокореніе, преслушаніе церкви есть уже тяжкій грѣхъ, за которымъ должно слѣдовать также церковное отлученіе. Это противленіе можетъ выразиться въ непринятіи какого-либо, соборомъ установленнаго, обряда. *Аще кто церковь преслушаетъ*, говорилъ Христосъ Спаситель, *буди тебѣ яко язычникъ и мытарь* (Мѳ. 18 гл. 17 ст.). *Слушаяй васъ Мене слушаетъ и отметаяйся васъ Мене отметается* (Лук. 10, 16), говорилъ Онъ апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и преемникамъ апостольскаго служенія. Древняя христіанская церковь согласно сему и поступала. Въ IV в. церковію были осуждены четыредесят-

ники, которые послѣ 1-го вселенскаго собора,—опредѣлившаго праздновать пасху въ первый воскресный день послѣ весенняго полнолунія, какъ праздновали западные христіане,—продолжали праздновать оную по прежнему, вмѣстѣ съ евреями. Въ этомъ случаѣ они были въ своемъ родѣ тоже старообрядцы, слѣдующіе преданію апостоловъ Іоанна и Филиппа и святителей восточной церкви: Поликарпа Смирнскаго и др. Между тѣмъ въ 1-мъ прав. антіохійскаго собора поясняется, что четыредесятники именно за то и осуждаются, что не хотятъ слѣдовать доброму установленію Никейскаго собора, т. е. за одно *противленіе* (Книга правилъ). И это осужденіе, съ одной стороны, никто не находилъ неправеднымъ и не зазиралъ отцовъ антіохійскаго собора, а съ другой, никто не относилъ оное къ христіанамъ первыхъ трехъ вѣковъ и не думалъ, что этимъ осуждается ихъ благочестіе. 3) Что касается собственно бывшихъ въ употребленіи до п. Никона русскихъ обрядовъ, то они соборомъ были отмѣнены. Отмѣненіе же не есть проклятіе. Отмѣняться могутъ обрядовыя вещи, до существа вѣры не относящіяся, хотя и спасенію не препятствующія. Это было показано при разъясненіи вопроса объ измѣняемости обрядовъ.

Что обряды, дѣйствительно, были только отмѣнены, но не преданы проклятію, это видно, во 1-хъ, изъ опредѣленія собора 1667 г. относительно нѣкоторыхъ постановленій Стоглаваго собора (Дѣян. л. 7). Въ этомъ опредѣленіи отцы собора 1667 г. отмѣнили то, что писано въ Стоглавѣ о сложеніи перстовъ и о сугубой аллилуіи, клятву Стоглаваго собора признали неправедною и разрушили; но своей клятвы они не положили. Если бы соборъ 1667 г. хотѣлъ предать проклятію отмѣненные обряды и людей за одно содержаніе оныхъ, то онъ не только разрушилъ бы клятву Стоглава, но и свою положилъ бы въ обратномъ смыслѣ. Во 2-хъ, раскрывая подробно свой взглядъ на Стоглавый соборъ и на отмѣненныя опредѣленія онаго (Дѣян. гл. 10, стр. 90 и дал.), отцы собора 1667 г. установили слѣдующую точку зрѣнія: „Церковь имѣетъ многія указанія отъ древности преуспѣвать на лучшее; это видно изъ того, что и въ прежнее время соборы безъ всякаго зазора обличали и добрѣ исправляли несовершеннѣ изло-

женныя правила отъ прежде бывшихъ соборовъ, исправляли на лучшее даже апостольскія узаконенія“ (Слич. Неокес. соб. прав. 15-е и 6-го всел. соб. 16-е съ толкованіемъ, 6-го всел. соб. прав. 12). „И св. церковь не стужаетъ о семъ, паче же похваляетъ и на будущее время образъ подастъ исправлять другъ друга“. Посему, заключаютъ они, „да никто же и нынѣ стужаетъ о семъ настоящемъ соборѣ“ (1667 г.). Выраженія: „преуспѣвать на лучшее“ (а не утверждать истину и осуждать ложь“), „обличать безъ зазора“, приравненіе опредѣленій о двуперстіи и сугубой аллилуіи къ нѣкоторымъ узаконеніямъ древней церкви, впослѣдствіи отмѣненнымъ, наконецъ убѣжденіе, чтобы никто не стужалъ о соборѣ 1667 г., отмѣнившемъ постановленія Стоглаваго собора (это какъ бы *оправданіе* собственныхъ дѣйствій),—все это показываетъ, что отцы собора не предавали церковной анаѳемѣ людей за самое содержаніе „старыхъ“ обрядовъ,—подобно отцамъ древнихъ соборовъ, отмѣнявшимъ прежде бывшія постановленія. Въ концѣ же своихъ разсужденій отцы собора и выставляютъ,—какъ и въ 1666 году,—вину противленія, какъ такую, за которую соборомъ 1667 г. и положено проклятіе. „Аще кто огнынѣ начнетъ прекословити о изложенныхъ винахъ на соборѣ семъ великомъ, яже исправиша и узаконоположиша, да будетъ въ правду самоосужденъ, яко *преслушникъ* Божій и св. отецъ правиламъ *противникъ*“ (Дѣян. л. 93 и об.). Въ 3-хъ, соборъ 1667 г. утвердилъ посланіе константинопольскаго патріарха Паисія,—отвѣты по вопросамъ п. Никона. А въ означенномъ посланіи проводилась мысль о возможности обрядовыхъ разностей, и хотя въ немъ троеперстное сложеніе утверждалось, но и двуперстное не осуждалось и проклятію не предавалось. Относительно же сложенія перстовъ на благословеніе прямо замѣчено, что какъ бы кто ни слагалъ персты, только бы изъ сложенія ихъ обозначались буквы имени Христа Спасителя (Истор. раск. стр. 42). Въ 4-хъ, чтеніе отмѣненной молитвы: „Господи Ісе Христе Сынс Божій“ прямо разрѣшалось непрекословящимъ. Осуждались же тѣ, которые *упрямства* ради хотятъ глаголати только эту молитву, а чтенія молитвы: „Господи Ісе Христе Боже нашъ“ отвращаются“ (л. 6 и 33).

Такимъ образомъ, сами отцы собора указывали, какъ на вину церковнаго осужденія,—не говоря о похуленіи церкви,—именно *на противленіе,* а не на содержаніе отмѣненныхъ обрядовъ. Такъ они выразили свою мысль и въ самомъ „Предѣлѣ“ или опредѣленіи. „Аще кто не *покорится* св. восточной церкви и сему священному собору, или начнетъ *прекословити* и *противлятися,* и мы таковаго *противника* проклятію предаемъ“ (л. 7).

Но если бы смыслъ соборной клятвы и показался кому-либо неяснымъ, то въ этомъ случаѣ должно обращаться за разъясненіемъ къ той же церковной власти. Ибо и въ гражданской жизни неясность какого-либо закона разъясняется также соотвѣтствующимъ правительственнымъ учрежденіемъ (Правительствующимъ Сенатомъ), и только это разъясненіе имѣетъ обязательный характеръ. По поводу дополненія правилъ единовѣрія Св. Сунодъ въ 1881 г. высказалъ слѣдующій взглядъ на клятвы собора 1667 года. „Клятвы... положены не на обряды, содержимые пріемлющими единовѣріе, а на тѣхъ, которые, по неразумному пристрастію къ симъ обрядамъ, вопреки любви христіанской и послушанію, отдѣлились и отдѣляются отъ православной церкви, почитая оную еретичествующею“ (Церк. Вѣстн. 1881 г. № 37). Эту же мысль выразилъ Св. Сунодъ и въ „Изъясненіи порицательныхъ выраженій“, изданномъ въ 1886 году.

Раскольники, въ подтвержденіе своей мысли, что преданы проклятію обряды, указываютъ на рѣзкія выраженія касательно нѣкоторыхъ обрядовъ, особенно двуперстнаго сложенія, и нѣкоторыхъ источниковъ, на которыхъ основывали нѣкогда установленія этихъ обрядовъ. Дѣйствительно, въ дѣяніяхъ собора 1667 г есть разсужденія патріарховъ Макарія и Паисія, что въ двуперстномъ сложеніи видимо заключаются ереси аріева, несторіева и духоборцевъ (л. 32), что Ѳеодоритово слово сложено отъ нѣкоего скрытаго еретика арменской ереси (л. 15), что житію преп. Евфросина не должно вѣрить, такъ какъ оно писано „отъ соннаго мечтанія“ (л. 8). Но во-1-хъ, всѣ эти выраженія не суть еще проклятія на двуперстіе и сугубую

аллилуію; притомъ, и самыя сужденія о двуперстномъ сложеніи принадлежатъ не всему собору. Прямого проклятія на означенные предметы отцы собора не положили. Въ разсужденіяхъ патріарховъ Макарія и Паисія высказывается опасеніе еретичества, подозрѣніе, не скрывается ли оное въ двуперстномъ сложеніи; значитъ, тутъ не было никакого отступленія отъ православія, а напротивъ, обнаруживалась забота объ охраненіи православной истины. 2) Что же касается справедливости этихъ опасеній, то замѣчаніе собора относительно видѣнія списателю житія преподобнаго Евфросина Божіей Матери и Ея словъ (на коихъ Стоглавый соборъ основалъ свое опредѣленіе о сугубой аллилуіи), совершенно справедливо. Относительно же Ѳеодоритова слова, какъ основанія для двуперстнаго сложенія, патріархи высказали не болѣе того, что высказалъ и п. Іоасафъ I относительно особаго чина священническаго погребенія, яко бы оно составлено попомъ Еремѣемъ, еретикомъ болгарскимъ. И какъ старообрядцы не обвиняютъ за такое *несправедливое* въ сущности выраженіе патр. Іоасафа, такъ же точно не въ правѣ обвинять они и отцовъ собора 1667 г., а тѣмъ болѣе всю церковь. 3) Наконецъ, и то слѣдуетъ принять во вниманіе, что иногда и безвинная, даже самимъ Богомъ установленная, вещь дѣлается виновною отъ людей, которые оную употребляютъ,—вслѣдствіе того, что этой вещи придаютъ они не принадлежащее значеніе, дѣлаютъ ее знаменемъ раздора или незаконно оную употребляютъ. Въ этихъ случаяхъ запрещается и осуждается какъ-бы самая вещь, которою злоупотребляютъ. Такъ бываетъ въ жизни гражданской, когда по внѣшнему виду судятъ о направленіи человѣка, по одеждѣ напр.—о его убѣжденіяхъ, и потому запрещаютъ самую одежду. Такъ случалось и въ жизни церковной. Въ ветхозавѣтной церкви всѣ обряды установлены были самимъ Богомъ. Между тѣмъ пророкъ Исаія, отъ имени также Божія, рѣзко говоритъ объ этихъ обрядахъ: *Кадило мерзость ми есть, новомѣсячій и субботъ вашихъ ненавидитъ душа Моя* (гл. 1). Такъ порицаются обряды богоустановленные, потому что евреи стали придавать имъ несвойственное значеніе, думая, что въ однихъ обрядахъ вся вѣра и заключается. Въ Толковомъ Апостолѣ

о благословеніи отбѣгшихъ отъ церкви іереевъ говорится: „Богъ пророкомъ рече.... проклену *благословеніе* ваше и оклену е, сирѣчь положу клятву на *благословеніе* ваше“ (л. 549). Здѣсь яко-бы проклинается благословеніе, какъ бы оное ни совершалось; но понятно, что не самое благословеніе проклинается, а отбѣгшіе отъ церкви іереи за вину удаленія отъ церкви.

Раскольники придавали (и доселѣ придаютъ) двуперстному сложенію несвойственное значеніе неизмѣннаго догмата, вѣруютъ въ *самые персты* (ибо въ догматическомъ, таинственномъ значеніи отъ троеперстниковъ не различествуютъ); по выраженію отцовъ собора, „въ двухъ перстахъ они сказаша всю тайну божества и человѣчества“ (л. 31 об.). Сверхъ сего двуперстное сложеніе они сдѣлали *знаменемъ* своего раскола съ церковію. За все сіе оное справедливо порицалось.

Изъ разъясненія смысла соборнаго проклятія 1667 г.,— на какихъ людей и за какія вины оное положено,—само собою слѣдуетъ: а) что соборное осужденіе отнюдь не касалось „древняго благочестія“, которымъ спасались св. чудотворцы. Ибо благочестіе не въ обрядахъ заключается, а въ правомъ исповѣданіи Христовой вѣры, и св. чудотворцы, если нѣкоторые напр. и молились двуперстно въ знаменованіе единосущія Св. Троицы и двухъ естествъ во Христѣ, то и троеперстія, какъ символа также Св. Троицы, нигдѣ не похуляли. б) Допущеніемъ единовѣрія церковь нимало не стала въ противорѣчіе съ прежнимъ осужденіемъ; ибо единовѣрцы далеко не похожи на осужденныхъ церковію ихъ предковъ—старообрядцевъ и настоящаго времени раскольниковъ; они не *похуляютъ* Церкви и не *оказываютъ ей противленія,* употребляя, такъ называемые, старые обряды съ ея благословенія.

Если же, какъ говорятъ наконецъ, церковь русская чрезъ допущеніе единовѣрія превысила свою власть, то судить ее за это могла бы только церковь вселенская. Вселенская же церковь, напротивъ, одобряетъ это. Единовѣріе наше существуетъ и въ патріархіи Константино-

польской (у майносцевъ), и въ южно-славянскихъ церквахъ (въ селеніи Климоуцахъ).

Итакъ, единовѣрцы подъ клятвою собора 1667 г. не состоятъ.

Будучи не въ силахъ отстоять свою мысль о смыслѣ проклятія собора 1667 г., раскольники указываютъ на преданіе анаѳемѣ молящихся двуперсно антіохійскимъ патріархомъ Макаріемъ и соборомъ 1656 года. Патріархъ Макарій и соборъ 1656 г. дѣйствительно произнесли отлученіе на крестящихся двуперсно. Но во-1-хъ, соборъ 1667 г. этой клятвы не подтвердилъ; во-2-хъ, осужденіе двуперстниковъ патр. Макаріемъ и соборомъ 1656 г. послѣдовало вслѣдствіе опасенія еретичества (аріанства и несторіанства), во имя охраненія православной истины; и значитъ тѣ. которые, молясь двуперстно, еретическихъ мыслей не содержатъ, то и клятва на нихъ не падаетъ. Посему, о семъ можно сказать не болѣе того, что сказали отцы 6-го вселенскаго собора объ отцахъ собора Неокесарійскаго, т. е. что „не добрѣ разумѣша того собора отцы“ (прав. 16, Толков. въ Кормчей), и что слѣдуетъ сказать объ отцахъ собора Стоглаваго, видѣвшихъ ересь (также по ревности къ охраненію православной истины) четверенія Св Троицы въ трегубой аллилуи на томъ соображеніи, будто бы „аллилуіа“ значитъ „слава Тебѣ Боже“,—что несправедливо (см. въ предисл. къ Псалтири п. Іосифа. Истолкованія о книгѣ псалмовъ, собраны Никитою Ираклійскимъ). *Не добрѣ* разумѣлъ и соборъ при м. Даніилѣ, осудившій преп. Максима за порчу будто бы книгъ, и соборъ, осудившій за то же самое преп. Діонисія. Но отъ неправославнаго осужденія этихъ соборовъ никто не заключалъ о неправославіи русской церкви и даже—самихъ этихъ соборъ.

Такимъ образомъ и означенная клятва не только благочестія церкви не нарушастъ, но и не лежитъ на тѣхъ, кои съ двуперстнымъ сложеніемъ соединяютъ православное знаменованіе. Посему церковь настоящаго времени и благословляетъ, безъ всякаго сомнѣнія, употребленіе двуперстнаго сложенія наряду съ троеперстнымъ.

О порицаніяхъ на нѣкоторые обряды, въ полемическихъ книгахъ находящихся.

Кромѣ обвиненія прав. церкви за положенныя будто бы соборомъ 1667 г. клятвы на древніе обряды, раскольники обвиняютъ оную за „жестокословныя", по ихъ выраженію, порицанія на эти обряды, находящіеся въ нѣкоторыхъ полемическихъ сочиненіяхъ. Въ подтвержденіе своего обвиненія они ссылаются болѣе всего на „Розыскъ" св. Димитрія ростовскаго, на „Пращицу" епископа Питирима, на „Обличеніе неправды раскольническія" Ѳеофилакта Лопатинскаго, архіепископа тверского, на „Отвѣты" Никифора, архіепископа астраханскаго". и др. Обвиненіе это высказывается преимущественно поповцами, пріемлющими „Окружное посланіе". Оно же высказывается и безпоповцами, когда они не въ силахъ бываютъ указать въ прав. церкви какія-либо ереси или доказать, что въ ней антихристъ царствуетъ.

Въ полемическихъ книгахъ прежняго времени, дѣйствительно, встрѣчаются рѣзкія выраженія, касающіяся преимущественно двуперстнаго сложенія. Но спрашивается: какой имѣютъ они смыслъ и значеніе по отношенію къ вопросу о православіи нашей церкви?

1) Порицанія, хотя бы то и несправедливыя и ошибочныя, *частныхъ писателей* къ вопросу о благочестіи церкви никакого отношенія не имѣютъ, и обвинять за оныя всю церковь несправедливо. Церковь теряетъ благочестіе за введеніе какихъ-либо ересей и за осужденіе или порицаніе православныхъ догматовъ вѣры; двуперстное же сложеніе и всѣ обрядовыя разности не суть догматы. Съ другой стороны, частныя, лица, въ томъ числѣ и учители церкви, безгрѣшностію не обладаютъ и могутъ ошибаться. Но за эти ошибки не только никогда не дѣлали отвѣтственною всю церковь, но не судили строго и самихъ лицъ, хотя ошибочныхъ мнѣній не принимали. Такъ въ древности Діонисій Александрійскій въ борьбѣ съ еретикомъ Савеліемъ, — сливавшимъ Лица Св. Троицы,—увлекшись полемикою, самъ допустилъ ошибочныя выраженія о различіи въ самомъ существѣ между Лицами Св. Троицы. Но за это не только никто не дерзалъ обвинять церковь, но и самого Діонисія

не исключили изъ числа церковныхъ учителей. Св. Василій Великій впослѣдствіи писалъ о Діонисіѣ, что причиною его ошибочныхъ выраженій было не лукавое намѣреніе, а сильное желаніе оспорить Савелія. Св Василій уподоблялъ Діонисія садовнику, который, желая исправить покрившееся дерево, перегибаетъ онос на другую сторону (Посланіе 9-е къ Максиму философу). Подобно Діонисію и блаж. Ѳеодоритъ Киррскій также допускалъ ошибочныя мысли, которыя были осуждены на 5-мъ вселенскомъ соборѣ, самъ же онъ изъ числа церковныхъ учителей исключенъ не былъ. Наконецъ, Амвросій, Августинъ, Іеронимъ высказывали мысли объ исхожденіи Духа Святого и отъ Сына. Но кто можетъ обезчестить ихъ? вопрошаетъ одинъ древній писатель. „Мы учительство ихъ, еже кромѣ Господскаго гласа, не пріемлемъ, самѣхъ же отъ стада отеческаго не отлучаемъ“ (Макарьевская четь-минея, авг. 30-й день).

Несправедливо, значитъ, за рѣзкія ошибочныя выраженія частныхъ писателей обвинять церковь, строго судить ихъ самихъ и навязывать ихъ выраженія другимъ, какъ выраженія учителей. Полемическія книги противъ раскольниковъ церковь никогда не дѣлала обязательными и не считала ихъ книгами церковно-каноническими.

2) Обращаясь къ разсмотрѣнію самыхъ порицаній, нельзя не видѣть, что поводомъ къ онымъ послужило не самое содержаніе обрядовъ, а то, что этимъ обрядамъ придавали раскольники смыслъ догматическій, а потому и порицались собственно не обряды, а то несвойственное обрядамъ значеніе, какое онымъ усвоялось. Эта мысль выражалась самими писателями полемическихъ книгъ. а) Святитель Димитрій Ростовскій, укоряя раскольниковъ за двуперстное сложеніе, укорялъ ихъ за то именно, что двуперстное сложеніе они полагали *за догматъ*, а безъ такового мудрованія двуперстное сложеніе не укорялъ. „Честны суть персты ко изображенію креста, коимъ-либо образомъ слагающіеся, но не суть бози, а понеже не бози, убо не вѣра. А раскольники вѣруютъ въ перстосложеніе по ихъ нраву перстовъ, убо вѣра ихъ не есть правая вѣра, но кривая“ (Розыскъ, ч. 1, гл. 4). Затѣмъ, хотя св. Димитрій и называетъ въ одномъ мѣстѣ своей книги осьмиконечный крестъ крестомъ брынскимъ, т. е. раскольниче-

скимъ (стр. 456, ч. 2, гл. 24), но и сіе онъ говоритъ не въ похуленіе самаго креста, а потому, что раскольники чтутъ только осьмиконечный крестъ, отвергая почитаніе креста четвероконечнаго, и тѣмъ показуютъ, яко чтутъ концы древа, а не распятаго на немъ Христа. Напротивъ, о самомъ осьмиконечномъ крестѣ св. Димитрій въ нѣсколькихъ мѣстахъ говоритъ, что оный „мы почитаемъ", что „крестъ этотъ честенъ" (стр. 429, 431, 442).

б) Сочинитель книги: „Обличеніе неправды раскольническія" также говоритъ, что молящіеся двуперстно укоряются не за двуперстное сложеніе, а потому, что двуперстіе раскольники считаютъ догматомъ вѣры и изъ-за него церковь православную похуляютъ. Это похуленіе, а не двуперстіе,—какъ толкуютъ теперь раскольники,—онъ и называетъ „смертоноснымъ ядомъ", и замѣчаетъ, что если бы они только отъ простоты или невѣжества знаменовались двуперстно, то и имени раскольническаго не были бы достойны (глава 1, разсужденіе 6). Такой взглядъ на порицанія содержимыхъ раскольниками обрядовъ раздѣлялся и Св. Сунодомъ. Въ самомъ началѣ своего учрежденія, въ 1721 году, онъ отправилъ увѣщательные пункты раскольникамъ на имя одного миссіонера, архимандрита Антонія. Въ этихъ увѣщательныхъ пунктахъ высшая церковная власть рекомендуетъ объяснять раскольникамъ, что сложеніе перстовъ она почитаетъ не за догматъ вѣры, а за вещь среднюю (обрядовую), а раскольникамъ противится за то, что двуперстіе ставятъ они за догматъ вѣры, а троеперстіе—за ересь, и этимъ свой обрядъ сдѣлали злымъ, не потому, что онъ золъ самъ по себѣ, а потому, что онъ свидѣтель злой и непокорной ихъ совѣсти [1]).

3) Наконецъ, и то слѣдуетъ принять во вниманіе, что порицанія двуперстнаго сложенія высказывались прав. писателями въ отвѣтъ на поричанія раскольниками троеперстнаго сложенія. Раскольники говорили напримѣръ, что въ троеперстномъ сложеніи на трехъ перстахъ сидитъ *са-та-на*. Св. Димитрій замѣчалъ на это, что приличнѣе сказать: „на ихъ двуперстномъ сидитъ „*де-монъ*". Онъ прямо

[1]) Собр. постановл. по Вѣд. Прав. Испов. т. I. См. и въ Сборн. сочин. арх. Павла, ч. I, стр. 410, гдѣ приводится буквальная выписка.

не говорилъ, что на двуперстномъ сложеніи сидитъ демонъ, а сказалъ, что, если раскольники говорятъ, что на троеперстномъ сложеніи сидитъ сатана, та *приличнѣе* было бы сказать, что на ихъ двуперстномъ сидитъ демонъ. Прямое, невызванное хуленіе шло со стороны раскольниковъ. И дѣйствительно, нѣтъ надобности и доказывать, сколько рѣзкихъ порицаній и похуленій высказано было со стороны вождей раскола. Православные писатели иногда, въ духѣ ревности, подъ вліяніемъ нанесеннаго религіозному чувству оскорбленія, отвѣчали тѣмъ же. Таковъ былъ и духъ времени. Это выразила и высшая церковная власть въ своемъ „Изъясненіи" порицаній... „Не подлежитъ никакому сомнѣнію, говорится тамъ, что встрѣчаемыя въ сочиненіяхъ православныхъ пастырей порицательныя выраженія о именуемыхъ старыхъ обрядахъ были вызваны съ одной стороны именно нестерпимыми хулами на православную церковь и православные обряды отъ проповѣдниковъ раскола, на которыхъ собственно и падаетъ вина въ семъ случаѣ, а съ другой стороны—горячею и достойною уваженія ревностію помянутыхъ пастырей о церкви Божіей, хотя и простертою за предѣлы христіанскаго снисхожденія къ неразумнымъ хульникамъ ея. Православная церковь отличала и отличаетъ именуемые старые обряды, по существу и смыслу ихъ, отъ того, въ какомъ значеніи и въ какихъ отношеніяхъ къ церкви употребляются они.... Строго осуждая такихъ ревнителей мнимо стараго обряда, которые въ его употребленіи являютъ знаменія ереси и раздора, церковь не предаетъ осужденію самые обряды.... И Святѣйшій Сунодъ церкви Россійской даетъ знать всѣмъ, что православная церковь признаетъ содержащіеся въ полемическихъ противъ раскола сочиненіяхъ прежняго времени порицательные отзывы и выраженія объ именуемыхъ старыхъ обрядахъ принадлежащими лично писателямъ сихъ сочиненій..., сама же не раздѣляетъ и не подтверждаетъ сихъ отзывовъ и выраженій".

Подобно сему, за сто почти лѣтъ, въ правилахъ единовѣрія была также выражена общая мысль, дабы „распри, раздоры и хулы ни съ единыя стороны не слышались за содержаніе разныхъ обрядовъ". Это писалось со стороны старообрядцевъ, и церковною властію было признано

требованіемъ благимъ и достойнымъ, „чтобъ оное было отъ всѣхъ сохраняемо въ точности“ (пунктъ 16).

Въ духѣ сихъ опредѣленій современному писателю, истинному миссіонеру церкви слѣдуетъ всемѣрно избѣгать распрей, хуленій, порицаній за содержаніе разныхъ обрядовъ, быть мирнымъ и любвеобильнымъ, помня при этомъ, что порицаніями нельзя ничего доказать или разъяснить, а можно только усилить недовѣріе и раздраженіе.

Новѣйшіе защитники раскола пишущіе въ оправданіе старообрядства или, вѣрнѣе раскола (см. Изслѣдов. къ оправд. старообрядцевъ, изд. за границею, т. 2-й), съ особенною силою указываютъ на то, что писатели прав. церкви приводили иногда документы, оказавшіеся подложными (Соборъ на Мартина еретика), ссылались на факты несуществующіе (доказательство троеперстія отъ руки ап. Андрея), давали объясненія очевидно произвольныя (двѣ начальныя гласныя имени Спасителя означаютъ два естества), допускали натяжки и противорѣчили между собою. Все это, конечно, можно находить у писателей—полемистовъ прежняго времени, можетъ нѣчто встрѣчаться даже и у писателей нашего времени. Но во-1-хъ, всѣ эти обстоятельства могутъ служить лишь простымъ нареканіемъ на тѣхъ или другихъ православныхъ писателей, но никакъ не оправданіемъ не только раскола, но и самаго старообрядства; ибо указаніемъ на недостатки другихъ нельзя ничего доказать или защищать. Во-2-хъ, что особенно важно, такъ это то, что, если порицательныя выраженія на именуемые старые обряды, высказываемые честными писателями, не имѣютъ никакого отношенія къ оправданію раскола и къ признанію *неблагочестія* церкви, то тѣмъ болѣе разнаго рода ошибки этихъ писателей выходятъ далеко за предѣлы этихъ вопросовъ, и указанія на нихъ составляютъ одни *придирки* раскольническихъ писателей, обнаруживаютъ только глухое сознаніе, что они ничего не могутъ сказать въ подтвержденіе мнѣнія о зараженіи церкви ересями,—при чемъ только и возможно было бы *оправданіе раскола съ нею.*

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

О СЕКТАХЪ РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКИХЪ И МИСТИЧЕСКИХЪ

ГЛАВА I.

Секты раціоналистическія.

Къ сектамъ раціоналистическимъ относятся духоборцы и молокане съ ихъ отрослями и новѣйшіе штундисты. Общій характеръ этихъ сектъ составляетъ вольнодумство: они отвергаютъ авторитетъ церкви и признаютъ свободомысліе въ толкованіи священнаго писанія; въ нѣкоторыхъ изъ нихъ весьма замѣтна примѣсь мистическихъ западныхъ идей. Если секты старообрядческія называются расколомъ, то секты раціоналистическія должны быть названы сектами *еретическими* (1-е прав. Василія Вел.).

Происхожденіе раціоналистическихъ сектъ.

Прав. Обозр. 1862 г. кн. 8 и 1863 г. кн 10. Чтен. общ. ист. и древн. 1871 г. кн. 2. Раскольники и острожники, Ливанова, т. 1, ст. VIII и т. 2, ст. II. Труды Кіевск. акад. 1888 г. дек. статья проф. Малышевскаго.

Раціоналистическія идеи, въ противовѣсъ обрядовому направленію, обнаруживались въ Россіи издавна. Въ XV в. онѣ проявились уже въ ереси жидовствующихъ, а въ XVI в. въ ересяхъ Матвѣя Башкина и Ѳеодосія Косого. Эти идеи заносились тогда изъ Литвы, и хотя большого распространенія въ народѣ еще не имѣли, но въ Москвѣ поддерживались лютеранами и другими западными сектан-

тами, являвшимися въ видѣ разныхъ ремесленниковъ, художниковъ, врачей.

Съ воцареніемъ Петра I наступило время весьма благопріятное для протестантской пропаганды. Прибывшіе въ Россію нѣмцы пользовались полною свободою вѣроисповѣданія. Мало того: было приказано перевести на русскій языкъ катихизисы римскій, лютеранскій и кальвинскій. Въ 1713 году началось уже дѣло о московскихъ еретикахъ, во главѣ которыхъ стоялъ лѣкарь Димитрій Тверитиновъ. Познакомившись съ нѣмцами и научившись у нихъ медицинѣ, Тверитиновъ такъ сильно проникся протестантскими вѣрованіями, что бранилъ посты, отвергалъ почитаніе св. мощей и иконъ, отрицалъ церковное преданіе и авторитетъ церкви, говорилъ, „я-де и самъ церковь“. Свои вольнодумныя мысли Тверитиновъ высказывалъ открыто, безъ боязни,—говоря, что теперь вольно всякому, кто какую вѣру изберетъ; при этомъ онъ распространялъ въ народѣ тетрадки, наполненныя означенными мыслями. У себя на квартирѣ онъ не держалъ иконы, а вмѣсто иконы повѣсилъ въ переднемъ углу листъ съ начертаніемъ двухъ первыхъ заповѣдей; по стѣнамъ также развѣшивалъ листы съ текстами, приводимыми въ защиту протестантскаго ученія.

Дѣло о еретикахъ окончилось въ 1714 г. преданіемъ ихъ церковной анаѳемѣ и разсылкою по монастырямъ; одинъ изъ послѣдователей Тверитинова былъ даже сожженъ на кострѣ. Но мысли еретическія отъ этого не уничтожились. Мѣстоблюститель патріаршаго престола, митрополитъ Стефанъ Яворскій написалъ противъ ученія еретиковъ сочиненіе „Камень вѣры“; но это сочиненіе при Петрѣ I не было напечатано, какъ оскорбительное будто бы для иностранцевъ. По напечатаніи его въ 1728 году, „Камень вѣры“ породилъ жаркую полемику, въ которой будто бы принималъ участіе, хотя и не гласно, Ѳеофанъ Прокоповичъ. Яворскаго обвиняли въ католицизмѣ. При императрицѣ Аннѣ Ивановнѣ „Камень вѣры“ былъ запрещенъ; тогда же явился „Молотокъ на Камень вѣры“. Въ первой половинѣ 18-го столѣтія вліяніе протестантскихъ идей было очень сильно въ обѣихъ столицахъ, откуда распространялось и по другимъ мѣстамъ Россіи. Св. Димитрій ростов-

скій въ самомъ началѣ 18-го стол. встрѣтилъ въ Ростовѣ проповѣдника подобнаго ученія.

На ряду съ идеями чисто раціоналистическими распространялись и западныя идеи мистическаго и соціальнаго характера. Къ началу 18-го столѣтія протестантство раздробилось уже на многія частныя секты. далеко отстоящія не только отъ строгаго лютеранства, но и кальвинизма. Въ это время существовало уже мистическое общество квакеровъ съ ученіемъ о духовномъ просвѣщеніи. Кромѣ того, одновременно съ появленіемъ лютеранства, въ Германіи образовалось общество анабаптистовъ (перекрещенцевъ) и меннонитовъ (по имени Менно Симона, XVI в.), которые хотѣли не только преобразовать церковь, но и государство, основываясь при этомъ исключительно на текстахъ священнаго писанія. Власть гражданская, по ихъ мнѣнію, должна вполнѣ подчиняться власти духовной. Двое изъ подобныхъ проповѣдниковъ мистицизма,—явившійся въ Москву фанатикъ Кульманъ, родомъ изъ Силезіи, и проживавшій до него въ Москвѣ нѣмецкій купецъ Нордерманъ,—распростаняли свое ученіе въ Москвѣ, за что и были сожжены въ 1687 году. Наконецъ, въ началѣ 18 стол. несомнѣнно уже существовала у насъ секта хлыстовъ, исключительно мистическаго характера. Такимъ образомъ, идеи лютеранскія, кальвинскія, меннонитскія, квакерскія и, наконецъ, хлыстовскія, распространяясь въ столицахъ и по всей Россіи, подготовляли образованіе сектъ раціоналистическихъ съ большею или меньшею примѣсью мистицизма.

Наиболѣе удобнымъ мѣстомъ для распространенія и утвержденія вольнодумныхъ понятій была Украйна съ крѣпостью Азовомъ, а со второй половины 18-го стол. и Новороссія. Въ 1701 г. указомъ государя повелѣвалось малороссійскихъ городовъ жителей пропускать въ Москву съ товарами, а въ Азовѣ устроить ярмарку на Петровъ день [1]). Вслѣдствіе этого между украинцами и москвичами завязывались не только торговыя сношенія, но происходилъ и обмѣнъ мыслей; такимъ образомъ и вольнодумныя мысли изъ Москвы переносились въ Украйну. Въ самой Украйнѣ

[1]) Полн. собр. зак. т. № 1822.

въ это время происходили такія явленія, которыя могли не поддерживать, а разрушать церковную религіозность. Въ церковномъ богослуженіи замѣчался прежній безпорядокъ; пѣли и читали еще въ нѣсколько голосовъ вдругъ; въ алтари входили женщины для мытья половъ и вели себя не съ подобающимъ святости мѣста благоговѣніемъ и приличіемъ; неприличнаго письма иконы стояли предъ глазами малоросса. Всякій церковный непорядокъ составляетъ удобную почву для сектантства. Затѣмъ, въ азовскую крѣпость ссылались разнаго рода преступники [1]), а въ Украйнѣ являлось вообще много недовольныхъ людей. Туда бѣжали дворяне, покидавшіе царскую службу, священники и монахи, недовольные почему-либо церковною властью, крестьяне, не хотѣвшіе служить помѣщикамъ. Сосланные и разнаго рода пришлые недовольные люди естественно могли служить поддержкою всякаго рода вольномыслію.

Около половины 18-го стол. (1740—1750 г.) въ харьковской губерніи, въ селѣ Охочемъ появился неизвѣстный по имени проповѣдникъ, именовавшій себя прусскимъ унтеръ-офицеромъ) онъ велъ бродячую жизнь и, переходя съ одного мѣста на другое, по вечерамъ училъ народъ вѣрѣ. Онъ училъ, что всѣ люди равны, власти не нужны, іерархія—выдумка, рабство помѣщикамъ—позоръ для людей.

Такимъ образомъ, ученіе означеннаго проповѣдника имѣло характеръ отрицательный какъ въ церковномъ, такъ и въ соціальномъ отношеніи. Насколько прививалось его ученіе къ народу, осталось неизвѣстнымъ. Въ 50-хъ годахъ 18-го стол. въ тамбовской губерніи обнаружились какіе-то вольнодумцы, дозволявшіе ѣсть въ посты молоко и въ другихъ отношеніяхъ содержавшіе раціоналистическое ученіе. Тамбовская консисторія назвала ученіе этихъ вольнодумцевъ *молоканіею*. Но это не была еще организованная секта съ опредѣленнымъ ученіемъ. Въ это же время въ екатеринославской губерніи, въ селѣ Никольскомъ обнаружился замѣчательный пропагандистъ вольнодумства, начитанный казакъ *Сидуянъ Колесниковъ*, онъ положилъ начало

[1]) Полн собр зак. т 3, № 1690.

образованію новой секты. Ученіе Колесникова екатеринославскій епископъ Амвросій назвалъ *духоборчествомъ*, выражая въ этомъ названіи ту мысль, что ученіе Колесникова есть противленіе Святому Духу; народъ называлъ сектантовъ иконоборцами, такъ какъ они отвергали почитаніе иконъ. Такимъ образомъ въ екатеринославской губерніи получила начало секта, извѣстная подъ именемъ *духоборческой*, и съ этого времени начинается исторія духоборчества, какъ *секты*.

Секта духоборцевъ.

Духоборцы, ихъ исторія и вѣроученіе О Новицкаго. 1882 г. Кіевъ. Чтен. въ общ ист. и др. 1864 г. кн. 2 и 4. Прав. Собес. 1858 г. т, III и 1859 г. т I. Истор. М. Вн. Д. Варадинова: прибавл. кн. VIII, стр. 64, 66, 299 и 443.

Основатель секты духоборцевъ Силуянъ Колесниковъ жилъ до глубокой старости и учредилъ нѣчто вродѣ преемства учителей. Послѣ его смерти власть учительства перешла къ двумъ его сыновьямъ. Изъ губерніи екатеринославской духоборчество было занесено въ губернію тамбовскую. Въ послѣдней четверти 18 стол. въ селѣ Горѣломъ тамбовской губерніи тамбовскаго же уѣзда явился проповѣдникомъ и распространителемъ духоборчества богатый торговецъ шерстью *Иларіонъ Побирохинъ*. Среди народа онъ былъ извѣстенъ какъ большой начетчикъ, любившій разсуждать о предметахъ вѣры. Въ своей религіозной самомнительности онъ довелъ мистическія бредни до такой степени, что называлъ себя сыномъ Божіимъ, имѣющимъ впослѣдствіи судить вселенную, и для большей наглядности своего значенія избралъ изъ своихъ послѣдователей 12 апостоловъ, которыхъ назвалъ „архангелами“, а затѣмъ еще 12 такъ называемыхъ „смертоносныхъ ангеловъ“. Ученые изслѣдователи думаютъ, что въ этомъ отразились идеи хлыстовства; но и въ послѣдующее время обнаруживалась въ духоборческо-молоканскихъ сектахъ подобная же мистическая самомнительность независимо отъ вліянія хлыстовства. Смѣлая пропаганда и крайнія выходки Побирохина обратили на него вниманіе мѣстнаго начальства; онъ былъ преданъ суду и вмѣстѣ съ дѣтьми сосланъ въ Сибирь на поселеніе.

Послѣ Побирохина въ тамбовской губерніи въ самомъ концѣ 18 стол. явился новый проповѣдникъ духоборчества, *Савелій Капустинъ*, отставной капралъ гвардіи. Нѣкоторые думаютъ, что подъ этимъ именемъ скрывался сынъ Побирохина, отданный въ Сибири въ солдаты, записанный въ гвардію и бѣжавшій изъ службы. Кто бы онъ ни былъ, но важно то, что въ духоборчествѣ Капустинъ занималъ столь высокое положеніе, какого не достигалъ никто изъ духоборческихъ учителей. Отличаясь высокимъ ростомъ, красивою наружностію и величественною походкою, онъ умѣлъ и говорить краснорѣчиво и увлекательно. Между духоборцами сохранилось преданіе, что онъ наизусть зналъ Библію и помнилъ все, что когда-либо читалъ. Поэтому и вліяніе его было необыкновенное; при выходѣ его падали на колѣни, кланялись и принимали его благословеніе. Послѣ Капустина управленіе утвердилось въ родѣ Калмыковыхъ, который пресѣкся нѣсколько лѣтъ назадъ.

Такимъ образомъ, въ исходѣ 18-го стол. духоборчество утвердилось въ губерніяхъ екатеринославской и тамбовской, откуда оно распространилось въ землѣ донскихъ казаковъ, въ губерніяхъ харьковской, саратовской, астраханской, пензенской, воронежской и другихъ, стало проникать далеко на сѣверо-западъ и сѣверо-востокъ, въ губерніи рижскую, пермскую и въ Сибирь.

Отношенія правительства къ духоборцамъ въ 18 столѣтіи были очень строгія; ихъ отдавали въ рекруты безъ очереди, обременяли поборами; распространителей духоборческаго ученія ссылали въ Сибирь, иногда послѣ тѣлеснаго наказанія. Перемѣна въ отношеніяхъ къ нимъ правительства послѣдовала при императорѣ Александрѣ I. Въ 1803 г. государь издалъ указъ, которымъ предписывалось: „пока духоборцы не обнаружатъ явнаго неповиновенія установленнымъ властямъ, до тѣхъ поръ по единому смыслу ихъ ереси не судить и не обвинять; воспрещать только явные соблазны и совращенія“. Затѣмъ, въ 1804 году, въ видахъ разобщенія съ православными, духоборцамъ отведены были для поселенія степныя мѣста мелитопольскаго уѣзда таврической губерніи, именуемыя „Молочныя воды“, куда и переселились духоборцы губерній екатеринославской и тамбовской, а затѣмъ сосланные въ Сибирь. Здѣсь

отведено было по 15 десятинъ земли на каждую душу, съ освобожденіемъ отъ податей на 5 лѣтъ. Такимъ образомъ, „Молочныя воды“ сдѣлались главнымъ центромъ духоборчества.

Дальнѣйшія отношенія правительства къ духоборцамъ видоизмѣнялись примѣнительно къ положенію всѣхъ секгантовъ. При императорѣ Николаѣ I переселенія на „Молочные воды“ были прекращены; духоборцевъ стали выселять за Кавказъ, на пограничную линію, а затѣмъ было предписано выселяться на Кавказъ и тѣмъ духоборцамъ, которые жили на „Молочныхъ водахъ“. По существующимъ законамъ секта духоборческая относится къ числу сектъ „*болѣе вредныхъ*“.

Ученіе духоборцевъ.

Прав. Собес. 1859 г. т. I. Тр. Кіев. акад. 1875 г. ч 1. Чтен. общ. ист. и др. 1871 г II. кн. Ливанова г 2-й, ст. II и XXII. Отеч. зап. 1823 г. № 93.

Источники вѣроученія. Въ ученіи духоборцевъ весьма ощутительно проявляется мистическое начало. Это сказывается особенно замѣтнымъ образомъ въ опредѣленіи источниковъ вѣроученія. Такимъ источникомъ служитъ, по ученію духоборцевъ, внутреннее откровеніе или просвѣщеніе Бога—Слова, обитающаго въ душѣ человѣка. Плодомъ этого внутренняго откровенія является *преданіе,* которое хранится въ цѣлости въ памяти и сердцахъ. Преданіе именуется иначе „*Животною книгою*“. Животная книга, хранящаяся въ сердцахъ, имѣетъ въ тоже время и внѣшній видъ, она состоитъ изъ псалмовъ, составленныхъ духоборцами по подобію псалмовъ Давида, съ немалыми заимствованіями изъ послѣднихъ. Псалмовъ этихъ, по мнѣнію духоборцевъ, безчисленное множество. Знать всѣ псалмы или, что тоже, всю „Животную книгу“, одному какому-либо человѣку невозможно; въ полнотѣ своей она содержится только въ цѣломъ родѣ духоборцевъ. Между частными людьми—духоборцами она разобрана по частямъ, такъ что, если сложить заключенныя въ каждомъ частицы „преданія“, то и будетъ полная „Животная книга“. Неповрежденность обитающаго въ памяти и сердцахъ „преданія“ или „Книги животной“, основывается на томъ, что

Богъ—Слово обитаетъ въ родѣ духоборцевъ и не даетъ погрѣшить. Просвѣщеніе Богомъ—Словомъ каждаго человѣка, содержаніе въ его сердцѣ части „Животной книги“ не одинаково; одинъ можетъ быть болѣе просвѣщеннымъ, другой менѣе. Отсюда у духоборцевъ на первомъ мѣстѣ авторитетъ учителя, который, какъ наиболѣе просвѣщенный, „вѣщаетъ глаголы жизни“.

Что касается внѣшняго христіанскаго откровенія, заключеннаго въ книгахъ Священнаго Писанія, то духоборцы, хотя прямо онаго и не отвергаютъ, но придаютъ ему значеніе второстепенное, не усвояютъ ему непогрѣшимости. Это внѣшнее откровеніе, по ихъ мнѣнію, легко могло затериваться, портиться отъ неправильныхъ переводовъ и другихъ причинъ; да и въ первоначальномъ своемъ видѣ, какъ оно вышло изъ рукъ писателей, оно также не чуждо погрѣшностей. Во время земной жизни І. Христа ученики Его, слушая Его ученіе, не записывали тогда же, а стали записывать въ послѣдствіи времени, многое забыли, записали неполно и неточно. Поэтому во внѣшнемъ откровеніи, въ священныхъ книгахъ зерно смѣшано съ мякиною, и необходимо выбирать изъ Евангелія то, что вѣрно. Отъ этого-то Побирохинъ называлъ Библію „хлопотницею“. Для узнанія же, что въ ней вѣрно, и служитъ опять тоже внутреннее откровеніе или просвѣщеніе Бога—Слова.

Такое ученіе объ источникахъ истины ведетъ къ полнѣйшему произволу. Всякій можетъ считать въ Библіи вѣрнымъ то, что ему такимъ кажется, безъ всякаго объективнаго основанія. Всякій можетъ проповѣдывать, что хочетъ, во имя внутренняго просвѣщенія. Такимъ образомъ, при оцѣнкѣ ученія духоборцевъ уничтожается всякій критерій. Но если за источникъ истины считать переходящее изъ рода въ родъ преданіе, при внутреннемъ откровеніи Бога—Слова, то почему же нельзя признать то преданіе за истинное, которое содержится въ церкви православной? Почему нельзя думать, что такъ называемая „Животная книга“, заключающая глаголы живота вѣчнаго, блюдется въ сознаніи Вселенской Церкви?... Въ православной церкви за источникъ истины также признается и преданіе; и при этомъ, это преданіе идетъ издревле, отъ самихъ апостоловъ, по слову ап. Павла (2 Солун. 2, 15),

и чуждо всякихъ человѣческихъ вымысловъ. Неповрежденность преданія, говорятъ духоборцы, основывается на внутреннемъ просвѣщеніи Бога—Слова. Мысль о невидимомъ присутствіи Христа и о просвѣщеніи Св. Духа также раздѣляется прав церковію Почему же нельзя признать, что Христосъ, выну обитающій въ Церкви, не даетъ *ей* погрѣшить, хранитъ неприкосновеннымъ преданіе *Церкви*? Почему нельзя думать, что именно великіе учители православной церкви были просвѣщаемы Св. Духомъ, когда утверждали догматы вѣры на вселенскихъ соборахъ и толковали священное писаніе?... Здѣсь, во всемъ этомъ духоборецъ совсѣмъ слабъ.

Такимъ образомъ, на основаніи принятыхъ источниковъ духоборецъ не въ состояніи ничѣмъ доказывать, что его преданіе истинно, а не преданіе Церкви, что его просвѣщеніе дѣйствительно, а не просвѣщеніе богомудрыхъ отцовъ церковныхъ Его утвержденіе совершенно произвольно, тогда какъ увѣренность послѣдователей православной церкви имѣетъ дѣйствительныя основанія. Преданіе, церковію содержимое, не исключаетъ и священнаго Писанія, составленнаго самовидцами Бога—Слова, а стоитъ рядомъ съ нимъ,—поясняя и подтверждая оное Это писаніе или „внѣшнее откровеніе“ составлено ближайшими учениками Христовыми, которымъ Онъ обѣщалъ послать Утѣшителя, имѣющаго наставить ихъ на всяку истину и воспомянуть все, что Онъ говорилъ имъ (Іоан. 14, 26). Утѣшитель Духъ Святый, дѣйствительно, и сошелъ въ 50-й день по воскресеніи въ видѣ огненныхъ языкъ (Дѣян. гл. 2). Стало быть, о забывчивости или невѣрности передачи Христова ученія не можетъ быть и рѣчи. Такимъ образомъ ученіе духоборцевъ объ источникахъ истины, сравнительно съ ученіемъ о томъ же предметѣ православной церкви, и бѣднѣе по своему содержанію, и ведетъ къ полному произволу. Этотъ произволъ и обнаруживается со всею ясностію въ самой системѣ вѣроученія духоборцевъ.

Вѣроученіе духоборцевъ. Духоборцы не любятъ письменнаго изложенія вѣры; оно собственно, по ихъ мнѣнію. и не нужно, какъ выраженіе ученія обязательнаго или общепринятаго. Но тѣмъ не менѣе совершенно обойтись безъ этого было нельзя, отчасти по внѣшнимъ побужде-

ніямъ,—чтобы объяснить правительству свои вѣрованія,—отчасти же и по неизбѣжной внутренней потребности выразить въ письмени „преданіе“, въ наученіе современниковъ и потомства. Поэтому и у духоборцевъ есть письменные источники, на основаніи которыхъ можно представить существенныя черты ихъ ученія.

Наиболѣе извѣстныя сочиненія, въ коихъ излагается ученіе духоборцевъ, суть слѣдующія·

1) *Исповѣданіе ученія духоборцевъ екатеринославскихъ.* Это исповѣданіе составлено въ 1791 году для подачи екатеринославскому губернатору Каховскому, съ цѣлію оправдать духоборческое ученіе въ глазахъ правительства, которое въ то время преслѣдовало духоборцевъ. Понятно, что въ этомъ „Исповѣданіи“ излагаются наиболѣе тѣ стороны ученія, которыя могли показаться правительству благопріятными, напр. значеніе внутреннихъ христіанскихъ добродѣтелей, безполезность внѣшней стороны христіанства, ничтожество міра съ его страстями, строгость нравственныхъ требованій и т. п.

2) *Духоборческій котихизисъ,* составленный также въ концѣ XVIII стол. Этотъ Катихизисъ отличается полнѣйшимъ аллегоризмомъ. Съ особенною подробностію изображается въ немъ тотъ внутренній храмъ, которымъ духоборцы замѣнили всю внѣшнюю сторону христіанской религіи.

3) Есть сообщенія постороннихъ писателей объ ученіи духоборцевъ. Эти сообщенія имѣютъ цѣну по той причинѣ, что составлены или по личному знакомству съ духоборцами или на основаніи ихъ псалмовъ. Въ нихъ раскрывается положительная догматическая сторона ихъ ученія. Таковы двѣ статьи: одна—помѣщенная въ „Отеч. запискахъ“ за 1828 г. (№ 93), другая—въ „Прав. Собесѣдникѣ“ за 1859 г. (ч. 1-я).

Положительное догматическое ученіе раскрыто у духоборцевъ очень мало. Они не любятъ этимъ заниматься и не придаютъ ему важности. На вопросъ· „какою плотію Христосъ воскресъ“ духоборцы отвѣчали. „Мы того не знаемъ, да и знать не нужно. Намъ должно знать, какъ душу спасти“. Но тѣмъ не менѣе въ разныхъ сочиненіяхъ можно находить указанія на то, какія понятія имѣютъ

духоборцы о Богѣ, о человѣкѣ, о лицѣ І. Христа, о воскресеніи и о будущей жизни.

Ученіе о Богѣ. „Есть Богъ единъ, говорятъ духоборцы, всемогущій, создатель міра, искупитель человѣковъ, каратель грѣшныхъ и наградитель праведныхъ. По Своему существу Онъ—духъ: духъ силы, духъ премудрости, духъ воли". На вопросъ о Троицѣ духоборцы отвѣчали, что она непостижима; но при этомъ они поясняли Троицу въ смыслѣ различныхъ дѣйствій и проявленій. Такъ въ мірѣ Отецъ есть свѣтъ, Сынъ—животъ, и Духъ Святый—покой; въ человѣкѣ Отецъ—память, Сынъ—разумъ, Духъ Св.—воля. Изъ этого поясненія видно, что троичность божественныхъ Лицъ духоборцы не признаютъ. Отсюда же можно видѣть и то, что у нихъ нѣтъ даже представленія о личномъ, внѣмірномъ Богѣ. Богъ является силами въ мірѣ, способностями въ человѣкѣ. Отрицаніе личнаго Бога сказывается и изъ разсужденія духоборцевъ о Сынѣ Божіемъ. Подъ именемъ Сына Божія, говорятъ они, надобно понимать въ ветхомъ завѣтѣ премудрость Бога Вседержителя, которая облеклась въ натуру міра и въ буквы откровеннаго слова и проявилась въ лицѣ праведниковъ: Авраама и другихъ. Въ новомъ завѣтѣ это—духъ воплотившейся премудрости и любви, несказанной радости и утѣшенія. Этотъ духъ внутренно рождается въ каждомъ чрезъ живое внутреннее слово, которое и служитъ орудіемъ просвѣщенія. Такимъ образомъ, мистицизмъ духоборцевъ сводится къ грубому пантеизму, хотя ученіе это ясно и не выражается.

Ученіе о душѣ человѣка, о паденіи и искупленіи, о воскресеніи и будущей жизни. „Душа человѣческая есть образъ Божій, ликъ небесный". Образъ Божій заключается въ памяти, разумѣ и волѣ, т. е. въ томъ же, въ чемъ заключается и Троица. Душа существовала еще прежде сотворенія міра видимаго; тогда она и пала. Душа пала духовно; за свое паденіе она была изгнана въ видимый міръ, какъ въ темницу, въ наказаніе. Въ Адамѣ паденіе только выразилось образно. Паденіе происходитъ и нынѣ, когда человѣкъ ищетъ не славы Божіей, а своей собственной. Адамовъ же грѣхъ, какъ только проявленіе бывшаго паденія души, на потомство не переходитъ; всякій грѣшитъ или

спасается самъ собою. Въ этомъ ученіи сказалось, быть можетъ, въ нѣкоторой степени вліяніе хлыстовскаго дуализма, хотя этотъ дуализмъ въ духоборческомъ ученіи развитія не имѣетъ, и высказывается довольно нерѣшительно.

Изъ ученія о паденіи вытекаетъ уже и своеобразное ученіе объ искупленіи. Если грѣхъ Адамовъ не переходитъ на потомство, то и заслуги Искупителя не могутъ оправдывать другихъ; искупленіе есть не болѣе, какъ духовное просвѣщеніе. Посему, хотя духоборцы и говорятъ, что І. Христосъ былъ Богъ и человѣкъ, но затѣмъ поясняютъ, что это—духъ воплотившейся премудрости и любви, который рождается въ душѣ человѣка; это есть вѣчное живое евангеліе, внутреннее слово. Историческій Христосъ —лучшій изъ праведныхъ людей, которому, впрочемъ, и иные равняться могутъ, это—такой же человѣкъ, но наиболѣе просвѣщенный внутреннимъ словомъ. І. Христосъ пострадалъ на крестѣ отъ жидовъ, дабы подать примѣръ страданія за истину. По страданіи и смерти Онъ воскресъ, но какою плотію, неизвѣстно. Воскресшій Христосъ пребываетъ въ родѣ избранныхъ невидимо Но это уже не историческій Христосъ, это, иначе, Богъ—Слово. Въ этомъ ученіи заключается отверженіе Бого-человѣческой личности Искупителя и дѣйствительности Его воскресенія изъ мертвыхъ.

Будущая жизнь, по ученію духоборцевъ, будетъ заключаться не въ воскресеніи бренныхъ тѣлъ, а въ воскресеніи падшаго духа. Міръ не окончится, а останется вѣчно; при кончинѣ вѣка грѣшники потребятся съ лица земли.

Изъ изложенія положительнаго ученія духоборцевъ видно, какъ далеко оно ушло отъ православнаго ученія, заключеннаго въ Христовомъ евангеліи. И причиною этого служитъ своевольная и гордая мысль о какомъ-то внутреннемъ просвѣщеніи духоборческихъ учителей, при чемъ низвергнутъ не только всякій авторитетъ церковнаго ученія и учителей, но умалено Лице Христа Спасителя и по своему перетолковано Его евангеліе.

Съ большею обстоятельностію раскрывается духоборцами ученіе *отрицательное* по отношенію къ православной церкви. Таково ученіе о церкви, какъ родѣ избранныхъ,

объ іерархіи, о церковныхъ обрядахъ и таинствахъ. Отличительнымъ свойствомъ этого ученія служитъ отрицаніе авторитета православной церкви и православной іерархіи. Это отрицаніе и вытекаетъ изъ самаго опредѣленія духоборцами церкви. Церковь есть собраніе тѣхъ, которыхъ самъ Богъ выдѣляетъ изъ среды людей мірскихъ. Сіи избранные не отличены никакимъ особеннымъ символомъ, не соединены въ одно отдѣльное общество, съ опредѣленнымъ ученіемъ и богослуженіемъ. Они разсѣяны по всему міру и принадлежатъ къ разнымъ исповѣданіямъ, не только къ христіанскимъ, но и къ іудейскому, послѣдователи котораго не признаютъ Христа. Такимъ образомъ, по смыслу этого опредѣленія проповѣдуется полный вѣроисповѣдной индифферентизмъ. При такомъ индифферентизмѣ трудно предположить и самое существованіе религіозной секты. Поэтому, допуская въ обширномъ смыслѣ въ число членовъ невидимой, повсюду разсѣянной, церкви людей избранныхъ всякихъ вѣръ, духоборцы въ болѣе тѣсномъ смыслѣ подъ церковію разумѣютъ именно самихъ себя. „*Мы* — живые храмы Божіи, престолы, сѣдалища Бога. Церковь это—мое личное я“. Въ духоборцѣ воплощается св. Троица; онъ есть и священникъ и жертвенникъ и жертва. Сердце есть алтарь, воля—жертва, священникъ—душа. Изъ такого опредѣленія само собою слѣдуетъ, что въ церкви не можетъ быть лицъ іерархическихъ, особо на служеніе церкви поставленныхъ. Единъ есть архіерей и священникъ—Христосъ, а наслѣдникъ его въ священствѣ только тотъ, кто внутри себя самого ощущаетъ дѣйствіе Слова; сіе дѣйствіе святитъ его и даетъ ему умъ преестественный. Должность истиннаго священнослужителя состоитъ въ томъ, чтобы проповѣдывать другимъ слово. Священники церкви внѣшней, рукотворенной, поставляемые обрядно, совершаютъ и наружные обряды; и такъ какъ вниманіе ихъ останавливается на однихъ обрядахъ, да еще на чтеніи различныхъ проповѣдей, чуждыхъ внутренняго свѣта и просвѣщенія Слова, то они и не могутъ вести ко спасенію.

Такое ученіе о церкви и іерархіи, вытекающее изъ основной мистической мысли о духовномъ просвѣщеніи, ведетъ къ совершенному произволу въ самомъ ученіи и

отнимаетъ всякую возможность отличить истиннаго учителя отъ ложнаго. Правда, духоборцы признаками истиннаго священнослужителя и учителя поставляютъ нравственныя добродѣтели,—чистоту, смиреніе, кротость, добрыя дѣла; но быть судьею этихъ добродѣтелей, отличать дѣйствительныя добродѣтели отъ лицемѣрія человѣку не дано. И здѣсь, опять, остается также одинъ произволъ.

Отвергнувъ авторитетъ видимой церкви и особо поставляемыхъ видимыхъ священныхъ лицъ, духоборцы, желая быть строго духовными христіанами, отвергли всю церковную внѣшность, въ томъ числѣ и церковныя таинства, а также почитаніе св. креста, иконъ, мощей и призываніе святыхъ. „Богослужебные обряды всѣхъ наружныхъ церквей въ мірѣ, говорятъ они, различныя учрежденія, одежды и дѣйствія вымышлены послѣ апостоловъ; сами въ себѣ они—мертвые знаки, дѣйствія безразличныя, и чадамъ Божіимъ не нужны. Кланяться иконамъ запретилъ самъ Богъ во 2-й заповѣди; святыхъ не должно призывать въ молитвахъ, а должно только уважать ихъ. Крестное знаменіе полагать не слѣдуетъ; молиться должно не чрезъ руку, а мыслію, духомъ и словомъ. Крещеніе водою безполезно; оно должно состоять въ просвѣщеніи духомъ; также и мѵропомазаніе. Исповѣдь есть сокрушеніе сердца предъ Богомъ, разрѣшеніе же грѣховъ можетъ быть только отъ Бога, а не отъ людей. Причащеніе есть внутреннее оправданіе вѣрою и любовію. Бракосочетаніе никакого обряда не требуетъ, а требуетъ взаимной любви сочетающихся. Постъ есть воздержаніе. Стараясь строго проводить мысль о духовности, духоборцы и въ историческихъ событіяхъ, именахъ и дѣйствіяхъ, въ свящ. Писаніи употребляемыхъ, а равно и церковію употребляемыхъ, даже въ дняхъ недѣльныхъ, стремятся отыскать иной, духовный, нравственный смыслъ.

Отвергнувъ всю внѣшность, духоборцы забыли, что человѣкъ не есть существо только духовное, а и тѣлесное, и потому и религіозное свое почитаніе не можетъ не проявлять и вовнѣ, въ обрядѣ, который становится *необходимымъ* выраженіемъ душевнаго состоянія.

Такимъ образомъ вся религія духоборцевъ низведена въ область нравственныхъ наставленій. Требованія нрав-

ственныя у духоборцевъ, дѣйствительно, очень строгія; и это обстоятельство представляло заманчивую сторону духоборчества. Но дѣйствительность и здѣсь далеко не всегда соотвѣтствовала требованіямъ. Жившіе на Молочныхъ водахъ духоборцы не отличались строгостію нравовъ. Между ними обнаруживались факты разврата, разрывъ супружескихъ связей, ненависть и взаимныя ссоры. Судебное слѣдствіе, производившееся съ 1835 по 1839 г., обнаружило 21 убійство. Нашлись люди погребенные заживо, трупы отравленные и изуродованные. Главный духоборческій пророкъ, преемникъ Капустина, Василій Калмыковъ предавался пьянству и разврату, а также и сынъ его Иларіонъ Калмыковъ.

Секта молоканская.

Ист. М. Вн. Д., приб. къ т. VIII, стр. 232 и дал. Ливанова т. 1-й, ст. XII; т. 2-й, ст. VII и XIV. Отеч. Зап. 1867 г. мартъ и 1870 г. іюнь. Прав. Собес. 1858 г.

Образованіе молоканской секты.

Мистическій произволъ, положенный въ основу духоборческаго ученія, неуважительное отношеніе къ откровенному Писанію и необыкновенный и невозможный авторитетъ, какой усвоялъ себѣ Побирохинъ, стали наводить на раздумье нѣкоторыхъ послѣдователей духоборческаго ученія, людей близкихъ къ самымъ ересіархамъ. У Побирохина былъ зять Семенъ Уклеинъ, крестьянинъ тамбовской губ. борисоглѣбскаго уѣзда. Уклеинъ занимался шитьемъ одежды и для этого постоянно ходилъ по разнымъ селамъ тамбовской и воронежской губерній. По своимъ религіознымъ убѣжденіямъ Уклеинъ былъ православнымъ и достаточно начитаннымъ въ священномъ Писаніи. Переходя съ мѣста на мѣсто, онъ попалъ и въ семейство Побирохина; здѣсь ему понравилась его дочь. Съ цѣлію жениться на ней Уклеинъ оставилъ православіе, перешелъ въ духоборчество и, хотя былъ женатъ, женился снова по духоборческому обряду. Съ своей стороны Побирохинъ рѣшился отдать за него дочь потому, что надѣялся имѣть хорошаго помощника въ лицѣ будущаго

зятя. Но согласіе между ними продолжалось только 5 лѣтъ. Уклеину, какъ человѣку начитанному въ священномъ Писаніи, очень не нравилось отношеніе къ оному Побирохина; онъ никакъ не могъ отрѣшиться отъ мысли, что первѣйшій источникъ религіозной истины составляетъ Библія, а не какое-то внутреннее просвѣщеніе. Затѣмъ, когда Побирохинъ сталъ говорить, что онъ будетъ судить вселенную, то Уклеинъ въ сильныхъ выраженіяхъ предъ собраніемъ осудилъ его сумасбродство. Побирохинъ пытался послѣ этого убить своего зятя, но попытка не удалась.

Въ то время, когда произошелъ раздоръ между Уклеинымъ и Побирохинымъ, въ предѣлахъ тамбовской губерніи было немало людей зараженныхъ раціоналистическими мыслями Тверитинова. Люди эти были извѣстны и церковнымъ властямъ, но какой-либо организованной секты еще не составляли; они принадлежали частію къ духоборческой сектѣ, частію же считались православными. Уклеинъ явился распространителемъ этихъ мыслей и организаторомъ особой секты. Но и самъ сейчасъ же увлекся примѣромъ Побирохина въ стремленіи къ власти и авторитету, хотя и въ болѣе скромномъ видѣ. Онъ избралъ, по примѣру Побирохина, 70 учениковъ или ближайшихъ помощниковъ, которыхъ назвалъ апостолами, и, окруженный ими, торжественно, съ пѣніемъ псалмовъ, вошелъ въ городъ Тамбовъ для проповѣдыванія новаго ученія. Но здѣсь мѣстная полиція схватила его и вмѣстѣ съ учениками заключила въ тюрьму. Императрица Екатерина II повелѣла отдать его на увѣщаніе духовенству и, если не обратится къ православію,—предать суду. Уклеинъ притворно обратился въ православіе и получилъ свободу. Послѣ этого онъ сталъ распространять свое ученіе въ губерніяхъ тамбовской, воронежской и въ предѣлахъ нынѣшней саратовской. Въ этихъ губерніяхъ насчитывалось еще при жизни Уклеина до 5000 его послѣдователей. Сѣмена ученія Уклеина стали заноситься въ губерніи екатеринославскую, астраханскую и на Кавказъ. Тамбовская духовная консисторія еще въ 1765 г. въ донесеніи Св. Синоду назвала раціоналистическое ученіе молоканствомъ, потому что послѣдователи онаго въ постъ ѣли молоко. Теперь это названіе утвердилось за сектантами. Сами они объясняютъ это названіе

тѣмъ, что по простотѣ содержимаго ими ученія они вкушаютъ „словесное млеко“; обыкновенно же они называютъ себя „духовными христіанами“.

Ученіе молоканъ.

Ученіе молоканъ имѣетъ много сходнаго съ ученіемъ духоборцевъ; это секты однородныя. И у молоканъ то же отрицаніе авторитета церкви, то же отверженіе церковной обрядности и таинствъ, почитанія святыхъ, мощей и иконъ. Но при этомъ есть между ними и различіе. Различіе это касается ученія объ источникахъ, нѣкоторыхъ пунктовъ догматическаго ученія и, наконецъ, способа доказательствъ при отрицаніи таинствъ и обрядовъ.

Ученіе объ источникахъ. Въ противоположность ученію духоборцевъ о духовномъ просвѣщеніи, какъ источникѣ истины, молокане признаютъ такимъ источникомъ единственно Библію, т. е. священное Писаніе Ветхаго и Новаго Завѣта. Ветхій Завѣтъ, по ихъ мнѣнію, былъ дѣтоводителемъ ко Христу, Новый Завѣтъ составляетъ краеугольный камень истины. „Вѣрую, говорилъ одинъ молоканскій учитель, что за предѣлами священнаго Писанія нѣтъ никакого основанія искать себѣ спасенія“. Признавая священное Писаніе, молокане говорятъ, что І. Христосъ во время Своей жизни основалъ и церковь. Эту церковь составляли апостолы, а потомъ и всѣ увѣровавшіе во Христа. Но истинная церковь существовала только до IV в., когда вселенскіе соборы и учители церкви произвольнымъ толкованіемъ Библіи извратили христіанство. Въ настоящее время истинную церковь составляютъ только они—„духовные христіане“, которые не пріемлютъ ни преданій, ни постановленій соборныхъ, а исповѣдуютъ только то, чему учитъ Библія. Такимъ образомъ, они, молокане, являются продолжателями истинной церкви первыхъ трехъ вѣковъ. Составляя церковь по Библіи и руководствуясь только Библіею, молокане отвергаютъ въ церкви іерархію въ смыслѣ лицъ, обладающихъ особыми полномочіями и особенными дарами благодати; они проповѣдуютъ полное религіозное равенство. Одинъ, говорятъ они, Архіерей—Христосъ; всѣ мы братія; въ церкви нашей нѣтъ

ни большихъ, ни малыхъ, всѣ равны по благодати, есть только старцы—руководители въ вѣрѣ, но не священники и не учители.

Но если ученіе духоборцевъ о духовномъ просвѣщеніи ведетъ къ совершенному произволу, то и принятіе Библіи за *единственный* источникъ вѣроученія также не можетъ не вести къ тому же произволу и къ тѣмъ же колебаніямъ. Библія не система, по логическимъ правиламъ составленная, гдѣ каждое положеніе точно формулировано; она требуетъ толкованія. Почему же, спрашивается, вѣрнѣе толкованіе молоканъ, а не древнихъ отцовъ церкви?... Съ другой стороны апостолъ заповѣдуетъ держаться такого ученія, которое передано не только чрезъ посланія, но и словесно, т. е. священнаго преданія. *Тѣмъ же убо, братіе, стойте и держите преданія, имже научистеся или словомъ, или посланіемъ нашимъ* (2 Солун. гл. 2). Онъ же и Тимоѳею заповѣдуетъ имѣть образъ здравыхъ словесъ, какія *слышалъ* отъ него, и передать ихъ вѣрнымъ людямъ, которые будутъ способны и другихъ научить (2 Тимоѳ. гл. 1). *Посланіе бо наше вы есте,* писалъ св. апостолъ къ коринѳянамъ, *знаемое и прочитаемое отъ всѣхъ человѣкъ,* чрезъ служеніе наше написанное не чернилами, но *Духомъ Бога жива, не на скрижаляхъ каменныхъ, но на скрижаляхъ сердца плотяныхъ* (2 Кор. 3, 2—3). Значитъ, кромѣ священнаго писанія, по ученію того же Писанія, есть и другой источникъ истины—устная передача благовѣствованія Христова апостолами и ихъ преемниками и сохраненіе онаго въ сердцахъ вѣрующихъ. Это и есть священное преданіе. Затѣмъ, если истинная Церковь Христова существовала въ теченіе трехъ столѣтій, то на какомъ основаніи можно отвергать ученіе церковныхъ учителей этого времени? А учители эти говорятъ, что въ церкви не всѣ равны по своему положенію. Они повелѣваютъ епископу повиноваться, аки Господу, почитать его, аки Христа: „которые Христовы, тѣ съ епископомъ“ (посл. Игн. Богон.), ибо на епископахъ церковь держится, какъ на своихъ подпорахъ... кто не съ епископомъ, тотъ не въ церкви (посл. св. Кипріана).

Наконецъ, и обращаясь исключительно къ священному Писанію, также нельзя не видѣть, что въ церкви не всѣ

равны, а есть, напротивъ, лица, обладающія особыми дарами благодати и особыми полномочіями для управленія церковію. Ап. Павелъ пишетъ: „Всѣ ли апостолы? Всѣ ли пророки? Всѣ ли учители (1 Коринѳ. 12, 29)? Затѣмъ, онъ говоритъ объ особомъ дарѣ *священства,* который сообщается *чрезъ возложеніе рукъ* (1 Тимоѳ. 4, 14; 2 Тим. 1, 6); пресвитеровъ онъ называетъ начальствующими (2 Тим. 5, 17) и поставлять ихъ заповѣдываетъ особымъ людямъ вродѣ Тимоѳея и Тита. По ученію молоканъ соборы вселенскіе и отцы церкви извратили христіанство, между тѣмъ Христосъ сказалъ, что церкви врата адовы не одолѣютъ (Матѳ. гл. 16, ст. 18). Такимъ образомъ, отвергая преданіе и авторитетъ церковныхъ учителей, молокане не съ должнымъ вниманіемъ относятся и къ священному Писанію. Въ ихъ ученіи видѣнъ тотъ же произволъ, обнаруживающійся въ толкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ священнаго Писанія, для того, чтобы отыскать въ немъ слѣды того ученія, какое они содержатъ.

Догматическое ученіе молоканъ.

Догматическое ученіе молоканъ излагается въ такъ называемыхъ *обрядникахъ.* Ученіе это еще менѣе развито, чѣмъ у духоборцевъ; но въ немъ не встрѣчается столь грубыхъ ересей.

1) Во всѣхъ молоканскихъ обрядникахъ говорится, что Богъ есть духъ въ трехъ лицахъ. Но объ отношеніяхъ лицъ Св. Троицы не вездѣ говорится одинаково. Въ „Изложеніи ученія Семена Уклеина“ замѣчается, что Сынъ Божій и Духъ Святый, хотя единосущны Отцу, но не равны Ему въ божественномъ достоинствѣ. Въ другихъ обрядникахъ этого еретическаго ученія не заключается, а находятся только общія и неопредѣленныя выраженія, что единъ Богъ требываетъ въ трехъ лицахъ.

Относительно воплощенія и лица Спасителя Уклеинъ училъ, что Сынъ Божій для спасенія рода человѣческаго безсѣменно родился отъ Дѣвы Маріи. Но это рожденіе не означаетъ принятія дѣйствительной человѣческой плоти. Плоть Христова была не дѣйствительная, а такая, какую имѣлъ архангелъ Рафаилъ, сопутствовавшій Товія. Сію

плоть Сынъ Божій принесъ съ неба и вселился съ нею въ утробу Богородицы. Не имѣя дѣйствительной плоти человѣческой, Христосъ и не умиралъ подобно всѣмъ людямъ, а умеръ особымъ какимъ-то образомъ.

Въ этомъ заключается все богословіе Уклеина. И молокане, подобно духоборцамъ, считаютъ все это неважнымъ. Въ нѣкоторыхъ обрядникахъ встрѣчается еще ученіе о воскресеніи изъ мертвыхъ, но въ другой плоти.

Гораздо съ большею подробностію раскрыты у молоканъ тѣ пункты ученія, которые имѣютъ отрицательное значеніе по отношенію къ православной церкви, именно— ученіе о таинствахъ и обрядахъ, о поклоненіи иконамъ, о постѣ и т. п. Въ существѣ дѣла молокане сходны здѣсь съ духоборцами, но отличаются отъ послѣднихъ нѣкоторыми частностями и особенностями въ доказательствахъ. Эти особенности оказались нужными потому, что молоканамъ необходимо было объяснять нѣкоторыя мѣста священнаго Писанія, тогда какъ духоборцу, съ его точки зрѣнія, этого не требовалось.

Для этой цѣли и молокане, подобно духоборцамъ, стремятся отыскивать въ Библіи аллегорическій смыслъ. Но въ отличіе отъ духоборцевъ аллегорическое толкованіе библейскихъ мѣстъ они обосновываютъ на нѣкоторыхъ выраженіяхъ, находящихся также въ священномъ писаніи. Выраженія священнаго Писанія, что Богу должно поклоняться „духомъ и истиною“ (Іоан. 4, 24), что „буква убиваетъ, духъ животворитъ“, „плоть не пользуетъ ни мало“ (Іоан. 6, 63; 2 Кор. 3, 6), получили у молоканъ значеніе не только по отношенію къ тѣмъ мѣстамъ, въ коихъ приведены, но и относительно пониманія всего священнаго Писанія. При этомъ какое-нибудь аллегорическое объясненіе изъ одного мѣста они переносятъ на другія мѣста. Внѣшній фактъ, историческое событіе, хотя и не отвергается молоканами, но непремѣнно заключаетъ въ себѣ смыслъ внутренній, нравственный, какъ притча, и этотъ внутренній смыслъ только и имѣетъ важность. Этотъ пріемъ и даетъ молоканамъ возможность обходить всѣ мѣста, противорѣчащія ихъ ученію, и открываетъ путь для полнаго произвола.

Для полученія благодатныхъ даровъ, учатъ молоканс, не нужны никакіе видимые знаки; они получаются духовно; слѣдовательно, и таинства, освящающія человѣка, должны быть понимаемы духовно. Но въ священномъ Писаніи есть прямыя указанія на внѣшнія вещества и дѣйствія. 1) Такъ относительно новаго рожденія Спаситель говорилъ, что оно должно быть не только духомъ, но и водою (Іоан. 3, 5). Поэтому молоканамъ, признающимъ за единственный источникъ истины священное Писаніе, и слѣдовало бы признать необходимость воднаго крещенія. Но это противорѣчило ихъ основному принципу—духовной религіи, и крещенія водою они дѣйствіемъ *таинственнымъ* не считаютъ. Для этого слову „вода“ они придаютъ смыслъ аллегорическій. Но чтобы не явиться совершенно голословными, они указываютъ основаніе этого въ словахъ Спасителя, что кто вѣруетъ въ Него, у того изъ чрева потекутъ рѣки воды живой (Іоан. 7, 38), и несомнѣнно аллегорическій смыслъ выраженія. *„воды* живой“ переносятъ и на мѣсто, гдѣ говорится о рожденіи чрезъ воду. При этомъ они соглашаются иногда допустить, что вода имѣла въ первое время значеніе символическаго пониманія что крещенный сталъ христіаниномъ. 2) О таинственномъ причащеніи тѣла и крови также ясно говорилъ Христосъ Спаситель: *Хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 51); а на тайной вечери Онъ причастилъ тѣломъ и кровію св. апостоловъ. Молокане, подставляя слова, что „плоть не пользуетъ ни мало“ (63), толкуютъ, что плоть есть ученіе Христово, а причащеніе есть *вѣра* въ Его ученіе. Причащеніе же на тайной вечери имѣло только символическій смыслъ единенія апостоловъ съ Христомъ посредствомъ ученія, 3) Спаситель предоставилъ право апостоламъ отпускать грѣхи (Іоан. 20, 22—23). На этомъ правѣ основывается таинство покаянія. Молокане, безъ всякихъ объясненій, учатъ, что покаяніе есть отверженіе грѣха. Какъ можетъ, разсуждаютъ они, человѣкъ разрѣшать грѣхи, когда онъ самъ грѣшитъ, быть можетъ, еще болѣе?... 4) Помазаніе мѵромъ и елеемъ, по ученію молоканъ. суть символы духовнаго помазанія. При елеопомазаніи, толкуютъ они, болящаго спасаетъ не помазаніе, но молитва вѣры. Но молитва

и вѣра нужны при каждомъ таинствѣ; между тѣмъ апостолъ заповѣдалъ еще помазаніе елеемъ (Іак. гл. 5). 5). Бракъ, говорятъ молокане, не есть церковное таинство, а таинствомъ апостолъ назвалъ таинственный союзъ Христа съ церковію; между тѣмъ какъ выраженіе „тайна *сія*“ относится къ соединенію мужа и жены (Ефес. 5, 31—32). О поклоненіи иконамъ, о постѣ и проч. молокане не различествуютъ съ духоборцами.

Въ изложенномъ ученіи молоканъ видны протестантскія, раціоналистическія мысли. А пріемы доказывать эти мысли совершенно произвольны.

Богослуженіе духоборцевъ и молоканъ.

Ливановъ, т. I, ст. XVI и XXIII; т. II, ст. VII, XI, XIV и XXVI. Прав. Собес. 1858 г.

Характеръ богослуженія у духоборцевъ и молоканъ въ общемъ одинаковъ; отличается же онъ нѣкоторыми частностями, соотвѣтствующими духу ученія той и другой секты.

Проповѣдуя служеніе Богу духомъ, сектанты не должны бы собственно имѣть никакого богослужебнаго чина. Но на самомъ дѣлѣ для человѣка невозможно довольствоваться однимъ духовнымъ служеніемъ Богу, умною молитвою, созерцаніемъ; духовное должно проявляться вовнѣ и выражаться въ какихъ-нибудь внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Съ другой стороны, невозможно эти внѣшнія дѣйствія оставить на произволъ каждаго; нуженъ какой-нибудь общепринятый порядокъ богослуженія; нельзя обойтись при этомъ, и безъ установленныхъ обрядовъ, хотя бы то самыхъ упрощенныхъ. Дѣйствительно, духовность богослужебнаго культа духоборцевъ и молоканъ въ томъ и заключается, что они стремятся уничтожить символическую обрядность православной церкви: кажденіе, свѣчи, лампады, самое построеніе отдѣльныхъ храмовъ съ ихъ отличительными признаками.

Общій характеръ богослуженія, по мнѣнію молоканъ, долженъ заключаться въ томъ, чтобы подражать церкви временъ апостольскихъ, т. е. въ чтеніи священнаго Писанія и въ произнесеніи особо составленныхъ и принятыхъ

молитвъ. Духоборцы хотя и не признаютъ авторитета первенствующей церкви, но въ общемъ характерѣ богослуженія сходятся съ молоканами, съ тѣмъ отличіемъ отъ нихъ, что во время богослужебныхъ собраній они читаютъ свою „Животную книгу“.

Моленіе сектантовъ производится въ обыкновенной комнатѣ безъ всякихъ украшеній; посреди комнаты ставится столъ, по бокамъ обыкновенно идутъ лавки, или ставятся стулья. Духоборцы любятъ совершать моленія на открытомъ воздухѣ. Собравшіеся на молитву садятся около стѣнъ, мужчины по правую сторону, а женщины по лѣвую. При входѣ въ собраніе духоборецъ долженъ говорить: „славенъ Богъ прославися“; ему отвѣчаютъ: „велико имя Его по всей земли“. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ пришедшіе въ собраніе привѣтствуютъ другъ друга, мужчины—мужчинъ, а женщины—женщинъ, взявшись другъ съ другомъ правыми руками, дѣлая другъ другу три поклона и цѣлуясь троекратно. Дѣти кланяются старшимъ въ ноги по трижды и цѣлуютъ ихъ руку.

Самое богослуженіе у молоканъ обстановлено большею торжественностію, и болѣе, сравнительно съ духоборцами, развиты самые чины богослуженія. Уклеинъ заботился объ устройствѣ хорошихъ пѣвчихъ. Затѣмъ явились особые чины общаго моленія и моленій на частные случаи; во время чтенія нѣкоторыхъ молитвъ требуются колѣнопреклоненія, воздѣваніе рукъ къ небу. Впослѣдствіи въ нѣкоторыхъ молоканскихъ обществахъ стали вводиться другіе внѣшніе обряды, имѣвшіе даже характеръ тайнодѣйствій. Введеніе этихъ обрядовъ повело къ взаимнымъ спорамъ и дробленію молоканства.

Духоборческо-молоканскіе праздники, и совершеніе случайныхъ богослуженій у молоканъ. Духоборцы, вслѣдствіе особенной приверженности къ мистическимъ толкованіямъ, не придаютъ значенія какимъ-либо историческимъ воспоминаніямъ, и поэтому не имѣютъ и особыхъ праздничныхъ дней. Всякій свободный день можетъ быть посвященъ общественному богослуженію; потому-то *всякій* день имѣетъ свое духовно-нравственное значеніе: „Понедѣльникъ—вся дѣла Господня повѣдай. Вторникъ—второе рожденіе человѣка. Среда—зоветъ Господь людей ко спасенію. Четвергъ

—чтите Господа со святыми Его. Пятница—пой, прославляй имя Его. Суббота—бойся суда Господня. Воскресенье —воскресни отъ мертвыхъ дѣлъ". Но при этомъ бываетъ такъ, что богослужебныя собранія свои духоборцы привязываютъ къ обыкновеннымъ праздничнымъ днямъ православной церкви, во избѣжаніе насмѣшекъ. Молокане же прямо считаютъ праздничными днями день воскресный и другіе праздники христіанской церкви, относительно которыхъ есть прямыя указанія въ Библіи, именно день Рождества Христова, Вознесенія, Сошествія Св. Духа и проч.

Изъ случайныхъ богослуженій духоборцы не имѣютъ ни одного; у нихъ нѣтъ никакихъ чиновъ на разные случаи человѣческой жизни: рожденія, брака, кончины. У молоканъ же имѣются довольно разнообразные чины на каждый подобный случай. Такъ, при рожденіи младенца у нѣкоторыхъ молоканъ есть обрядъ нареченія имени, при чемъ читаются особо составленныя молитвы въ духѣ молоканскаго ученія. Съ этого времени дитя становится членомъ общества. При этомъ употребляется даже обрядъ дуновенія въ уста; чрезъ это дуновеніе, по ихъ мнѣнію, младенцу сообщается Духъ Святый.

Совершеніе молоканскаго брака происходитъ такъ. Отецъ и мать благословляютъ своего сына, возлагая на его голову руки, при чемъ читается нарочитая молитва; благословляемый долженъ стоять на колѣнахъ. Затѣмъ они провожаютъ сына въ домъ невѣсты. Когда невѣсту выведутъ, то читается молитва, послѣ которой отецъ невѣсты, взявъ за руку дочь, отдаетъ ее жениху, со словами: „се даю дщерь мою тебѣ въ жену". Далѣе спрашивается о ихъ взаимномъ согласіи и произносятся брачущимися взаимные обѣты. Чинъ заканчивается чтеніемъ апостола и молитвъ съ колѣнопреклоненіемъ.

Есть особая молитва о здравіи болящихъ, читаемая старѣйшиною у постели больного.

Есть и чинъ погребенія. „По усопшимъ, по исхожденіи души отъ тѣла, говорятъ молокане, имѣемъ бдѣнія въ молитвахъ и пѣніи съ чтеніемъ псалтири, равно и при погребеніи провожаемъ тѣло умершаго съ плачемъ и псалмопѣніями. По усопшимъ поминовеніе творимъ и молимся, чтобы имъ отпущены были грѣхи". У нѣкотовыхъ молоканъ есть особые обряды для взрослыхъ и для младенцевъ.

Соціальный характеръ духоборцевъ и молоканъ.

Будучи сектами религіозными, духоборчество и молоканство задѣваетъ нѣкоторыми пунктами своего ученія и общественный строй. Изъ идеи религіознаго равенства, выражаемой очень неопредѣленно, легко дойти до представленія о равенствѣ соціальномъ, особенно при недостаточномъ умственномъ развитіи и смѣшеніи жизни религіозной и общественной. Наши сектанты этимъ недостаткомъ умственнаго развитія отличаются отъ западныхъ сектантовъ. Посему у нихъ хотя нѣтъ яснаго ученія о непризнаніи властей, но есть нѣкоторыя оттѣнки, ослабляющіе обязательность повиновенія распоряженіямъ ихъ такого рода, которыя выходятъ за предѣлы жизни религіозной и касаются прямо гражданскихъ требованій и порядковъ. При этомъ, рисуя въ своемъ воображеніи невозможное идеальное состояніе, они иногда высказывались, что власти и вовсе не нужны. Наконецъ, во взглядѣ на власть верховную они отличаются отъ послѣдователей православной церкви тѣмъ, что не считаютъ царя помазанникомъ Божіимъ, т. е. отнимаютъ отъ верховнаго представителя власти священный, религіозный характеръ.

Вотъ какъ формулируется ученіе духоборцевъ и молоканъ о равенствѣ всѣхъ и о властяхъ: „Господь поставляетъ власти, да злые не пожрутъ людей его; но эти власти нужны только для сыновъ міра; праведнику же законъ не лежитъ, и христіанамъ, кои не отъ міра, мірскія власти не нужны, такъ какъ они сами стараются жить по заповѣдямъ Христа“. Въ этихъ выраженіяхъ ясно смѣшаніе религіозныхъ и соціальныхъ понятій. Посему, „только добрыя власти отъ Бога, злыя же не знаемъ отъ кого“, говорятъ духоборцы. Молокане въ своихъ обрядникахъ выражаются гораздо сдержаннѣе и даже рѣшительно заявляютъ о почитаніи царя и властей и о молитвѣ за царя. Но это заявленіе, по смыслу тѣхъ же обрядниковъ, не оправывается въ частностяхъ. По мнѣнію молоканъ, они должны избѣгать исполненія тѣхъ знконовъ, которые противорѣчатъ ученію слова Божія. Посему „духовные христіане“, по ученію Уклеина, должны избѣгать рабства помѣщиковъ, войнъ, военной службы, присяги“. И дѣйствительно, духо-

борцы и молокане прямо говорили, что сражаться съ непріятелемъ грѣшно, бѣгали отъ воинской службы, а единовѣрцы ихъ принимали и укрывали бѣглыхъ,—создавъ въ этомъ смыслѣ заповѣдь о страннопріимствѣ. Наконецъ, въ исторіи молоканства были случаи прямыхъ заявленій, что государю служить не нужно, ибо онъ не молоканинъ. Богъ дастъ молоканамъ царя по сердцу, и молокане составятъ независимое царство. Въ одномъ молоканскомъ обществѣ за Кавказомъ былъ даже случай коронованія молоканскимъ царемъ нѣкоего Рудометкина.

Такимъ образомъ ученіе о властяхъ и о повиновеніи онымъ выражено сектантами неопредѣленно и въ исторіи молоканства подвергалось значительнымъ колебаніямъ и очень разнообразилось. Разнообразіе это такъ же, какъ и вопросъ объ обрядахъ, вело къ образованію частныхъ сектъ.

Внесеніе въ молоканство постороннихъ понятій: мистическія идеи и еврейскія установленія.

Однимъ изъ главныхъ поводовъ къ образованію молоканской секты, какъ отдѣльной отъ духоборчества, было усвоеніе учителями послѣдняго необыкновеннаго себѣ авторитета. Побирохинъ называлъ себя судіею вселенной и окружалъ себя 12-ю апостолами. Уклеинъ возмущался присвоеніемъ такого несвойственнаго человѣку значенія. Онъ и за нимъ другіе учители молоканства проповѣдывали, что въ церкви всѣ равны, что никто не долженъ даже и учителемъ называться, такъ какъ одинъ учитель—Христосъ. Но и распространители молоканства не удержались на томъ, чтобы это правило прилагать и къ себѣ самимъ; они не только не могли отказаться отъ авторитета учителей, но и восхищали себѣ значеніе пророковъ, чудотворцевъ, особо посланныхъ Богомъ лицъ. Да ни одному сектатору и невозможно удержаться отъ этого,—тѣмъ болѣе, что и толпа всегда желаетъ видѣть въ учителяхъ людей высшихъ себя. Посему и въ исторіи молоканства происходили явленія, которыя невозможно примирить съ проповѣдуемою простотою ученія и съ отверженіемъ всякаго авторитета, кромѣ Библіи. Самъ Уклеинъ, отдѣлившись отъ Побирохина, окружилъ себя также 70-ю апостолами, съ которыми торже-

ственно и вошелъ въ Іерусалимъ, т. е. Тамбовъ. Затѣмъ, одинъ изъ преемниковъ Уклеина, бѣглый солдатъ Сидоръ Андреевъ, долгое время жившій въ Персіи, по возвращеніи оттуда, поселившись между молоканами саратовской губерніи, началъ пророчествовать, что Богъ скоро пошлетъ молоканамъ избавителя, который соберетъ ихъ въ землю кипящую медомъ и млекомъ, что земля эта близь Араратскихъ горъ. Самъ онъ, вмѣсто этой земли, попалъ въ Сибирь за укрывательство бѣглыхъ.

Но мистическія бредни не только не прекратились, но особенно стали распространяться въ царствованіе Николая I, когда отношенія правительства къ сектантамъ сдѣлались значительно строже противъ прежняго. Источникомъ этихъ бредней послужила книга Юнга Штиллинга: *Побѣдная повѣсть христіанской вѣры,* переведенная съ англійскаго языка въ 1815 г. Книга эта содержитъ толкованіе на Апокалипсисъ; въ ней авторъ прилагаетъ судьбы Христовой церкви къ обществамъ, отвергающимъ церковную внѣшность (имѣя въ виду западныхъ сектантовъ), и нападаетъ преимущественно на церковь латинскую. Молокане приложили это къ своей сектѣ и къ церкви православной. Мистицизмъ этой книги не только уже ихъ не отталкивалъ, но казался наиболѣе привлекательнымъ. Въ этой книгѣ проводилась между прочимъ мысль о наступленіи тысячелѣтняго земного царства. Въ тридцатыхъ годахъ между колоканами и стала ходить молва о наступленіи тысячелѣтняго царства въ 1836 году, которое должно открыться въ предѣлахъ Персіи, на прародительской землѣ, около Араратскихъ горъ. Проповѣдникомъ этой мысли былъ мелитопольскій молоканинъ *Никита Ивановъ*. За нимъ и другіе молоканскіе учители стали проповѣдывать, что скоро явится небесный избавитель и въ праздникъ пасхи соберетъ своихъ избранныхъ въ новый Іерусалимъ. Начались добровольныя переселенія молоканъ за Кавказъ изъ разныхъ губерній.

По смыслу „Побѣдной повѣсти“ нужно было прежде явиться Еноху и Иліи. Въ 1833 г. явился Илія въ лицѣ мелитопольскаго молоканина *Терентія Бѣловзорова*. Онъ проповѣдывалъ, что чрезъ два съ половиною года должно открыться тысячелѣтнее царство, а въ подтвержденіе своей

проповѣди назначилъ день, въ который самъ онъ вознесется на небо. Въ указанный день толпа собралась посмотрѣть на такое чудо. Проповѣдникъ сталъ простираться вверхъ и махать руками, усиливаясь подняться на воздухъ. Но все это было напрасно; чудо не совершилось. Обманутые молокане сами выдали его правительству, и мнимаго Илію продержали въ тюрьмѣ, пока онъ не забылъ о своемъ мнимомъ званіи.

Когда наступилъ 1836 годъ, то явился и лжехристосъ, бѣглый выходецъ изъ Молдавіи, *Лукьянъ Петровъ*. Онъ избралъ около себя Еноха и Илію, убѣждалъ молоканъ оставить всѣ работы, одѣваться въ праздничныя одежды и идти за Кавказъ, гдѣ имѣетъ открыться тысячелѣтнее царство. Для большей достовѣрности своихъ словъ онъ творилъ мнимыя чудеса, воскрешалъ умершихъ, будто бы, дѣвъ, которыхъ уговаривалъ притворяться мертвыми.

Послѣ Лукьяна Петрова появились еще два лжехриста между самарскими молоканами. За Кавказомъ между тѣмъ происходили новыя попытки вознесенія на небо. Одинъ закавказскій наставникъ показывалъ гору Сіонъ близь Александрополя, училъ тамъ молиться и говорилъ, что съ этой горы послѣдуетъ его вознесеніе на небо. Дѣйствительно, онъ пробовалъ при помощи платья, сшитаго изъ упругой матеріи, подняться на воздухъ, но безуспѣшно. Были еще попытки вознесенія—одинъ разъ съ крыши, другой съ горы, покрытой облаками.

Всѣ эти грубые обманы сами по себѣ не имѣли бы значенія, но они показываютъ, насколько сильно было вліяніе мистическихъ идей, подъ вліяніемъ которыхъ невѣжественная толпа готова была вѣрить самому грубому самозванству своихъ учителей, хотя не разъ и убѣждалась въ этомъ самозванствѣ.

Еврейскія понятія стали проникать въ молоканство благодаря самому Уклеину. Путешествуя для распространенія молоканства по саратовской губерніи, Уклеинъ познакомился съ нѣкіимъ Семеномъ Далматовымъ. Далматовъ былъ послѣдователемъ и наставникомъ секты іудействующихъ, не признававшей Христа за мессію и соблюдавшей

постановленія Моисеева закона. Уклеину удалось обратить Далматова въ молоканство. Но для большаго удобства достигнуть этой цѣли, онъ принялъ въ число правилъ запрещеніе употреблять свинину, рыбу, не имѣющую чешуи и вообще пищу, запрещенную Моисеевымъ закономъ. Впрочемъ, эти правила Уклеинъ не разглашалъ открыто между своими послѣдователями, такъ что многіе изъ нихъ ничего объ этомъ не знали. Впослѣдствіи же они послужили также одною изъ причинъ внутреннихъ раздоровъ въ средѣ молоканства.

Образованіе въ молоканствѣ частныхъ сектъ.

Прав. Собес. 1858, III и 1859, I. Отеч. Зап. 1828 г. ч. XXXIII, стр 57. 1864 г. кн. 5, 1867 г. іюль и 1870 г. іюнь. Странникъ, 1878 г. январь. Кавказ. епарх. вѣд. 1875 г. стр. 195.

Причины образованія въ молоканствѣ частныхъ сектъ заключались въ основныхъ началахъ молоканства, которое, признавая свободу толкованія Библіи, давало полную возможность развиваться или ослабляться вошедшимъ въ молоканство разнохарактернымъ идеямъ. И во-1-хъ, съ точки зрѣнія основного молоканскаго ученія о религіи чисто духовной не могло не порождать волненій привнесеніе внѣшнихъ еврейскихъ установленій; во-2-хъ, можно было быть *болѣе* или *менѣе* послѣдовательнымъ въ отрицаніи вообще религіозной внѣшности; въ 3-хъ, *болѣе* или *менѣе* задѣвать общественный порядокъ, *такъ* или *иначе* рѣшая вопросы соціальнаго характера, и въ 4-хъ, давать *большій* или *меньшій* просторъ развитію мистическихъ бредней. Отъ этого вскорѣ послѣ смерти Уклеина и стали появляться недовольные его ученіемъ, начались внутреннія распри, и молоканство стало распадаться на частныя секты.

1) Споры по вопросу о внесеніи въ молоканство еврейскихъ установленій. Субботники и воскресники.

По смерти Уклеина между молоканами возникли споры по поводу принятія еврейскихъ установленій: запрещенія ѣсть снинину и рыбу, не имѣющую чешуи. Объ этомъ запрещеніи ничего не знали мелитопольскіе молокане, такъ какъ Уклеинъ скрывалъ сдѣланную Далматову уступку.

Но когда въ мелитопольскій уѣздъ стали переселяться молокане изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ жилъ и училъ Уклеинъ, то они передавали своимъ единовѣрцамъ и объ этихъ запрещеніяхъ. Мелитопольскіе же молокане не только не хотѣли принять ихъ, но и стали обличать за такое уваженіе къ Моисееву обрядовому закону. Взаимные споры и породили прежде всего раздѣленіе между мелитопольскими молоканами. Затѣмъ споры перешли и въ губернію саратовскую, гдѣ также оказались недовольные постановленіями Уклеина. Эти недовольные справедливо замѣчали, что законъ Моисеевъ не можетъ считаться обязательнымъ, такъ какъ онъ былъ только сѣнію закона Христова. Защитники Уклеина, отвѣчая на эти замѣчанія, съ своей стороны пошли далѣе, чѣмъ Уклеинъ, въ проведеніи началъ еврейства. Не довольствуясь уже защитою введенныхъ Уклеинымъ правилъ о пищѣ, они стали говорить вообще о превосходствѣ Моисеева закона предъ закономъ Христовымъ, а затѣмъ и о самомъ І. Христѣ стали толковать, что Онъ простой человѣкъ, пророкъ, низшій Моисея, святочтившій его законъ. Отсюда само собою слѣдовало отверженіе главныхъ христіанскихъ догматовъ и введеніе другихъ ветхозавѣтныхъ установленій: празднованія субботы вмѣсто дня воскреснаго и т. п. Главнымъ защитникомъ Уклеина, но въ тоже время и образователемъ особой въ молоканствѣ секты, былъ крестьянинъ села Дубовки (саратов. губ.) *Сундуковъ*. Послѣдователей его и стали называть *субботниками,* тогда какъ его противники—чистые молокане—въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ стали называться *воскресниками*. Это послѣднее названіе получило начало между самарскими молоканами. Субботники, содержа Моисеевъ законъ, имѣютъ существенное отличіе отъ евреевъ въ томъ, что не ожидаютъ Мессіи.

Въ послѣдствіи времени эта, выдѣлившаяся изъ молоканства, секта слилась съ сектою жидовствующихъ, появившеюся еще прежде молоканства и похожею на ересь жидовствующихъ XV в., такъ что отличить теперь молоканъ субботниковъ отъ жидовствующихъ почти нѣтъ возможности, за исключеніемъ той отрасли жидовствующихъ, которая существуетъ за Кавказомъ и очень близко подходитъ къ чистому еврейству.

Жидовствующіе, отрицая божество І. Христа, новозавѣтное ученіе и всю церковную внѣшность, не слѣдуютъ строго и Ветхому завѣту, допуская произвольныя толкованія онаго. Всѣхъ обрядовыхъ постановленій Моисеева закона они не исполняютъ: обрѣзаніе считаютъ необязательнымъ, новомѣсячій не блюдутъ; слова пророка Исаіи: *се дѣва во чревѣ пріиметъ...* перетолковываютъ: „се Израиль“; храмомъ Господнимъ называютъ всю вселенную; наконецъ и о Мессіи они имѣютъ своеобразныя представленія. Еврейскія понятія о Мессіи, какъ о возстановителѣ земного царства израильскаго, они считаютъ ложными. Въ духѣ ученія нѣкоторыхъ молоканъ они говорятъ, что Мессіею долженъ быть великій философъ и нравоучитель; царство его—царство духовное, царство разума и свободы; при этомъ они раздѣляютъ также представленіе о тысячелѣтнемъ царствѣ на землѣ.

Жидовствующіе, жившіе за Кавказомъ, называютъ себя *герами,* т. е. пришельцами изъ-за Ефрата, гдѣ, по ихъ представленію, живутъ чистые евреи. Они непремѣнно требуютъ обрѣзанія, соблюденія новомѣсячій; наставникомъ у нихъ—раввинъ, онъ долженъ быть изъ чистыхъ евреевъ; молятся они на языкѣ еврейскомъ; о лицѣ и царствѣ Мессіи не высказываются.

Внѣшнимъ признакомъ іудействующихъ служитъ то, что въ переднемъ углу у нихъ приколачивается деревянный трехъ-угольникъ; въ немъ кладутся священныя книги и задергиваются пеленой; на косякахъ они вырѣзываютъ 10 заповѣдей; привѣтствіемъ при встрѣчѣ съ другими служатъ слова: „миръ вамъ“.

Въ нашемъ законѣ не дѣлается никакого различія между разнаго рода іудействующими. Всѣ они были отнесены къ сектамъ „болѣе вреднымъ“ на томъ основаніи, что не признаютъ христіанскаго догмата о пришествіи въ міръ Сына Божія.

2) Споры молоканъ по вопросамъ обрядовымъ.

Споры, начавшіеся по вопросу о пищѣ, запрещенной Моисеевымъ закономъ, отобразились въ средѣ молоканства и тѣмъ, что былъ возбужденъ вопросъ: какую пищу слѣ-

дуетъ употреблять по закону евангельскому. Думая устроить свою жизнь по евангелію, молокане читали ьъ немъ: *блюдитеся отъ кваса фарисейска;* нѣкоторые, на основаніи этого, и стали учить, что должно избѣгать вкушенія всего квасного. Такъ образовался особый толкъ подъ именемъ *пръсниковъ.* Послѣдователи этого толка становились болѣе и болѣе разборчивыми въ употребленіи той или другой пищи. Чтобы болѣе отличить себя отъ іудействующихъ, они запретили употреблять въ пищу любимые евреями лукъ и чеснокъ, а затѣмъ запретили употребленіе сахара и хмѣлю. Но эти разности большого значенія въ исторіи молоканства не имѣли, такъ какъ отзывались уже слишкомъ обрядовѣрнымъ характеромъ, несогласнымъ съ сущностію молоканскаго ученія.

Гораздо большее значеніе имѣлъ и имѣетъ вопросъ о внѣшней сторонѣ таинствъ и объ употребленіи нѣкоторыхъ церковныхъ обрядовъ. Отвергая обряды православной церкви, основатель молоканской секты Уклеинъ училъ, что богослуженіе должно совершаться такъ, какъ оно совершалось во времена апостольскія. Въ апостольскія же времена, какъ извѣстно, оно было соединено съ нѣкоторыми обрядами и тайнодѣйствіями. На основаніи этого одинъ изъ учителей молоканства, жившій въ первой четверти прошлаго столѣтія, нѣкто Исаія Крыловъ, сталъ вводить въ молоканское молитвословіе такіе обряды, какихъ не было при Уклеинѣ. Исаія Крыловъ былъ помѣщичій крестьянинъ саратовской губерніи. По принятіи молоканства онъ бѣжалъ на Кавказъ и тамъ распространялъ свое ученіе. Но такъ какъ своею пропагандою онъ обратилъ на себя вниманіе властей, то съ Кавказа снова возвратился въ саратовскую губернію и поселился въ селѣ Саламатинѣ, откуда и разъѣзжалъ съ цѣлію пропаганды по другимъ мѣстамъ. Онъ владѣлъ необыкновенною памятью, такъ что зналъ наизусть едва не всю Библію. Вводя въ богослуженіе молоканское нѣкоторые обряды въ родѣ колѣнопреклоненій, воздѣванія рукъ къ небу, Исаія Крыловъ установилъ даже, по подобію тайной вечери, преломленіе хлѣба, которому придавалъ таинственное значеніе. Одни изъ молоканъ приняли эти нововведенія, другіе—нѣтъ.

По смерти Крылова начались между молоканами жаркіе споры по поводу этихъ нововведеній. Главнымъ защитникомъ ихъ былъ нѣкто Масловъ, а противникомъ Пчелинцевъ, отличавшійся особеннымъ фанатизмомъ; разъ онъ выстрѣлилъ въ икону Спасителя, стоящую въ храмѣ, во время совершенія тамъ брака. Проводя идеи Крылова, Масловъ ввелъ при совершеніи *вечери* чтеніе молитвъ и евангелія, которое долженъ читать наставникъ, благословлялъ и раздавалъ хлѣбъ, который сектанты вкушали и запивали благословеннымъ виномъ. Кромѣ совершенія вечери Масловъ нарекалъ имена младенцамъ, при чемъ дулъ младенцу въ уста, а также исповѣдывалъ и совершалъ браки.

Противникъ Маслова Пчелинцевъ нашелъ себѣ ревностныхъ послѣдователей въ Самарскомъ краѣ, въ мѣстечкѣ, называемомъ „Тяглое озеро“. Обѣ партіи считали своихъ противниковъ погибшими и заблудившимися отъ истины. „Поползло вкривь и вкось все наше молоканство“, говорили приверженцы Пчелинцева, „стали творить все негодное на соблазнъ и нечестіе, чего намъ Семенушка никогда бы не благословилъ“. Они и удержали за собой преимущественно названіе молоканъ—воскресниковъ.

По пути, намѣченному Масловымъ, пошли таврическіе молокане. Ученіе, распространяемое Масловымъ, занесено было въ таврическую губернію однимъ изъ его учениковъ, казакомъ Андреемъ Саламатинымъ, въ 1823 году. Мысли Саламатина развили здѣсь нѣкоторые молоканскіе учители послѣдующаго времени, положившіе начало особому толку въ молоканствѣ, извѣстному подъ именемъ *Донского толка.*

Молокане Донского толка.

Отеч. Записки 1870 г. кн. 6. Прав. Обозр. 1867 г. ч. 22. Исповѣданіе вѣры „молоканъ Донского толка“ въ Таврич. губ. вѣд. 1875 г.

Молокане Донского толка отрицаются даже имени молоканъ, какъ ничего общаго съ ними не имѣющіе; они именуютъ себя „евангелическими христіанами“. И на самомъ дѣлѣ они очень далеко ушли отъ остальныхъ молоканъ по вопросамъ о таинствахъ и обрядахъ.

Ученіе Уклеина о духовномъ служеніи Богу, по ихъ мнѣнію, есть ученіе несостоятельное, съ священнымъ Писаніемъ несогласное и при томъ неосуществимое. Для человѣка, какъ существа, состоящаго изъ души и тѣла, и не возможно служить Богу только духовнымъ образомъ. Посему, именующіе себя евангелическими христіанами содержатъ очень много обрядовъ и обычаевъ, по внѣшности весьма похожихъ на установленія православной церкви; этимъ обрядамъ они придаютъ таинственный смыслъ.

По рожденіи младенца они призываютъ наставника читать молитвы и наречь имя, а въ сороковой день снова призываютъ наставника для чтенія очистительныхъ молитвъ родившей женѣ. Крещеніе совершается у нихъ чрезъ троекратное погруженіе крещаемаго въ воду. Самая вода освящается молитвою, въ коей испрашивается невидимое сошествіе на воду Св. Духа. Далѣе, наставникъ принимаетъ исповѣдь во грѣхахъ, при чемъ читаетъ также молитвы, въ коихъ испрашивается у Бога и разрѣшеніе грѣховъ.

Съ особенною подробностью описывается въ исповѣданіи вѣры означеннаго толка таинственное дѣйствіе преломленія хлѣба и причащеніе онымъ. Въ читаемой молитвѣ на освященіе хлѣба и вина говорится: „Ты Самъ благослови и освяти, да будетъ намъ хлѣбъ сей тѣло Твое, и вино въ чашѣ сей—честная кровь Твоя“. Послѣ молитвы освященія слѣдуетъ преподаніе хлѣба и вина. Предъ раздачею хлѣба каждому изъ предстоящихъ наставникъ возглашаетъ: „со страхомъ Божіимъ и вѣрою приступите“. Послѣ раздачи хлѣба читается молитва: „Вѣрую Господи и исповѣдую....“; по прочтеніи молитвы наставникъ произноситъ: „Пріимите ядите сіе есть тѣло Христово“, и ѣдятъ всѣ. Потомъ онъ беретъ въ руки чашу съ виномъ и, указывая на нее, говоритъ: „Въ этой чашѣ новый завѣтъ Господа нашего І. Христа, въ Его крови; пейте отъ нея всѣ“; потомъ начинаетъ обносить, и всѣ пьютъ. Причащеніе оканчивается молитвою благодаренія. Во время болѣзни совершается помазаніе больного елеемъ.

Относительно таинства священства молокане Донскаго толка учатъ, что они имѣютъ первосвященника І. Христа, который есть священникъ всегда. Но изъ среды себя, по примѣру апостоловъ, избираютъ человѣка въ наставника

и рукополагаютъ всѣ. возлагая на него руки,—по тому же чину, какъ и въ православной церкви.

Но именующіе себя „евангелическими христіанами“ забываютъ при этомъ, что слѣдовать примѣру апостоловъ значитъ предвосхищать себѣ права непринадлежащія И прежде всего апостолы, когда избрали, на мѣсто Іуды, Іосію и Матѳія, то, помолившись, бросили о нихъ жребій, который и палъ на Матѳія (Дѣян. 1, 15—26). Значитъ, и самые апостолы тогда еще рукъ не возлагали, ибо это происходило до сошествія Св. Духа. Затѣмъ, послѣ сошествія Св. Духа, св. апостолы, дѣйствительно, возлагали руки для поставленія во священство, но - только *они одни*, а никакъ не всѣ вѣрующіе, и чрезъ это рукоположеніе сообщали особый даръ Божій, даръ священства. „Напоминаю тебѣ возгрѣвать даръ Божій,—писалъ ап. Павелъ къ Тимоѳею,—который въ тебѣ чрезъ *мое* рукоположеніе“ (2 Тим. 1, 6): и это дарованіе есть дарованіе священства (1 Тим. 4, 14). Они же, а не всѣ вѣрующіе, рукополагали пресвитеровъ въ каждой церкви и избранныхъ всѣмъ собраніемъ діаконовъ (Дѣян. 14, 23, 6, 6). Право сообщать этотъ даръ апостолы съ своей стороны передали также не всѣмъ вѣрующимъ, а тѣмъ, которые сами отъ нихъ оный получили Такъ ап. Павелъ въ Критѣ поручалъ сіе одному Титу (1, 5), которому и заповѣдывалъ обличать со *всякою властью* (2, 15). Право это онъ усвоялъ и Тимоѳею, имѣющему даръ священства, полученный чрезъ его рукоположеніе, которому заповѣдывалъ поспѣшно рукъ не возлагать ни на кого (1 Тим. 5, 22). Посему и теперь только тотъ имѣетъ право совершать дѣйствіе рукоположенія, кто на себѣ имѣетъ это рукоположеніе, идущее отъ самихъ апостоловъ, т. е. имѣетъ „апостольскую хиротонію“. Такимъ образомъ рукоположеніе молоканъ Донского толка является дѣйствіемъ святотатственнымъ, а отсюда таковыми же дѣйствіями является и совершеніе ими другихъ религіозныхъ обрядовъ, преимущественно же—„преломленія хлѣба и причащенія“. Если же не имѣть въ виду святотатства, то нельзя не видѣть у означенныхъ сектантовъ значительнаго приближенія къ ученію православной церкви касательно таинствъ и яснаго выраженія несостоятельности всего молоканства.

И въ ученіи о властяхъ молокане Донского толка также уклонились отъ духоборческо-молоканскихъ воззрѣній. Наставники этого толка заявляютъ, что они признаютъ властей, молятся за нихъ, готовы служить въ военной службѣ и принимаютъ присягу. Относительно принятія странныхъ они учатъ, что должно принимать прохожихъ и проѣзжихъ съ осмотрительностію, не бродягъ или бѣглыхъ, а людей безвредныхъ,—согласно съ законами государства.

Такимъ образомъ, молокане Донского толка, именующіе себя евангелическими христіанами, составляютъ самую близкую къ православной церкви секту изъ всѣхъ раціоналистическихъ сектъ. Теперь они слились со штундистами-перекрещенцами.

3) Дробленіе молоканства по вопросу соціальному.

Секта общихъ.

Чтен. общ. ист. и древн. 1864 г. кн. 4, смѣсь. Прав. Собес. 1869 г. I. Отеч. Зап. 1867 г. кн. 7; 1878 г. кн. 10

Одинъ изъ противниковъ жидовства, запрещавшій ѣсть лукъ и чеснокъ, употреблять сахаръ и хмѣль, и желавшій обосноваться исключительно на ученіи Новаго завѣта, пошелъ далѣе остальныхъ молоканъ въ проведеніи началъ соціальныхъ. Въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ онъ читалъ о первыхъ христіанахъ: *Вси вѣровавшіи бяху вкупѣ и имяху вся обща* (2, 44). На основаніи этихъ словъ онъ захотѣлъ и въ своей общинѣ осуществить коммунизмъ, т. е. требованіе, чтобы трудъ былъ общій и полученное за трудъ слагалось вмѣстѣ. Такимъ образомъ въ средѣ молоканства образовалась секта „общихъ“, существовавшая на Кавказѣ. Основатель этой секты былъ богатый самарскій крестьянинъ Михаилъ Акиѳіевъ Поповъ, сосланный на Кавказъ. Въ шемахинской губерніи онъ устроилъ общій складъ имѣнія. Послѣдователи его, избравъ 12 апостоловъ, повергли къ ногамъ ихъ свое имущество; избранъ былъ и казначей. Но на дѣлѣ такое требованіе общности продолжалось очень не долго, потому что въ средѣ „общихъ“ обнаружились такіе члены, которые, облѣнившись, сочли лучшимъ жить на счетъ другихъ. Посему требованіе общ-

ности было ограничено. Каждый членъ означенной секты обязуется внести въ общую кассу десятую часть имущества. Кромѣ этого обязательнаго сбора употребляются также и пожертвованія добровольныя. Каждый, входящій въ собраніе, кладетъ сколько-нибудь денегъ, какъ жертву на общину, на столъ подъ утиральникъ, дабы никто не могъ видѣть, сколько кто жертвуетъ; тутъ же приносятся разныя издѣлія: нитки, холстъ и проч. По окончаніи собранія эти приношенія собираются и вносятся въ общую кассу. Изъ кассы они поступаютъ на пособіе нуждающимся. Взявшій пособіе обязанъ или возвратить оное, или же вынести постъ по дню за каждый рубль. Но если пособіе очень значительно, такъ что вынести постъ одинъ не въ состояніи,—ибо „видимый постъ сіе есть хлѣба не есть и воды не пить“—,то взявшій долженъ обратиться ко всему собранію съ просьбою, раздѣлить съ нимъ бремя поста,— что послѣдователи секты и исполняютъ, слѣдуя словамъ апостола: *другъ друга тяготы носите.*

Управленіе общины производится 12-ю избранными лицами: „архіерей и священникъ, говорятъ общіе, въ двунадесяти чинахъ, которые—властелины предъ всѣми“. Эти двѣнадцать раздѣляются на разряды по степени власти и по отправленію обязанностей. Высшій начальникъ именуется судьею. Дѣло судьи внушать и объяснять слово Божіе, а также наблюдать за другими чинами, чтобы каждый въ своемъ дѣлѣ не ослабѣвалъ. Далѣе слѣдуютъ разные правители, именуемые: „жертвенникъ“, „распорядитель“, „молитвенникъ“, „словесникъ“ и проч. Каждый завѣдуетъ порученнымъ ему дѣломъ и подчиняется судьѣ, которому и приносятся жалобы со стороны недовольныхъ.

При такомъ своеобразномъ устройствѣ, „общіе“ отличаются отъ другихъ молоканъ и въ религіозномъ отношеніи. Такъ, исповѣдь у нихъ совершается предъ всѣмъ собраніемъ, публичная. Но такъ какъ публичная исповѣдь встрѣчаетъ много затрудненій, то дозволяется и исповѣдь частная предъ „жертвенникомъ“. Далѣе, свобода въ толкованіи священнаго Писанія у „общихъ“ значительно ограничена. Каждый желающій высказать какое-либо свое мнѣніе относительно смысла Писанія долженъ сначала сооб-

щить оное судьѣ, и если послѣдній одобритъ выслушанное мнѣніе, тогда онъ имѣетъ право высказывать оное и предъ другими; если же не одобритъ, то долженъ молчать. Противъ такого ограниченія свободы толковать священное Писаніе, а отсюда и высказывать частныя мнѣнія, возражаютъ другіе молокане, указывая на слова апостола: *идѣже духъ Господень, ту свобода.* Но это возраженіе въ глазахъ „общихъ“ силы не имѣетъ.

Такимъ образомъ секта „общихъ“ въ соціальномъ отношеніи пошла далѣе молоканъ, а въ отношеніи религіозномъ повернула назадъ, къ ограниченію допускаемой молоканствомъ свободы въ толкованіи Библіи. Этимъ также признается несостоятельность основного молоканскаго принципа.

4) Развитіе въ молоканствѣ мистическихъ началъ.

Секта прыгуновъ.

Прав. Собес. 1858 г. III. Отеч. Зап. 1867 г кн. 6, 1878 г. кн. 8.

Появившіяся очень рано въ молоканствѣ мистическія бредни стали соединяться съ разнаго рода странными обрядами, которые послужили къ образованію отдѣльныхъ сектъ. Одинъ изъ лжехристовъ 30-хъ годовъ, Лукьянъ Петровъ, на основаніи словъ 50-го псалма: *окропиши мя ѵссопомъ*, сталъ учить, что во время богослужебныхъ собраній нужно другъ на друга *сопѣть*, для того, чтобы очистить и облагодатствовать другъ друга. Отъ этого послѣдователей его называли *сопунами*. Затѣмъ онъ ввелъ нелѣпый обрядъ воскрешенія дѣвъ по подобію пророка Иліи. Во время собраній одна изъ женщинъ, падая со скамьи, притворялась мертвою и была воскрешаема мнимымъ Иліею. Наконецъ Лукьянъ Петровъ ввелъ при богослуженіи, вмѣстѣ съ чтеніемъ и пѣніемъ, особый обрядъ, возбуждающій дѣйствіе духа; это скаканье и прыганье, по примѣру царя Давида, съ приговариваніемъ безсмысленныхъ словъ, яко бы пророческихъ. По этому обряду послѣдователей его и стали называть *прыгунами*. Сверхъ сего они извѣстны были подъ именемъ *вѣденцевъ и сіонцевъ*. Секта прыгуновъ распространялась на Кавказѣ и

выродилась изъ секты общихъ. Въ сектѣ „общихъ“ прыгунамъ не нравилось то, что „общіе“ выбираютъ себѣ судей не только для земныхъ порядковъ, но и души свои предали имъ—тѣмъ, что совершаютъ предъ ними исповѣдь. Кромѣ того, имъ не нравилось и соблюденіе разныхъ формальностей и предоставленіе особыхъ религіозныхъ правъ избраннымъ 12-ти лицамъ.

Образованіе прыгунства соединено съ мыслію о тысячелѣтнемъ царствѣ. Прыгуны считали себя наиболѣе избранными изъ всѣхъ молоканъ и думали, что они займутъ особенное положеніе въ тысячелѣтнемъ царствѣ Христовомъ. Но основатель прыгунства, хотя и порицалъ „общихъ“ за ихъ подчиненность разнаго рода управителямъ, но самъ также собиралъ уже въ свою пользу деньги, установивъ предъ собою исповѣдь, по подобію „общихъ“.

Послѣ Лукьяна Петрова и другихъ учителей прыгунства самымъ знаменитымъ наставникомъ и организаторомъ секты былъ житель Александропольскаго уѣзда на Кавказѣ Максимъ Рудометкинъ, по прозванію „*Комаръ*“. Онъ установилъ опредѣленный родъ прыганья. Прыгуны должны были составлять особый кругъ, схватиться лѣвыми руками, а правыя оставить свободными, и вертѣться до истощенія силъ. Вертящіеся падали на землю, и тутъ начинались безсмысленныя пророчества.

Но эти верченія были обязательны не при каждомъ собраніи. Обыкновенныя собранія сопровождались только чтеніемъ и пѣніемъ, при чемъ на столѣ, покрытомъ бѣлою скатертью, всегда лежала Библія. Время собраній опредѣлялось самимъ учителемъ, иногда оно совпадало съ праздниками христіанскими, чаще съ еврейскими, иногда не совпадало ни съ тѣми, ни съ другими и было назначаемо яко-бы по указанію духа. Въ этомъ отобразилось мистическое начало духоборчества.

Въ прыгунствѣ, при Рудометкинѣ и послѣ него, обнаружились и идеи противогосударственныя. Проповѣдуя о наступленіи въ скоромъ времени тысячелѣтняго царсгва и обѣщая въ этомъ царствѣ своимъ послѣдователямъ особыя преимущества, Рудометкинъ рѣшился объявить себя „царемъ духовныхъ“. 19 окт. 1857 года онъ, при большомъ стеченіи народа, короновалъ себя въ „цари духовныхъ

христіанъ". Сдѣлавшись „царемъ", онъ пришилъ къ своей одеждѣ нѣчто въ родѣ эполетъ, на которыхъ выставилъ буквы *Д* и *Ц* (Духовныхъ Царь). Судьба его кончилась ссылкою въ Соловецкій монастырь, въ 1858 году. Послѣ его ссылки явились, какъ преемники, другіе цари. Но не имѣя такого вліянія, какъ Рудометкинъ, они содѣйствовали только разложенію секты. Въ позднѣйшее время прыгуны въ своихъ стихахъ стали обнаруживать вѣрноподданническія чувства императору Александру II, чѣмъ и отрекались отъ своихъ противоправительственныхъ идей.

Учители прыгуновъ вводили и правила еврейскія: празднованіе субботы, еврейской пасхи и праздника кущей. Это они дѣлали на томъ основаніи, что праздновать эти дни предписывается Библіей.

Такимъ образомъ, секта прыгуновъ представляетъ смѣшеніе разнородныхъ идей; она примыкаетъ и къ духоборчеству и къ жидовству, а въ богослужебномъ культѣ составляетъ какъ бы переходъ къ мистической сектѣ *хлыстовъ*.

Секта „Деснаго братства" или „Сіонская вѣсть", иначе іеговисты.

Прав. Обоз. 1867 г. іюнь. Прав. Собес. 1876 г. май. Пермск. епарх. вѣд. 1867 г. №24. Публич. лекц. о Еговистахъ, Мисс. Об. 1901 г. іюль—сентябрь.

Подъ именемъ „Деснаго братства" или *Сіонской вѣсти* разумѣется секта, появившаяся около 50-хъ годовъ прошедшаго столѣтія въ пермской губерніи. Теперь послѣдователи ея носятъ названіе іеговистовъ. Основателемъ секты былъ штабсъ-капитанъ артиллеріи Ильинъ, сосланный въ 1856 г. въ Соловецкій монастырь, а по освобожденіи проживавшій въ прибалтійскихъ губерніяхъ. Ни въ какой сектѣ не выразилось такого смѣшенія духоборческаго мистицизма, грубаго матеріализма, раціоналистическаго еврейства и противообщественныхъ понятій, при какой-то фантастической братской любви, какъ въ сектѣ „Деснаго братства". Ученіе Ильина существуетъ и въ настоящее время въ пермской губерніи и по Уралу. Сочиненія его, написанныя прозою и стихами, почитаются его послѣдователями какъ-бы нѣкое евангеліе.

Въ основу своего ученія основатель секты „Деснаго братства“ положилъ наиболѣе таинственную новозавѣтную книгу Апокалипсисъ. Въ этой книгѣ онъ видѣлъ изображеніе не только послѣднихъ судебъ міра и церкви, но и настоящаго ихъ состоянія, и посвоему объяснялъ все это. Въ уста своихъ послѣдователей онъ влагаетъ слѣдующую пѣснь: „Преобразился ты, нашъ Господи Іисусе, на островѣ Патмосѣ, открылъ намъ твою человѣко-божескую славу и міроправительный планъ твой, показалъ намъ ясно и понятно, что будетъ происходить въ мірѣ семъ“. „По разуму даже и китайцу ясно, что противникъ Христу тотъ христіанинъ, который говоритъ или учитъ противно словамъ Христовымъ въ той книгѣ“ [1]). Останавливая свое вниманіе на этой таинственной книгѣ, сектаторъ усвояетъ себѣ и своимъ друзьямъ особыя свойства и даръ прозрѣнія; онъ называетъ ихъ братьями и сестрами святымъ пророкамъ, клевретами ангеламъ, а проповѣданіе сектантства считаетъ дѣломъ Господнимъ.

„Три вѣстника святыни,
„Предсказанной Тобой,
„Ужъ дали гласъ святой.
„Грозу Твою вѣщаютъ
„На блудный Вавилонъ“.

Сходство въ ученіи Ильина съ сектою духоборческою видно и изъ того, что онъ со всею рѣзкостію отвергаетъ церковную внѣшность, почитаніе святыхъ и мощей, авторитетъ церкви и даже—святыхъ апостоловъ. Онъ заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ:

„Ни церквей, ни алтарей ни созидать,
„А на всякомъ мѣстѣ Бога прославлять;
„Ни обрядовъ, ни поповъ не сочинять,
„Ибо каждый братъ есть царь и іерей“.

Видимый мистицизмъ Ильина соединяется съ грубымъ матеріализмомъ, доходящимъ до прямого безбожія и глумленія надъ религіею. „На дѣлѣ каждый видитъ, что всякому человѣку такое же назначеніе въ природѣ, какъ и подобнымъ ему обезьянамъ и другимъ животнымъ и растеніямъ,

---

[1]) Рукоп. подъ названіемъ *Истина вѣры*, отобранная на Уралѣ.

т. е. зарождаться, возрастать до опредѣленной величины и снова уничтожаться". „Боги суть люди же, только безсмертные и просвѣщенные таинствами натуры ... короли, безсмертные мудрецы и маги. И еврейскій Богъ боговъ есть человѣкъ же, ходилъ, ѣлъ и пилъ вмѣстѣ съ ними и даже боролся съ Яковомъ, имѣетъ не только всѣ члены человѣческаго тѣла, но и душу. Имя его Егова, что значитъ „наимудрѣйшій мудрецъ изъ всѣхъ мудрецовъ". Іисусъ Христосъ есть „распятый Егова, человѣкобогъ".

При такомъ грубомъ представленіи и восхвалять Бога сектаторъ заповѣдуетъ хороводами и парадами.

„Ибо это суть обряды
„Богопрославленья".

Религіозныя пѣсни, сектаторомъ сочиненныя, должны быть пѣты на голосъ народныхъ пѣсенъ. Заглавія этихъ пѣсней поражаютъ своею странностію, напр.: *Маршъ лаодикійскихъ побѣдителей къ Сіону; Догматъ покаянія безъ духовника,.... или бомба Божіей артиллеріи* и т. п.

Такимъ образомъ въ ученіи Ильина нѣтъ ничего даже христіанскаго, кромѣ одного имени *Іисусъ*. Правда, *Іисуса* онъ называетъ Мессіею, святымъ, царемъ Сіона, Богомъ всей природы; но во всѣхъ этихъ выраженіяхъ заключается совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ какой придаетъ имъ христіанство. Этотъ *Іисусъ*—распятый Егова, человѣкобогъ, есть „простой еврей", и мессіанство Его не имѣетъ никакого смысла, такъ какъ сектаторъ себя называетъ возродителемъ іудейства.

Есть у Ильина понятія еврейскія; но и эти понятія слишкомъ далеки отъ чистаго еврейства и даже отъ раціоналистической секты жидовствующихъ. Онъ заповѣдуетъ праздновать субботу, установляетъ обрѣзаніе, запрещаетъ употреблять въ пищу свинину. Но при этомъ настоящихъ евреевъ онъ называетъ „сонмищемъ сатанинымъ", пишетъ обличительныя и вразумительныя посланія къ евреямъ въ Парижъ, называя себя отцомъ новозавѣтноіудейской религіи.

Конечныя чаянія этого „возродителя новозавѣтнаго іудейства" заключаются въ чувственномъ тысячелѣтнемъ царствѣ на землѣ, въ Іерусалимѣ. Въ настоящее время

происходитъ духовное, невидимое раздѣленіе всѣхъ на десныхъ и ошуйныхъ. Когда же приблизится тысячелѣтнее царство Христово—Израильское, тогда Господь начнетъ и видимо соединять и собирать христіанъ на двѣ стороны; а когда совершится конечное отдѣленіе на десную и ошуюю видимо и предъ глазами всѣхъ, тогда первые возглягутъ въ благодатномъ царствіи его съ Авраамомъ, Исаакомъ, Іаковомъ, съ пророками, апостолами и мучениками (?). Въ этомъ царствѣ въ Іерусалимѣ

„Рощи, зелень и сады,
„Фрукты, сотъ, медъ и плоды.
„Злата, бронзы, серебра,
„Драгоцѣнностей, добра
„Намъ какъ горы навалилъ
„И все въ братство подарилъ
. . . . . .
„Нѣтъ тамъ варварскихъ наукъ,
„Школъ рекрутскихъ, буйства, штукъ.....
„Нѣтъ рапортовъ, льстей властямъ...
„Всѣ равны, въ однихъ чинахъ....
„Нѣтъ полицій, ни судей,
„Всюду святость у людей.

„Егова раздѣлитъ тогда сію страну Израильскую на 12 частей полосами, начиная отъ Средиземнаго моря до р. Іордана и Мертваго моря. И возобладаетъ ихъ Іерусалимская распублика (!) всѣми царствами и народами на землѣ“. „Отъ Сіона даже до Китайскаго города Кантона будетъ желѣзная дорога съ роскошными станціями и прекраснѣйшими садами“.

Отсюда уже можно видѣть, что секта Ильина сколько религіозная, столько-же и соціальная. Въ томъ и другомъ отношеніи сектаторъ обнаруживаетъ самый крайній фанатизмъ. Отношенія его къ евангелію, къ православной церкви, а также и къ общественнымъ порядкамъ—кощунственныя до цинизма, возмутительнымъ образомъ дѣйствующія на христіанское чувство. Православныхъ онъ называетъ дѣтьми Езавели, волко-агнцами, талмудистами, эгоистами, ошуйными, отмѣченными числомъ антихриста 666; православные храмы—капищами, св. иконы—простыми досками, священниковъ признаетъ торгашами, Сунодъ и Сенатъ считаетъ за сонмъ губителей, царей за деспотовъ, за сыновъ тьмы и на троны ихъ вопіетъ о мщеніи;

„Чины и красные штаны
„За дурь и прелесть сатаны“. ..

Есть выраженія, касающіяся священныхъ предметовъ, до того кощунственныя и дерзкія, что ихъ передать невозможно. И всѣ эти выраженія перемѣшаны съ возгласами: „Ура! Виватъ! Осанна! Аллилуіа“!

При чтеніи произведеній сектатора невольно является предположеніе, что это—бредъ полупомѣшаннаго человѣка. Но важно то, что и такое ученіе находитъ себѣ послѣдователей.—Отрицаніе православнаго богослуженія, отверженіе церковнаго авторитета и государственнаго строя, идеи фантастической любви и всеобщаго равенства при чаяніи будущаго вполнѣ счастливаго состоянія на землѣ и составляютъ тѣ черты, которыя для людей, извѣстнымъ образомъ настроенныхъ, могутъ казаться привлекательными.

Штундизмъ.

„Южнорусскій штундизмъ“ свящ. Арх Рождественскаго, Петерб. 1889 г. Указываются другія литературныя произведенія, стр 5–11 Реценз. въ Прав. Обозр. 1891. мартъ.—Указанія литературы по вопросу о штундизмѣ въ сочиненіи миссіонера Троицкаго „Обличеніе заблужденій штундизма“. Кіевъ. 1890 г Мисс. Обозр 1899 годъ

Къ числу сектъ раціоналистическихъ относится недавно появившаяся, независимо отъ духоборчества и молоканства, секта, названная *штундизмомъ*. Эта секта значительно распространилась на югѣ Россіи, въ губерніяхъ херсонской, екатеринославской, кіевской и др. Она обратила на себя вниманіе духовной власти и гражданской администраціи.

Штундизмъ или „братство штунды“ получилъ начало въ Германіи въ самомъ началѣ 18-го столѣтія. Это братство сначала особой секты не составляло, такъ что штундистами были и могли быть послѣдователи разныхъ религіозныхъ обществъ. Основателемъ штундизма въ Германіи былъ пасторъ Яковъ Шпенеръ (ум. въ 1705 г.). Онъ замѣтилъ, что нѣкоторые изъ его прихожанъ не удовлетворяются общецерковными средствами для достиженія спасенія и стремятся къ большему благочестію. Пасторъ и назначилъ для чтенія слова Божія и благочестивыхъ размышленій

особые послѣобѣденные часы, преимущественно по праздничнымъ днямъ. Отъ этого всѣ собиравшіеся и получили названіе *штундистовъ* (отъ слова Stunde—часъ). Но естественно, что собиравшіеся для благочестивыхъ бесѣдъ послѣдователи разныхъ вѣръ приносили и свои вѣроисповѣдныя особенности: лютеранинъ—лютеранство, кальвинистъ—кальвинство, анабаптистъ—свое ученіе о перекрещиваніи.

Въ Гамбургѣ штундисты слѣдались проповѣдниками анабаптизма и образовали отдѣльное общество піетистическаго характера, проповѣдуя свободу богослуженія и возможность особеннаго духовнаго просвѣщенія, какъ плодъ благочестивой вѣры.

Въ 1817 г. въ нашихъ черноморскихъ степяхъ поселились нѣмецкіе колонисты; между ними были и послѣдователи штунды. Такимъ образомъ штундизмъ появился около тѣхъ мѣстъ, гдѣ жили духоборцы и молокане, идеи которыхъ за выселеніемъ многихъ изъ нихъ на Кавказъ, не могли считаться совершенно уничтоженными. Посему ученіе штундистовъ могло привиться къ людямъ, въ которыхъ крылись понятія нашихъ сектантовъ—раціоналистовъ. Этому же содѣйствовали разнаго рода непорядки въ жизни церковной и общественной. И лица оффиціальныя, и писатели заявляли о слѣдующихъ прискорбныхъ явленіяхъ, которыя содѣйствовали распространенію штундизма. Съ одной стороны они указывали на отсутствіе въ сельскихъ приходахъ живого проповѣданія слова Божія, на неблагочинное отправленіе богослуженія (преосв. Никаноръ архіеп. Херсонскій и проф. Вороновъ); съ другой стороны они замѣчали что въ древнихъ, отстоящихъ на значительномъ разстояніи отъ приходскихъ храмовъ, жители „живутъ внѣ церкви, внѣ религіи“ (преосв. Никаноръ), что дѣти и юноши крайне невѣжественны въ религіозномъ отношеніи, что образованный классъ отличается либерализмомъ и отсутствіемъ церковности, что въ простонародьи господствуетъ нравственная распущенность: хищничество, пьянство, развратъ (Бѣляевъ, Вороновъ и др.). Такое нравственно-религіозное состояніе представляло очень удобную почву для появленія и распространенія сектанства съ такимъ, по видимости, благочестивымъ направленіемъ, какое существовало между штундистами. Первые

послѣдователи и распространители штундизма изъ русскихъ (Ратушный, Цимбанъ, Рябошапка) заявляли, что они до вступленія въ секту вели жизнь распутную, „извѣдали порокъ во всѣхъ его видахъ".

Распространеніе штундизма между русскими стало появляться недавно. Говорятъ, что первымъ распространителемъ штундизма между русскими былъ реформатскій пасторъ въ херсонской губерніи *Бенекемпферъ;* но самъ онъ рѣшительно отрицалъ свое участіе въ распространеніи штунды между русскими, а, напротивъ, будто бы даже увѣщевалъ обращавшихся къ нему за совѣтами крестьянъ, строго держаться своей православной вѣры. Онъ говорилъ, что распространителями штунды между русскими были фанатики разныхъ протестантскихъ исповѣданій (Ушинскій, стр. 130—131). Первые изъ русскихъ, принявшіе штунду и сдѣлавшіеся главными распространителями оной, были малороссъ *Ратушный, Рябошапка* (жившій работникомъ у нѣмецкаго пастора) и другіе, затѣмъ крестьяне кіевской губерніи *Герасимъ Балабанъ* и *Яковъ Ковалъ.*

Сами штундисты называютъ свое общество „русскимъ братствомъ", „евангельскимъ исповѣданіемъ вѣры", а себя „духовными христіанами".

До семидесятыхъ годовъ штундисты не отдѣлялись совершенно отъ прав. церкви: они крестили новорожденныхъ дѣтей въ церкви, исповѣдывались и причащались св. таинъ, въ страстную седмицу соблюдали постъ. Окончательное отдѣленіе штундистовъ отъ церкви произошло въ семидесятыхъ годахъ, когда штундисты восприняли ученіе баптистовъ, которые существовали и на югѣ Россіи и на Кавказѣ. Подъ вліяніемъ ученія баптистовъ штундисты стали принимать вновь крещеніе. Первымъ принявшимъ крещеніе былъ Иванъ Рябошапка, крещенный распространителемъ баптизма Ефимомъ Цимбаномъ. Въ соединеніи съ баптизмомъ штундистскія общины получили собственную организацію; у нихъ являются свои пресвитеры (Рябошапка, Ратушный), которые и совершаютъ богослуженіе и другія требы: крещеніе, браки, погребеніе умершихъ.

Ученіе штундистовъ. Ученіе штундистовъ наиболѣе обстоятельно изложено въ „Вѣроученіи Косяковскихъ штундистовъ" (таращанскаго уѣзда кіевской губ.). Это

„Вѣроученіе“, изложенное въ 15 членахъ, заключаетъ очевидные признаки нерусскаго происхожденія; оно очень осмысленно, изложено въ систематическомъ порядкѣ, выражено вполнѣ ясно; подъ каждое отдѣльное положеніе подставлены тексты священнаго Писанія. И на самомъ дѣлѣ оно переведено херсонскими штундистами съ нѣмецкаго языка.

Штундисты, подобно молоканамъ, считаютъ за единственный источникъ богопознанія книги священнаго Писанія ветхаго и новаго завѣта. Но при этомъ они не столько заимствуютъ свое ученіе изъ Писанія, сколько стараются доказать онымъ свои предвзятыя мнѣнія; для этого они прибѣгаютъ къ тѣмъ же пріемамъ, какъ и молокане, т. е. духовный смыслъ извѣстнаго мѣста Писанія переносятъ на другія мѣста, имѣющія иной, буквальный смыслъ. Кромѣ того они не чужды и того пріема, чтобы находить *вездѣ* смыслъ аллегорическій. Такъ напр. Геѳсиманскій садъ, гдѣ Христосъ училъ и молился, означаетъ, по ихъ мнѣнію, весь міръ; спящіе ученики это—люди до поступленія въ штунду, которые, сдѣлавшись штундистами, пробуждаются. Невѣровавшіе во Христа и распявшіе Его это—нынѣшніе православные и т. п. При такомъ пріемѣ можно отыскать въ Писаніи все, кому что нужно.

Положительное догматическое ученіе раскрыто въ „Вѣроученіи Косяковскихъ штундистовъ“ несравненно болѣе, чѣмъ у духоборцевъ и молоканъ. И это ученіе представляетъ смѣсь догматическихъ положеній разныхъ западныхъ сектантовъ. Послѣ краткаго ученія о Богѣ и о троичности Божественныхъ Лицъ довольно обстоятельно раскрыто ученіе о грѣхѣ и объ искупленіи.

Грѣхъ явился вслѣдствіе паденія человѣка. Въ ученіи о паденіи замѣтенъ оттѣнокъ лютеранскій. Сотворенный правымъ, *святымъ* и невиннымъ, человѣкъ послѣ своего паденія палъ въ состояніе смерти, сдѣлался *совершенно неспособенъ* къ доброму, а склоненъ ко всему злому (чл. 3). Но затѣмъ, въ ученіи „объ избраніи къ блаженству“ (оправданіе) ясно выражается ученіе Кальвина о безусловномъ предопредѣленіи. „Тѣ лица изъ погибшаго рода человѣческаго, которымъ *должно* быть присвоено искупленіе, избраны Отцемъ, преданы въ руки Искупителя, какъ Его

наслѣдіе, какъ добыча Его смертной борьбы (значитъ, искупленіе Его не простирается на всѣхъ?)... Эти избранные не *могутъ* быть вырваны изъ рукъ Христовыхъ.... Имъ опредѣлена вѣчная жизнь во І. Христѣ" (чл. 5-й). Хотя человѣкъ и помимо своей воли предопредѣляется къ блаженству, но предопредѣленному указуется путь, которымъ онъ идетъ къ этому блаженству, предлагаются средства для его спасенія. Эти средства суть: а) *слово Божіе*, которое производитъ живую вѣру во Христа; б) *крещеніе* чрезъ погруженіе въ воду; оно есть первый плодъ вѣры и любви ко Христу, торжественное объявленіе и исповѣданіе грѣшника, который созналъ ужасъ грѣха; съ другой стороны оно есть торжественное завѣреніе вѣрующему, что его грѣхи омыты; в) *Святая вечеря*, это духовное благодатное средство; въ семъ святомъ знакѣ вѣрующіе вкушаютъ духовнымъ образомъ тѣло и кровь Христову. Мысль чисто лютеранская (въ евхаристіи Христосъ въ хлѣбѣ, съ хлѣбомъ и подъ хлѣбомъ). г) Наконецъ *общеніе святыхъ*, какъ „высочайшее выраженіе церкви". Это гуманное выраженіе поясняется, что „вѣрующій долженъ соединиться съ другими учениками Господними, какъ съ членами одного тѣла, для взаимнаго существованія на пути спасенія". Проще: это означаетъ пребываніе въ *обществѣ* штундистовъ или, по ихъ выраженію, въ церкви (члены 6—10). Къ указаннымъ благодатнымъ средствамъ штундисты присоединяютъ еще покаяніе и молитву. Покаяніе есть чистосердечное раскаяніе во грѣхахъ предъ Богомъ. Цѣль его заключается въ томъ, чтобы отстать отъ грѣха. Покаяніе же въ смыслѣ православной церкви, т. е. соединенное съ разрѣшеніемъ грѣховъ, можетъ, по мнѣнію штундистовъ, еще болѣе способствовать грѣху. Поэтому покаяніе само по себѣ особенно важнаго значенія еще не имѣетъ. Гораздо большее значеніе имѣетъ молитва; ее можно считать выраженіемъ покаянія. „Молитва есть *душа* всѣхъ средствъ и вообще благодатнаго состоянія" (чл. 6). Молитва раздѣляется на внутреннюю и внѣшнюю. Молитва внутренняя есть памятованіе о Богѣ; внѣшняя молитва сопровождается обращеніемъ очей горѣ, воздѣваніемъ рукъ, часто слезами, біеніемъ въ грудь. Молящійся штундистъ падаетъ ницъ, ломаетъ руки и съ глубокими вздохами

произноситъ: „Охъ, Господи, Милосердый, Великій... Ты же видишь мою немощь... Охъ, Милостивый, прости жъ меня“...

Церковное устройство штундистовъ, богослужебныя собранія и совершеніе крещенія и Святой вечери. Хотя штундисты отвергаютъ православную іерархію, но въ своемъ обществѣ также имѣютъ своего рода іерархическихъ лицъ. Изъ числа своихъ членовъ они избираютъ *старцевъ* (пресвитеровъ). *учителей и служителей. Старцы* предсѣдательствуютъ въ собраніяхъ общины и управляютъ ею, *учители* проповѣдуютъ въ богослужебныхъ собраніяхъ. Тѣ или другіе безразлично могутъ совершать крещеніе и вечерю. Должности эти могутъ соединяться въ одномъ лицѣ; *служители* же (дьяконы) являются ихъ помощниками.

Богослуженіе штундистовъ не имѣетъ никакого установленнаго чина. Оно состоитъ въ чтеніи священнаго Писанія и въ толкованіи онаго; кромѣ того поются особо составленныя штундистами пѣсни на распѣвъ простонародныхъ пѣсенъ. Въ это время собравшіеся сидятъ, иногда расхаживаютъ; при несогласіи въ пониманіи какого-либо текста спорятъ. Предъ пѣніемъ пѣсней разсудаютъ, какую именно пѣснь пѣть; во время пѣнія, по разсказамъ людей знающихъ, штундисты выжимаютъ насильственныя слезы, рыдаютъ, мѣстами пророчествуютъ.

Крещеніе у штундистовъ совершается только надъ взрослыми: дѣтей, говорятъ штундисты, крестить не должно, потому что Христосъ сказалъ: „кто вѣру имѣетъ и крестится, спасенъ будетъ“. На это штундистамъ справедливо противопоставляютъ слова Спасителя, что кто не крестится, не можетъ войти въ царствіе Божіе (Іоанн. 3, 5); и посему, отлагать крещеніе до зрѣлаго возраста значитъ лишать многихъ, не могущихъ достигнуть этого возраста, умирающихъ въ дѣтствѣ, царства небеснаго. А между тѣмъ Спаситель относительно дѣтей сказалъ, что таковыхъ есть царствіе Божіе (Марк. 10, 4). Требуя крещенія только взрослыхъ, штундисты всѣхъ переходящихъ къ нимъ изъ православія перекрещиваютъ (анабаптизмъ), считая совершенное надъ ними въ младенчествѣ крещеніе недѣйствительнымъ. Принятіе новаго члена совершается по исповѣданіи имъ ученія штунды; послѣ этого онъ подвергается крещенію въ рѣкѣ, по примѣру крещенія Христа.

„Святая вечеря“, называется преломленіемъ хлѣба, совершается разъ въ мѣсяцъ, и на ней должны присутствовать всѣ штундисты извѣстной мѣстности. Начинается она чтеніемъ священнаго Писанія, гдѣ разсказывается о тайной вечери. Послѣ чтенія поются хоромъ особые стихи, составленные штундистами. Потомъ всѣ становятся на колѣни, и пресвитеръ молится, чтобы Господь удостоилъ принять Его тѣло въ очищеніе грѣховъ. Затѣмъ одинъ изъ дьяконовъ подаетъ ему на блюдѣ разрѣзанный ломтями хлѣбъ; ломти хлѣба пресвитеръ разламываетъ на кусочки, причащается самъ и передаетъ чрезъ дьяконовъ для причащенія всѣмъ присутствующимъ. Послѣ этого хоромъ поются стихи о чашѣ съ виномъ, читаются соотвѣтствующія мѣста изъ евангелія и причащаются вина. Въ концѣ читается молитва благодаренія [1]).

Изъ изложенія ученія штундистовъ видно, что, представляя смѣсь понятій лютеранскихъ, кальвинскихъ и меннонитскихъ (анабаптизмъ), штундизмъ въ ряду русскихъ раціоналистическихъ сектъ ближе всего подходитъ къ молоканамъ Донского толка.

По отрицательному ученію касательно обрядовъ и установленій православной церкви штундисты, въ общемъ, сходны съ молоканами и духоборцами. Они отвергаютъ обряды и посты, содержимые православною церковію, за-

---

[1]) Вотъ для образца составленные стихи.

„Когда, Господь, Ты смерть Свою
„Ученикамъ явилъ,
„Тогда Ты за вечерею
„Взявъ хлѣбъ благословилъ.
„И преломивъ, роздалъ Ты всѣмъ,
„Къ нимъ говоря сіе.
„Примите и ядите всѣ,
„Се тѣло есть Мое.
„Также съ виномъ Ты чашу взялъ,
„Благодарилъ, дая
„Своимъ ученикамъ, сказалъ:
„Сія есть кровь Моя...
. . . . . .
„Прими хвалу благодаренья,
„Сынъ Божій, за Твою любовь
„За грѣхъ нашъ Ты понесъ мученья,
„За насъ Ты пролилъ потъ и кровь“ и проч.

тѣмъ—почитаніе креста, поклоненіе иконамъ, призываніе святыхъ, поминовеніе умершихъ. Но при этомъ они обнаруживаютъ большій фанатизмъ относительно прав. церкви, почитанія святыхъ и иконъ. Церковь—вавилонская блудница, храмы—груды камней и т п. Съ особеннымъ кощунственнымъ ожесточеніемъ отзываются они о святителѣ и чудотворцѣ Николаѣ. Они говорятъ, будто онъ „попралъ заповѣди Божіи, ввелъ молиться иконамъ, и послѣ него все другое пошло противъ евангелія". Также и въ отрицаніи постовъ штундисты идутъ далѣе молоканъ и духоборцевъ, которые, отвергая посты въ смыслѣ запрещенія извѣстнаго рода пищи, признаютъ постъ какъ воздержаніе. Штундисты, напротивъ, говорятъ, что постъ—вреденъ, ибо голодный человѣкъ скорѣе способенъ на всякое преступленіе, чѣмъ сытый; а входящее въ уста не сквернитъ человѣка. Здѣсь они смѣшали нравственное понятіе поста, *воздержаніе*, съ физіологическимъ понятіемъ *голода*. Такое свое ученіе о постѣ они обнаруживаютъ и своими дѣйствіями, какъ бы издѣваясь надъ говѣніемъ православныхъ. Такъ, съ наступленіемъ великаго поста они начинаютъ бить свиней и мясо ихъ употреблять въ пищу. Въ великую пятницу послѣдній бѣднякъ изъ штундистовъ старается непремѣнно купить мяса и наѣсться вдоволь.

Младоштундисты. Какъ протестантство въ ученіи о таинствахъ не остановилось на строгомъ лютеранствѣ (допускающемъ таинственность и облагодатствованіе чрезъ крещеніе и причащеніе), а пошло далѣе въ отрицаніи значенія внѣшней стороны оныхъ; такъ и въ средѣ штундистовъ образовалась партія „младоштундистовъ", отрицающая значеніе крещенія и преломленія хлѣба. Младоштундисты разорвали связь съ баптизмомъ. Выходя изъ той мысли, что христіанская религія должна быть только внутренняя, духовная, они отвергаютъ всѣ таинства и всякіе обряды. Сначала послѣдователи этой партіи не имѣли никакого писаннаго изложенія вѣроученія, а довольствовались устными толкованіями своихъ наставниковъ; но въ послѣдующее время наставникъ Чаплынскихъ штундистовъ (таращанскаго же уѣзда кіевской губ.) Яковъ Коваль составилъ письменное вѣроученіе. Вѣроученіе это изложено очень непонятно и мѣстами безтолково. Крещеніе водою, по уче-

нію Коваля, разъ совершено на вѣки Іоанномъ Крестителемъ надъ І. Христомъ, и „мы не пойдемъ къ берегамъ іорданскимъ“, а для очищенія отъ грѣховъ должно креститься *второю* въ смерть І. Христа и въ воскресеніе, а не водою. Причащеніе, чаша благословенія, о которой писалъ апостолъ Павелъ состоитъ въ совершенномъ причащеніи Св. Духа чрезъ соединеніе съ святою избранною церковію. Причащеніе заключается въ томъ, „чтобы христіанину истинному вкусить, что благъ Господь“. „Мы вѣруемъ, что плоть и кровь есть самъ Спаситель, что Онъ являетъ Себя вѣрующимъ и принимающимъ Его слова, какъ сказано: Въ началѣ бѣ Слово.... и Слово плоть бысть (Іоан. 1, 1—2). Мы принимаемъ Его живыя слова и пріобщаемся Его плоти и крови“. Отвергая важность воднаго крещенія и причащенія хлѣба и вина, а равно и всякое значеніе внѣшнихъ обрядовъ, младоштундисты отвергаютъ и всякую мысль о церковной іерархіи; въ церкви, говорятъ они, нѣтъ старшихъ и младшихъ, а всѣ равны.

Такимъ образомъ, младоштундисты близко подходятъ къ молоканамъ Уклеинскаго толка.

Примѣчаніе. При изложеніи ученія раціопалистическихъ сектъ дѣлались краткія критическія замѣчанія на нѣкоторые наиболѣе существенные пункты ученія сектантовъ (ученіе объ источникахъ, объ іерархіи и др.). Но такъ какъ секты эти имѣютъ, вообще говоря, протестантскій характеръ, то и обстоятельный разборъ ихъ ученія составляетъ предметъ науки „Обличительнаго богословія“. Все, что можно сказать противъ протестантовъ, можетъ и должно быть сказано и противъ нашихъ сектантовъ. Тѣмъ не менѣе въ послѣднее время стало появляться не мало сочиненій, которыя написаны и изданы прямо противъ нашихъ сектантовъ, и на которыя можно указать, какъ на спеціальныя пособія при борьбѣ съ молоканствомъ, штундизмомъ и другими однородными сектами и направленіями, существующими въ нашемъ интеллигентномъ обществѣ (пашковство). *Разныя статьи противъ молоканъ прот. г. Самары Дм. Орлова. Краткая бесѣда съ молоканами архимандрита Павла. Брошюры по разнымъ предметамъ, состав-*

ленныя по книгѣ Стефана Яворскаго „Камень вѣры“. Вѣроученіе штундистовъ, разобранное на основаніи священнаго Писанія, Ушинскаго. О православной христіанской вѣрѣ по ученію слова Божія противъ молоканъ, баптистовъ и штундистовъ, свящ. Ник. Русанова. Въ 1890 г. появился обстоятельный, систематическій разборъ заблужденій штундизма миссіонера Ивана Троицкаго. Кіевъ. Книга Троицкаго можетъ быть полезна и для опроверженія ученія молоканъ.

ГЛАВА II.

СЕКТЫ МИСТИЧЕСКІЯ ИЛИ ТАЙНЫЯ.

„Люди Божіи“ Добротворскаго. Казань 1869 г. „Люди Божіи и скопцы“ Ретутскаго. Москва 1872 г. и рецензія Е Барсова въ Прав. Обозр. 1873 г. янв. „Секты хлыстовъ и скопцовъ“. Кутепова. Казань 1882 г. „Хлыстовщина и скопчество въ Россіи“ свящ. Рождественскаго. Москва. 1882 г. „Судебно-медицинскія изслѣдованія скопчества“ Пеликана. Спб. 1875 г. „Тайныя секты“ и „Бѣлые голуби“ Мельникова, въ Русск. Вѣстн. за 1868 и 1869 годы. Наша публ. лекц. о хлыстахъ Мисс. Обозр. 1898 г.

Кромѣ сектъ старообрядческихъ и раціоналистическихъ, съ примѣсью мистицизма, есть секты строго мистическаго характера. Эти секты извѣстны еще подъ именемъ сектъ „тайныхъ“, потому что послѣдователи оныхъ тщательно скрываютъ свое ученіе и стараются казаться строгими послѣдователями православной церкви. Это—секты хлыстовъ и скопцовъ, тѣсно между собою связанныя, какъ исторически, такъ и по духу ученія. Хлысты имѣютъ нѣкоторыя мѣстныя названія; напр. въ самарской губерніи они извѣстны подъ именемъ монтановъ, въ казанской—кантовщиковъ, сладкоѣдцевъ, въ ставропольской—шалопутовъ. Въ первомъ слѣдственномъ дѣлѣ хлыстовство названо квакерскою ересію. Сами себя сектанты называютъ „людьми Божіими“. Подъ этимъ названіемъ секта хлыстовъ извѣстна и въ литературѣ.

Историческая нить происхожденія хлыстовства затеряна. Но судя по существенному его характеру, несомнѣнно, что въ немъ отразились языческія идеи востока: Индіи и Персіи, и древнихъ ересей христіанской церкви: сирій-

скихъ гностиковъ и, впослѣдствіи, богомиловъ. Какимъ путемъ эти идеи занесены въ Россію, гдѣ и какъ онѣ скрывались до своего рѣзкаго обнаруженія,—остается неизвѣстнымъ.

По преданіямъ хлыстовъ, хлыстовство образовалось въ половинѣ XVII столѣтія, одновременно съ появленіемъ старообрядческаго раскола. Царь Алексѣй Михайловичъ и патр. Никонъ въ легендахъ сектантовъ являются первыми преслѣдователями ихъ. По источникамъ оффиціальнымъ хлыстовство стало извѣстнымъ съ 1732 г., когда возникло первое слѣдственное дѣло о хлыстахъ. Изъ православныхъ писателей въ первый разъ упоминаетъ о хлыстахъ св. Димитрій ростовскій въ своемъ „Розыскѣ“. Скопчество, какъ секта, выродилось изъ хлыстовства.

1) Первоначальная исторія и распространеніе секты хлыстовъ.

Основателемъ хлыстовской секты былъ Данила Филипповъ, крестьянинъ владимірской губерніи, отданный въ солдаты, но бѣжавшій изъ военной службы. Въ 1645 году въ муромскомъ уѣздѣ на горѣ Городинѣ, по сказаніямъ хлыстовъ, Данила Филипповичъ объявилъ себя „Саваоѳомъ, превышнимъ богомъ“. Затѣмъ онъ началъ проповѣдывать во владимірской губерніи, что вѣра въ людяхъ упадала 300 лѣтъ, и сошлись умные люди и стали думать, какъ бы созвать Бога на землю: такимъ образомъ и произошло явленіе Саваоѳа въ лицѣ основателя секты.

Данила Филипповъ далъ своимъ послѣдователямъ 12 заповѣдей, изъ коихъ наиболѣе замѣчательны слѣдующія:

1) Азъ есмь Богъ, пророками предсказанный, сошелъ на землю для спасенія душъ человѣческихъ. Нѣтъ другого бога, кромѣ меня.

2) Хмѣльнаго не пейте, плотскаго грѣха не творите. Неженатые не женитесь; женатые разженитесь. На свадьбы и на крестины не ходите.

3) Заповѣди содержите въ тайнѣ, ни отцу, ни матери не объявляйте.

4) Святому духу вѣрьте.

Ученіе Данилы Филиппова стало распространяться, и скоро онъ пріискалъ себѣ „любезнаго сыночка“; это былъ Иванъ Тимофеевъ Сусловъ, изъ владимірской же губерніи. Сусловъ распространялъ сектантство во владимірской, костромской и нижегородской губерніяхъ. Въ послѣдней онъ утвердилъ свое мѣстопребываніе въ селѣ Павловѣ; авторитетъ его былъ такъ великъ, что въ 60 верстахъ отъ Нижняго, внизъ по Волгѣ, въ с. Работкахъ, въ одной старой пустой церкви ему открыто воздавали божескія почести. Самъ онъ садился на особый приготовленный для него престолъ и на головѣ его было нѣчто въ родѣ вѣнца. Объ этомъ разсказывается въ „Розыскѣ“ св. Димитрія. Изъ нижегородской губерніи Сусловъ перешелъ въ Москву, гдѣ имѣлъ свой домъ, называемый „домомъ божіимъ“, „домомъ сіонскимъ“, „новымъ Іерусалимомъ“,—куда послѣдователи его и собирались для моленій. Но здѣсь узнали власти объ ученіи Суслова, подвергли его пыткѣ и потомъ будто бы распяли на кремлевской стѣнѣ; но на третій день онъ воскресъ; узнали о его воскресеніи и снова распяли, и онъ снова воскресъ. Такъ разсказывается въ хлыстовскихъ легендахъ. Но въ одной хлыстовской пѣснѣ говорится съ большею правдоподобностію о томъ, какимъ образомъ Сусловъ освободился отъ наказанія. Для этого „гости—корабельщики“, т. е. хлысты

„Золотой казной стали складываться,
„Выкупать стали выручать
„И на волю выпущать“.

Сусловъ былъ освобожденъ въ 1658 году и продолжалъ жить въ Москвѣ, распространяя свое ученіе. Въ Москвѣ онъ основалъ уже 4 божьихъ дома и въ каждый поставилъ пророковъ. По позднѣйшимъ оффиціальнымъ разслѣдованіямъ оказалось, что многіе изъ московскихъ монаховъ были уже при Сусловѣ заражены хлыстовщиной.

Данила Филипповъ вознесся на небо, т. е. умеръ, въ 1700 году 1-го января; поэтому, думаютъ хлысты, и новый годъ стали начинать съ 1-го января. Сусловъ умеръ въ 1716 году и погребенъ былъ при церкви Николы на Грачахъ, а затѣмъ стараніями приверженцевъ тѣло его было перенесено въ женскій Ивановскій монастырь. Надъ моги-

лою его былъ устроенъ памятникъ съ надписью: „Погребенъ святой угодникъ Божій".

Послѣ Суслова объявилъ себя „христомъ" Прокопій Лупкинъ, стрѣлецъ, принимавшій участіе въ Азовскомъ походѣ въ 1686 году; послѣ заговора стрѣльцовъ онъ былъ высланъ изъ Москвы и жилъ въ Нижнемъ Новгородѣ. Жена Лупкина Акулина Ивановна называлась „богородицею". Лупкинъ распространялъ хлыстовщину въ Нижнемъ Новгородѣ и занесъ оную въ ярославскую губернію. Въ 1717 году онъ былъ схваченъ около Углича и съ нимъ 21 человѣкъ. Это произошло вслѣдствіе донесенія архимандрита Углицкаго монастыря ростовскому епископу Досиоею. Здѣсь въ первый разъ на допросахъ разъяснились нѣкоторые обряды этой ереси (пляска на собраніяхъ, пѣніе пѣсенъ, пріобщеніе хлѣбомъ). Но дѣло Лупкина кончилось его освобожденіемъ. Епископъ Досиѳей отнесся къ нему равнодушно; а затѣмъ, въ 1718 г. самъ онъ былъ казненъ за участіе въ дѣлѣ царицы Авдотьи Ѳеодоровны. По освобожденіи, Лупкинъ поселился въ Москвѣ, и въ домѣ его нерѣдко происходили большія собранія хлыстовъ. Лупкинъ пользовался такимъ же почитаніемъ, какъ и Сусловъ. Ему навстрѣчу кричали: „царь, царь!", крестились на него, кланялись ему въ ноги и цѣловали руку. Хлыстовщина продолжала распространяться во многихъ московскихъ монастыряхъ. Лупкинъ умеръ въ 1732 году и погребенъ также въ Ивановскомъ монастырѣ; на его могилѣ также поставленъ былъ памятникъ. Жена его „богородица" Акулина Ивановна распространяла хлыстовство въ женскомъ Ивановскомъ монастырѣ, въ которомъ послѣ нея явилась новая „богородица", монахиня этого монастыря Настасья Карпова. По слѣдствію 1733-го года оказалось, что эта „богородица" принимала въ своей кельѣ мужчинъ и прижила ребенка.

Въ 1733 году возникло въ Москвѣ первое дѣло о хлыстахъ, къ которому было привлечено 78 человѣкъ. Изъ нихъ трое: Настасья Карпова, іеромонахи Тихонъ и Филаретъ, по лишеніи сана, были казнены въ Петербургѣ отсѣченіемъ головъ. Вслѣдъ за тѣмъ, въ 1736 году, по опредѣленію Сунода, памятники надъ могилами Суслова и Лупкина въ Ивановскомъ монастырѣ были разрушены, а

трупы ересіарховъ вырыты изъ земли, сожжены чрезъ палачей въ полѣ, и пепелъ развѣянъ по воздуху.

Этими мѣрами хлыстовство не было уничтожено. Удерживаясь въ Москвѣ, оно разносилось и по другимъ городамъ. Въ 1746 году въ Москвѣ явился новый лжехристосъ, Андрюшка юродивый. Онъ слылъ подъ именемъ блаженнаго, жилъ у Сухаревой башни; къ нему приходили послушать предсказаній не только простой народъ, но и люди образованные. Съ другой стороны, и онъ посѣщалъ знатные дома въ Москвѣ; графа Шереметьева, княгини Черкасской и другихъ. Благодаря вліянію этого юродиваго, хлыстовство охватило еще нѣсколько монастырей и, кромѣ того, нашло себѣ послѣдователей и въ средѣ бѣлаго духовенства.

Тогда учреждена была особая слѣдственная коммиссія, состоявшая подъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ канцеляріи тайныхъ розыскныхъ дѣлъ Сената и Синода. Къ слѣдствію привлеклись не одна сотня человѣкъ, изъ нихъ очень много монаховъ и монахинь. Многихъ оговоренныхъ не могли еще отыскать. Слѣдствіе продолжалось нѣсколько лѣтъ и окончилось въ 1752 году.

Это слѣдствіе раскрыло тайны хлыстовства, хотя и не уничтожило онаго. Въ началѣ 19-го стол. направленіе мистическое, очень похожее на хлыстовщину, нашло себѣ послѣдователей въ высшемъ обществѣ (общество Татариновой). Хлысты существуютъ и въ настоящее время во многихъ губерніяхъ.

2) Происхожденіе и исторія секты скопцовъ.

Скопчество, какъ явленіе, существовало въ глубокой древности. О немъ упоминается въ книгѣ Второзаконія (XXIII, 1). Въ древнихъ языческихъ государствахъ скопцами были евнухи, т. е. охранители гаремовъ. Оскопленіе служило иногда и наказаніемъ за извѣстныя преступленія. Существовало преданіе, что царь вавилонскій Навуходоносоръ оскоплялъ военноплѣнныхъ, чтобы имѣть ихъ у себя въ услуженіи. Въ древней христіанской церкви къ оскопленію прибѣгали иногда, какъ къ средству сохраненія цѣломудрія, неправильно понимая 12-й стихъ 19 гла-

вы евангелія отъ Матѳея. Такимъ скопцомъ былъ извѣстный Оригенъ. Во II христіанскомъ вѣкѣ существовало даже цѣлое общество, проповѣдывавшее необходимость оскопленія для сохраненія цѣломудрія,—извѣстное подъ именемъ *васеліанъ*. Въ IV в. существовали также общества самооскопителей. Въ IX в. оскопленіемъ занимались нѣкоторыя духовныя лица по тѣмъ же религіозно-нравственнымъ побужденіямъ. Кромѣ нравственныхъ побужденій въ византійской имперіи до IX в. существовали еще евнухи при дворахъ императоровъ. Иногда подвергали тамъ оскопленію членовъ низверженной царской фамиліи, съ цѣлью лишить эту фамилію всякой надежды на продолженіе рода. Въ Италіи оскопленію подвергали дѣтей, чтобы сохранить у нихъ чистоту, свѣжесть и пріятность голоса.

Скопчество, изъ какихъ бы побужденій оное ни происходило, осуждалось какъ ветхозавѣтною религіею, такъ и христіанскою. По закону Моисея скопцы не допускались въ скинію, какъ нечистые. Христіанская церковь воспретила возводить скопцовъ на священныя степени (21—24 прав. св. апост., 8 прав. двукр. соб.), а св. Василій великій писалъ противъ скопцовъ сильныя обличенія (т. IV, стр. 847). Эти запрещенія и обличенія относились до скопцовъ произвольныхъ. Что же касается оскопленныхъ насильственно, или скопцовъ отъ природы, то церковь по отношенію къ нимъ не дѣлала никакихъ ограниченій. Посему въ древней Россіи нѣкоторые епископы и митрополиты были скопцы; таковы кіевскіе митрополиты Іоаннъ II и Ефремъ (1086—1099), смоленскій епископъ Мануилъ, Ѳеодоръ епископъ Владиміра Волынскаго и луцкій епископъ Ѳеодосій (XIV вѣка).

Существовавшія въ древности разнохарактерныя проявленія оскопленій съ теченіемъ времени совершенно исчезли. Между тѣмъ, во 2-й половинѣ 18 го столѣтія скопчество является въ Россіи въ видѣ организованной секты. Секта эта имѣетъ тѣсную связь съ сектою хлыстовскою и выродилась изъ оной.

Одна изъ существенныхъ заповѣдей основателя хлыстовства состояла въ томъ, чтобы „плотского грѣха не творить“ Между тѣмъ на дѣлѣ оказалось противное. По

произведеннымъ слѣдствіямъ обнаружены были факты разврата. Во всѣхъ корабляхъ, по выраженію основателя скопчества, всѣ были „лѣпостію перевязаны“. Такимъ образомъ, хлыстовство не осуществляло одной изъ заповѣдей Данилы Филиппова и вело совершенно въ противоположную сторону. Явилось даже ученіе о Христовой любви братьевъ съ сестрами и особенно—пророковъ; стали толковать, что только бракъ законный есть скверна, а сожитіе внѣ-законное, по взаимной склонности,—любовь Христова.

Во 2-й половинѣ 18-го стол. въ орловской губерніи существовалъ весьма многолюдный хлыстовскій корабль (т. е. община) нѣкоей Акулины Ивановны, находившейся уже въ престарѣлыхъ лѣтахъ. Корабль этотъ во время радѣнія посѣтилъ пришлецъ, извѣстный впослѣдствіи подъ именемъ Кондратія Селиванова. Это—или крестьянинъ орловской губерніи Андрей Селивановъ или, что вѣроятнѣе, ушедшій изъ военной службы прапорщикъ Селивановъ. Сначала онъ, сидя у двери, притворился нѣмымъ, но потомъ заговорилъ и руководительницею радѣнія былъ признанъ „богомъ надъ богами, царемъ надъ царями, пророкомъ надъ пророками“. Оставшись жить въ обществѣ хлыстовъ, онъ вошелъ въ особенныя связи съ Акулиною Ивановною; она признала въ немъ своего „сына божія“, рожденнаго отъ нея, пренепорочныя дѣвы, по наитію Св. Духа. Здѣсь Селивановъ и началъ проповѣдь объ оскопленіи, которое считалъ вѣрнѣйшимъ средствомъ избѣжать плотскаго грѣха. Здѣсь же онъ нашелъ себѣ и ревностнаго помощника въ лицѣ Александра Ивановича Шилова, крестьянина тульской губерніи, также хлыста, посѣтившаго корабль Акулины Ивановны. Селивановъ и Шиловъ явились ревностными проповѣдниками оскопленія. „Удаляйтесь лѣпости. Змѣю бить, такъ и бей поскорѣе до смерти, покуда на шею не вспрыгнула и не укусила“. Слова эти означали то, что для сохраненія чистоты непремѣнно должно оскопиться.

Но въ кораблѣ Акулины Ивановны ученіе Селиванова не понравилось. Первымъ послѣдователемъ ученія объ оскопленіи былъ писарь на одной фабрикѣ тульской губерніи, Емельянъ Ретивый, иначе Аверьянушка, при-

надлежавшій также къ обществу хлыстовъ. Онъ не только сталъ послѣдователемъ, но и ревностнымъ распространителемъ скопчества. Отъ него скопчество стало распространяться въ моршанскомъ уѣздѣ тамбовской губерніи и въ селѣ Сосновкѣ означеннаго уѣзда, гдѣ и основанъ былъ первый скопческій корабль. Кромѣ жителей Сосновки оскоплены были и крестьяне другихъ селеній; оскопленію подверглись и нѣсколько малолѣтнихъ дѣтей. Всѣхъ оскопившихся на первыхъ порахъ оказалось около 60-ти человѣкъ.

Судьба Селиванова и дальнѣйшее распространеніе скопческой секты. Въ 1772 году началось первое слѣдственное дѣло о скопцахъ. Десять оскопленныхъ были наказаны ссылкою въ разныя мѣста. Селивановъ на первыхъ порахъ успѣлъ скрыться. Но чрезъ два года онъ былъ пойманъ и въ 1775 г. послѣ тѣлеснаго наказанія сосланъ въ ссылку, въ Нерчинскъ. Но онъ дошелъ только до Иркутска и тамъ, неизвѣстно по какой причинѣ, остался жить. Въ сочиненіяхъ скопцовъ воспѣваются его страданія. Самъ Селивановъ написалъ „Страды“, въ которыхъ говоритъ о себѣ: „кто бранилъ, кто плевалъ, всячески надо мною наругались, а отецъ мой велѣлъ мнѣ все съ радостію принять для искупленія моихъ дѣтушекъ отъ грѣховнаго паденія“.

Пять лѣтъ прошло послѣ ссылки Селиванова, и скопцы стали задумывать, какъ бы возвратить его изъ Сибири. Мѣсто пребыванія Селиванова было отыскано; найдены были и лица, которыя согласились отправиться въ Сибирь; собраны были и необходимыя для дальняго путешествія средства. Было рѣшено, отыскавъ Селиванова, уговорить его къ побѣгу. Посланные видѣлись съ Селивановымъ, но бѣжать ему оказалось пока невозможно. Между тѣмъ и во время пребыванія Селиванова въ Сибири скопчество продолжало распространяться, а розысковъ о скопцахъ не было. Шиловъ, сосланный въ Ригу, распространялъ оскопленіе между солдатами. За это онъ и другіе скопцы, сосланные изъ Сосновки, были наказаны палками. Шиловъ изъ Риги былъ переведенъ на заключеніе въ Динамюндскую крѣпость.

Около 1795 г. Селивановъ успѣлъ уйти изъ Сибири и явился въ Москвѣ. Исторія его побѣга остается неизвѣстною. Въ Москвѣ онъ прослылъ не только за искупителя,

но и за царя Петра Ѳеодоровича. Когда мнимый царь былъ пойманъ, оказалось, что это—не кто иной, какъ основатель скопчества. Это было въ 1797 году, когда на престолъ вступилъ Павелъ I. До Павла Петровича еще и ранѣе доходили слухи, что Петръ III, его отецъ, живъ и находится въ Сибири. Теперь появилась молва, что онъ въ Москвѣ. Вскорѣ Селивановъ оказался въ Петербургѣ и, по разсказамъ скопцовъ, былъ будто бы представленъ государю. На вопросъ послѣдняго: „ты мой отецъ?“ Селивановъ отвѣчалъ: „грѣху я не отецъ; прими чистоту, и я признаю тебя сыномъ“. Но какъ бы то ни было, въ Петербургѣ Селивановъ былъ заключенъ въ домъ сумасшедшихъ. Въ это время Шиловъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими скопцами содержался уже въ Шлиссельбургской крѣпости, гдѣ и умеръ въ началѣ 1800 года. На могилу Шилова скопцы приходили освящать сухарики, употребляемые для причащенія. Для этого на поставленномъ памятникѣ выдолблены были два отверстія, въ которыя скопцы и опускали кусочки сушенаго хлѣба.

Съ воцареніемъ Александра I, при которомъ получили широкое развитіе мистическія общества, положенія скопцовъ значительно измѣнилось. Въ 1801 г. государь уже не приказалъ ихъ преслѣдовать—на томъ основаніи, что они сами себя довольно наказали. Тогда же были выпущены на свободу скопцы, содержавшіеся въ Шлиссельбургской крѣпости.

Селивановъ изъ дома умалишенныхъ былъ переведенъ въ богадѣльню при Смольномъ монастырѣ, а затѣмъ вскорѣ взятъ былъ на поруки камергеромъ Елянскимъ, принявшимъ скопчество. Селивановъ, очутившись на свободѣ, пріобрѣлъ извѣстность. Къ нему приходили знатныя барыни и купчихи, принять благословеніе, выслушать назиданіе или предсказаніе. Елянскій представлялъ даже проэктъ о лучшемъ государственномъ устройствѣ въ Россіи, въ которомъ общество скопцовъ ставилось на самомъ видномъ мѣстѣ. Во главѣ государства долженъ стоять царь, но при немъ постоянно долженъ присутствовать скопческій настоятель, „богодухновенный сосудъ“. Хотя проэктъ этотъ, конечно, и не былъ принятъ, но тѣмъ не менѣе подъ вліяніемъ такихъ благопріятныхъ условій скопчество настолько распространилось въ Петербургѣ, что образовался цѣлый

скопческій корабль. Оскопленія и радѣнія производились свободно, и послѣднія—съ большою торжественностію. При входѣ Селиванова въ комнату, гдѣ собирались для радѣній, его называли богомъ, а онъ, махая бѣлымъ батистовымъ платкомъ, говорилъ: „покровъ мой святой надъ вами!“. Въ домъ, въ которомъ производились радѣнія, входъ полиціи былъ запрещенъ. Установились постоянныя сношенія петербургскихъ скопцовъ съ скопцами другихъ отдаленныхъ губерній. Такъ продолжалось до 1820 года. Въ 1819 г. до петербургскаго генералъ-губернатора графа Милорадовича и оберъ-полиціймейстера дошли слухи, что въ домѣ содержателя скопческаго корабля живетъ дѣвица рѣдкой красоты, называющаяся богородицею и супругою цесаревича Константина Павловича, великой княгиней Анной Ѳеодоровною. Это-ли обстоятельство, или и другія, дошедшія до свѣдѣнія правительства, изувѣрныя дѣйствія скопцовъ были причиною, что съ 1820 г. правительство стало относиться къ нимъ строже. Селивановъ былъ посланъ для жительства въ Суздальскій Спасо-Евѳиміевъ монастырь. Ходатайства скопцовъ объ освобожденіи лжеискупителя сопровождались временными арестами и были безуспѣшны. Но въ Суздальскомъ монастырѣ его держали довольно свободно. Скопцы ходили туда на поклоненіе лжеискупителю, и онъ раздавалъ приходившимъ свои волосы и остатки хлѣба отъ стола. которые и хранились ими, какъ предметы священные.

Селивановъ умеръ въ 1832 году. При его жизни скопчество успѣло распространиться по многимъ губерніямъ. Даже въ монастыряхъ, куда скопцы ссылались, они производили свои радѣнія, на которыхъ воспѣвали батюшку—искупителя и, находя себѣ послѣдователей, совершали оскопленія Такъ скопчество было занесено въ Соловецкій монастырь. По смерти Селиванова скопцы хотя и лишились главнаго руководителя, но тѣмъ не менѣе скопческая секта продолжала существовать и распространяться. Скопцы думали, что ихъ искупитель и царь не умеръ, а живъ, и только до времени гдѣ-нибудь скрывается. Когда наступитъ положенное время, именно когда число скопцовъ достигнетъ до 144,000, тогда онъ явится въ Москву и объявитъ себя царемъ. Подъ вліяніемъ этой мысли скопцы и продолжали распространять свое уродство. Между тѣмъ отноше-

нія правительства становились все строже. Секта скопцовъ въ законѣ, изданномъ въ царствованіе императора Николая I и существующемъ до настоящаго времени, признана самою вредною, такъ что и одна принадлежность къ сектѣ по закону должна преслѣдоваться. Вслѣдствіе такого строгаго отношенія правительства, скопцы уходили за границу и поселялись въ Молдавіи и въ предѣлахъ Турціи.

Во второй половинѣ минувшаго столѣтія возникало немало судебныхъ процессовъ о скопцахъ, сдѣлавшихся гласными при существующемъ судопроизводствѣ. Наиболѣе важные процессы: *Плотицина* въ Моршанскѣ, *Солодовникова* и братьевъ *Кудриныхъ* въ Москвѣ, *Невѣрова* и другихъ въ Казани. Въ 1872 г. у скопцовъ, живущихъ на югѣ, объявился и „батюшка—искупитель", который долженъ сѣсть на царскій престолъ. Этотъ „искупитель" былъ крестьянинъ московской губерніи Лисинъ, портной по ремеслу. Сначала онъ увлекся духоборчествомъ, а потомъ принялъ оскопленіе. Приверженцы Лисина во время радѣній читали прокламаціи, извѣщавшія о явленіи искупителя и царя. Вообразивъ, что время торжества скопчества наступило, Лисинъ рѣшился отправиться къ „явному царю" и извѣстить объ этомъ, дабы онъ добровольно уступилъ царство. Лисинъ поѣхалъ по направленію къ Москвѣ, но въ Воронежѣ былъ задержанъ. Началось громадное Мелитопольское дѣло о скопцахъ, къ которому было привлечено 136 человѣкъ. Судебное слѣдствіе продолжалось до 1886 года. Насколько силенъ былъ фанатизмъ между послѣдователями Лисина, видно изъ того, что во время судоговоренія нѣкоторые подсудимые скопцы молились на него и произносили: „помяни мя, господи, егда пріидеши во царствіи твоемъ!". Приговоромъ суда Лисинъ былъ сосланъ въ каторжныя работы на 6 лѣтъ.

Ученіе хлыстовъ и скопцовъ.

Ученіе о Богѣ, о воплощеніи и о церкви. О Богѣ и о свойствахъ Божіихъ хлысты и скопцы говорятъ очень мало. Они учатъ, что существуютъ небо и земля, міръ духовный и матеріальный. О небѣ учатъ, что существуетъ семь небесъ, на седьмомъ небѣ обитаютъ Святая Троица, Богородица, архангелы, ангелы и святые. Но что такое—Троица,

архангелы, ангелы, сектанты прямо не поясняютъ. Можно думать, что подъ этими названіями они разумѣютъ не лица, а только нравственныя свойства и понятія. Такимъ образомъ здѣсь является пантеизмъ, какъ и у духоборцевъ.

Съ особенною обстоятельностію у хлыстовъ и скопцовъ развивается мысль о тѣсной, непосредственной связи Бога и человѣка, и эта связь между Божествомъ и человѣчествомъ ближе и тѣснѣе, чѣмъ въ ученіи духоборцевъ. Тамъ человѣкъ можетъ быть просвѣщеннымъ Богомъ—Словомъ; здѣсь человѣкъ прямо можетъ сдѣлаться богомъ. Поэтому основнымъ догматомъ сектантовъ—мистиковъ служитъ теорія *перевоплощенія*. По христіанскому ученію Богъ (второе Лице Св. Троицы) единожды воплотился нашего ради спасенія, открылъ людямъ всю истину и ниспослалъ благодать Св. Духа для освященія человѣка; другого воплощенія не будетъ и быть не должно. По ученію хлыстовъ, Богъ воплощался и можетъ воплощаться неопредѣленное количество разъ, смотря по надобности и по нравственному достоинству людей. При этомъ понятіе о лицахъ божественныхъ воплощающихся въ людяхъ, совершенно исчезаетъ. Въ лицѣ Данилы Филиппова воплотился „Саваоѳъ“, въ лицѣ Ивана Суслова—„Сынъ Божій“; на многихъ другихъ накатываетъ „Духъ“, „Богъ“. Воплощеніе „Саваоѳа“ есть начало новаго явленія „христовъ“. Дальнѣйшія воплощенія или явленія идутъ почти непрерывно; за однимъ христомъ является другой христосъ. Одинъ христосъ еще при жизни можетъ передать свое достоинство другому. Эта передача можетъ совершаться и путемъ естественнымъ: отъ плоти и крови христа или пророка могутъ рождаться „христосики“. Исторіи этихъ „христовъ“ похожи одна на другую. Въ то время, когда она оканчивается въ одномъ человѣкѣ,—въ томъ же порядкѣ и съ тѣми же обнаруженіями начинается въ другомъ:

„Онъ Христосъ
„Пречистой своей плоти подвигъ земной кончилъ,
„А въ другихъ плотяхъ избранныхъ онъ еще кончаетъ,
„А въ иныхъ плотяхъ избранныхъ еще начинаетъ.
„Богъ тогда христа рождаетъ,
„Когда все въ немъ умираетъ.

Такимъ образомъ христы могутъ жить и въ одно время; одинъ христосъ можетъ превосходить другого; они

могутъ и соперничать между собою; одинъ говоритъ: „я богъ великъ“, а другой: „а я больше тебя“.

Отсюда видно, во-1-хъ, что выраженіе „христосъ“ означаетъ не опредѣленное, собственное лице Основателя христіанства, а понятіе нарицательное, обозначающее человѣка обладающаго извѣстными духовнымм свойствами. Отсюда же, во-2-хъ, вытекаетъ и взглядъ хлыстовъ на историческаго Христа и на возвѣщенное имъ откровеніе. Іисусъ Христосъ не есть ипостасный воплотившійся Богъ, единственный Искупитель міра. Это—одинъ изъ христовъ, въ которомъ пребывало Божество, какъ пребываетъ и въ послѣдующихъ христахъ. Поэтому, говорятъ хлысты, и въ православныхъ церквахъ поется: „Христосъ *рождается*“, а не *родился*. Онъ былъ учителемъ и законодателемъ для своего времени. Посему и возвѣщенное Имъ откровеніе, заключенное въ книгахъ священнаго Писанія, сектанты не считаютъ для себя обязательнымъ, хотя прямо и не отвергаютъ; они даже пользуются подходящими текстами Писанія. Они говорятъ болѣе о томъ, что существующія священныя книги повреждены, а истинная книга сокрыта. Главнымъ источникомъ для нихъ служитъ ученіе христовъ и пророковъ.

Признавая перевоплощеніе и непосредственное дѣйствіе духа, сектанты считаютъ свое общество церковію истинною, внутреннею, духовною,—въ противоположность церкви внѣшней, плотской, какъ называютъ они православную церковь. Эта послѣдняя имѣетъ только прообразовательное значеніе церкви духовной. Таинства православной церкви прообразуютъ радѣнія. Поэтому у нихъ и не воспрещается наружно принадлежать къ православной церкви и оказывать усердіе къ храмамъ. Все, что въ нихъ совершается, имѣетъ безразличное значеніе. Церковь же духовная, хлыстовская имѣетъ особенныя, чрезвычайныя дарованія: иному дается даръ пророчества, иному даръ языковъ, иному сказанія языковъ. Но считая такимъ образомъ посѣщеніе православныхъ храмовъ и участіе въ таинствахъ православной церкви дѣломъ безразличнымъ, сектанты съ полною ненавистію относятся къ православнымъ, особенно же къ духовенству православной церкви. Православные это—невѣрный народъ, злые люди, хищ-

ники; духовныя лица—черные враны, кровожадные звѣри, волки злые, безбожные іудеи, злые фарисеи. Эти чувства и взгляды сектантами, конечно, не высказываются. Напротивъ хлыстовскіе пророки иногда заповѣдуютъ почитать іереевъ и весь причетъ церковный любить, потому что они служители Бога вышняго. Это говорится тѣмъ, которые еще не вполнѣ посвящены въ тайны сектантства. Вообще отличительною чертою сектантовъ по отношенію къ православной церкви служитъ крайнее лицемѣріе.

Ученіе о человѣкѣ и о нравственности. Отличительнымъ ученіемъ о человѣкѣ служитъ ученіе о предсуществованіи душъ и о душепереселеніи.

Ученіе о предсуществованіи душъ не имѣетъ у хлыстовъ того смысла, какъ у нѣкоторыхъ древнихъ христіанъ (Оригенъ), т. е., что души были сотворены Богомъ отдѣльно отъ тѣлъ, въ кои онѣ потомъ посылаются, и—гораздо ранѣе. Когда и какъ сотворены души, объ этомъ хлысты ничего не говорятъ, а говорятъ только о томъ, что душа, въ извѣстномъ тѣлѣ находящаяся, жила еще прежде, неизвѣстно сколько времени, и неизвѣстно въ комъ. На вопросъ слѣдователя одной хлыстовской багородицѣ: кто она и сколько ей лѣтъ? хлыстовка отвѣчала: „Прежде, пока я не родилась, не знаю, какое было мое имя; объ этомъ мнѣ не открыто свыше. Мнѣ 64 года, но только по плоти, духовныхъ же лѣтъ я не знаю, може или тысяча, а може и больше“. Такимъ образомъ ученіе о предсуществованіи душъ у хлыстовъ связывается съ языческимъ ученіемъ о душепереселеніи.

Ученіе о переселеніи душъ заключается въ томъ, что по смерти тѣла душа становится или ангеломъ, или діаволомъ, или, чаще всего, снова начинаетъ скитаться по землѣ, переходитъ въ животныхъ, соотвѣтствующихъ ея настроенію, или въ новаго младенца, по тѣлу тоже нечистаго, пока онъ не сдѣлается хлыстомъ. Живущіе въ брачной жизни переходятъ въ свиней; такъ разсказывается по крайней мѣрѣ въ одной хлыстовской повѣсти [1]). Если она

[1]) Одной дѣвицѣ, находящейся въ комнатѣ, явилась свинья ободранная, безъ шерсти, „огнь и смрадъ изъ себя испущающая“. Дѣвушка испугалась этой свиньи, побѣжала къ окну и хотѣла выскочить, но вдругъ свинья заговорила: „азъ преокаянная мати твоя, про-

попадетъ въ тѣло хлыста, то въ немъ очищается и переходитъ по смерти въ общество ангеловъ. Въ противномъ случаѣ, послѣ неоднократныхъ перерожденій въ тѣло человѣка, душа нехлыста переходитъ въ число діаволовъ и идетъ на вѣчную муку. И вотъ такая душа, по поэтическому выраженію хлыстовъ, въ послѣдній разъ обращается къ тѣлу:

„Ты прости прощай,
„Тѣло бѣлое;
„Я въ тебѣ жила,
„Тебя тѣшила.
„А сама себя
„Въ муку сверзила".

Какимъ же образомъ достигнуть того, чтобы совершенно очиститься и перейти въ сонмъ ангеловъ?—Вопросъ этотъ рѣшается ученіемъ о нравственности.

Въ основѣ нравственнаго ученія хлыстовъ лежитъ дуализмъ, т. е., что духъ есть начало доброе, а тѣло—начало злое. Отсюда, заповѣдь христіанскую объ умерщвленіи плоти, т. е. дурныхъ помысловъ и стремленій, хлысты понимаютъ въ грубомъ буквальномъ смыслѣ—умерщвленія тѣла. Плоть, т. е. естественныя потребности тѣлесной природы должны быть умерщвляемы всевозможными средствами для того, чтобы заключающаяся въ тѣлѣ душа могла безпрепятственно достигнуть своего назначенія. Первый человѣкъ, Адамъ, согрѣшилъ именно угожденіемъ плоти; онъ впалъ въ грѣхъ супружества. Изъ этого вытекали заповѣди: не пить хмѣльнаго и не жениться; отсюда же первыми и исключительными добродѣтелями у хлыстовъ являются воздержаніе, трудъ и постъ. То же значеніе умерщвленія плоти имѣютъ, между прочимъ, и радѣнія. Въ мистическомъ экстазѣ, послѣ радѣній, сказывается уже не плоть, а любовь духовная, „христова любовь". Съ этой точки зрѣнія становится ясною уживчивость разврата съ заповѣдію о безженствѣ.

Усовершаясь нравственно, человѣкъ умираетъ плотію и воскресаетъ духомъ. Это ученіе „о таинственной смерти и таинственномъ воскресеніи" развивается у хлыстовъ очень

клятая отъ Бога; гнусные грѣхи я творила съ отцемъ твоимъ" (Прав. Об. 1873 года, кн. 1, стр. 328).

подробно и излагается въ выраженіяхъ, имѣющихъ на первый взглядъ аскетически-христіанскій характеръ. Есть, учатъ хлысты, смерть о Адамѣ и мертвые о Христѣ Первая смерть есть слѣдствіе грѣха, исполненіе божескаго приговора: „земля еси и въ землю отыдеши“. Смерть о Христѣ есть смерть таинственная, состоящая въ безстрастіи и святости. Погребеніе о Христѣ есть отвлеченіе мыслей отъ всего внѣшняго, углубленіе въ самого себя, какъ въ могилу. Кто таинственно умретъ и спогребется Христу, тотъ и воскреснетъ во Христѣ, т. е. услышитъ въ себѣ внутреннее слово Духа Божія, въ глубинѣ души обрѣтетъ царство Божіе. Съ этой минуты онъ дѣлается храмомъ Божіимъ, и духъ Божій живетъ въ немъ. Съ этой минуты онъ что ни дѣлаетъ, что ни говоритъ, не онъ дѣлаетъ, не онъ говоритъ, но живущій въ немъ Богъ. Сила его равна силѣ Бога; онъ творитъ чудеса и предсказываетъ будущее. Такимъ образомъ, въ этомъ ученіи подъ христіанскими выраженіями скрывается хлыстовская идея обоготворенія человѣка, которая ясно и обнаруживается въ послѣднихъ словахъ.

О будущей жизни сектанты имѣютъ самыя образныя представленія, напоминающія представленія основателя „Сіонской вѣсти“ о тысячелѣтнемъ царствѣ. Придаютъ ли этимъ образамъ хлысты и скопцы какой-либо духовный смыслъ,—этого не видно. Будущая жизнь начнется страшнымъ судомъ, который откроется по трубному гласу „саваоѳа Данилы Филипповича“. Самый судъ будетъ производить „христосъ Иванъ Тимофеевичъ“. Такъ думаютъ хлысты; скопцы же говорятъ, что судить будетъ Селивановъ. И придетъ отецъ-искупитель въ Москву и зазвонитъ въ царь-колоколъ. По этому гласу пойдутъ въ Петербургъ люди полки-полками, а съ небесъ слетитъ вся сила небесная, т. е. всѣ таинственно воскресшіе еще на землѣ (сектанты). По совершеніи суда, настоящія дольныя небеса, теперь видимыя нами, распадутся, и надъ землею явится „небо ново“, гдѣ сектанты и станутъ наслаждаться блаженствомъ. На небѣ устроенъ пресвѣтлый градъ Сіонъ; въ этомъ Сіонѣ постоянно свѣтитъ солнце. Тамъ сады, цвѣты, на цвѣтахъ сидятъ птицы райскія и воспѣваютъ пѣсни архангельскія. Тамъ палаты изъ чуднаго хрусталя, постели божественныя, въ каждомъ чертогѣ цвѣты неувядающіе; одѣваются тамъ

въ сіяющія золотыя ризы; никогда не унываютъ, всегда веселятся.

Въ противоположность этому блаженству, мученія несектантовъ будутъ ужасны. Эти мученія изображаются въ слѣдующемъ видѣ. Напримѣръ, изображается женщина, сидящая на лютомъ звѣрѣ; два великихъ ужа разъѣдаютъ ея голову и два сосутъ ея груди, изъ устъ исходитъ огонь, въ ушахъ двѣ огненныя стрѣлы, собаки грызутъ ея руки и т. п. Другая женщина, стремглавъ бѣгущая въ адское жерло, тащитъ за собой своего мужа; ихъ встрѣчаетъ ликующій бѣсъ. Всѣ эти образы, какъ—блаженства, такъ и мученій, начертаны въ народномъ духѣ и потому могутъ сильно дѣйствовать на воображеніе простого человѣка.

Ученіе скопцовъ. Сходясь въ существенномъ съ ученіемъ хлыстовъ, скопцы имѣютъ и свои особенности. Эти особенности касаются оскопленія и лица основателя скопческой секты. Начало оскопленія скопцы относятъ ко временамъ І. Христа и апостоловъ. Ветхозавѣтное обрѣзаніе служило прообразомъ „великаго таинства“ оскопленія. До Христа люди не проразумѣвали этого „таинства“ и предавались „лѣпости“. Дабы открыть людямъ вѣрный путь къ чистотѣ и святости, Отецъ свѣтовъ послалъ Своего Сына освободить людей отъ плотской жизни. І. Христосъ и принялъ оскопленіе отъ Іоанна Крестителя; на тайной вечери самъ Онъ оскопилъ своихъ учениковъ; Іуда же „шедъ, удавися“, т. е. женился. Въ ученіи оскопленію и заключается сущность самаго искупленія. Научивъ людей чистотѣ, І. Христосъ умеръ. По смерти душа Его вмѣстѣ съ божествомъ вознеслась на небо, тѣло же предалось тлѣнію. Послѣ І. Христа проповѣдь апостоловъ увеличивала число скопцовъ. Такъ переголковываютъ скопцы наиболѣе выдающіяся событія изъ жизни Спасителя и Его ученіе. Искупитель, явившійся въ первый разъ въ смиренномъ и уничиженномъ видѣ, обѣщалъ придти на землю вторично, во славѣ. И вотъ, когда люди снова стали предаваться „лѣпости“, искупитель въ лицѣ Селиванова и явился на землѣ вторично, съ тою же цѣлію проповѣдывать оскопленіе. Пришедшій во второй разъ искупитель явился въ царскомъ величіи. Селивановъ—не кто иной, какъ императоръ Петръ Ѳеодоровичъ III. Прежде суда и очевиднаго

для всѣхъ прославленія. онъ для того. чтобы невидимо отдѣлять овецъ отъ козлицъ и привлекать къ себѣ избранныхъ, оставилъ царскій престолъ. Противъ него былъ заговоръ, но вмѣсто него убитъ былъ одинъ часовой, а „государь-батюшка“ успѣлъ скрыться. Рожденіе „государя-батюшки“ было славное и чудесное. Онъ родился отъ чистыя и непорочныя дѣвы, Елизаветы Петровны, которая также оставила престолъ и скрывалась подъ именемъ хлыстовской богородицы Акулины Ивановны въ орловской губерніи [1]).

Такимъ образомъ въ скопчествѣ хлыстовская идея постоянныхъ воплощеній божества исчезаетъ. Селивановъ есть тотъ же искупитель, какъ и І. Христосъ, только въ другомъ лицѣ, и спастись можно только чрезъ него; онъ богъ и царь. Онъ говорилъ о себѣ, что онъ „одинъ есть учитель, отецъ, искупитель. Извольте на бѣлыхъ коней садитися и со мною господомъ водитися“.

Но такая исключительность въ признаніи искупителемъ только Селиванова имѣла то, чисто практическое, неудобство, что могла разочаровать скопцовъ въ ожиданіи открытаго его торжества. Посему въ послѣднее время, въ такъ называемомъ „новоскопчествѣ“, обнаружившемся по дѣлу Лисина, снова стала являться мысль о появленіи новыхъ христовъ, новыхъ искупителей. Лисинъ, думавшій открыть скопческое царство, не отождествлялъ себя съ „искупителемъ“—Селивановымъ, не называлъ себя и Петромъ III. По его представленію и Селивановъ былъ не *тѣмъ самымъ* искупителемъ, который въ первый разъ явился въ лицѣ историческаго Христа, а только равнымъ ему. Такимъ образомъ, новоскопчество въ ученіи о перевоплощеніи снова пришло къ хлыстовщинѣ. Но это ученіе не раздѣляется всѣми скопцами, а является особымъ толкомъ. Послѣдователи этого толка не требуютъ непремѣнно оскопленія, и посему извѣстны подъ именемъ духовныхъ скопцовъ. Духовное скопчество распространяется въ послѣднее время въ пермской и другихъ губерніяхъ (нѣсколько совратителей были преданы суду).

---

[1]) „Наша матушка Акулина свѣтъ Ивановна святымъ духомъ разблажилася, утробушкой растворилася, вознѣженное дитятко на бѣлыхъ ручкахъ явилося.... Хорошо дитя родилося, вся вселенная поклонилася, земля, небо обновилися“ (Скоп. пѣсня, см. въ Чтен. общ. ист. и др. 1872 года, кн. 3, 137—138).

Въ основѣ нравственнаго ученія скопцовъ, какъ и хлыстовъ, лежитъ дуализмъ. Высшая степень нравственнаго совершенства, по ученію скопцовъ, заключается въ томъ, чтобы достигнуть такого состоянія, при которомъ уже *невозможно* грѣшить. Эта невозможность и достигается чрезъ оскопленіе. „Змѣю бить, такъ бей до конца", говорятъ скопцы. Оскопленіе есть огненное крещеніе, убѣленіе, принятіе чистоты: оно—божье знамя, съ которымъ скопцы пойдутъ на судъ. Оскопленіе предохраняетъ отъ лѣпости", а „лѣпость весь свѣтъ поядаетъ и отъ Бога отвращаетъ". Первые люди созданы были безплотными, т. е. не имѣвшими половыхъ органовъ. Когда-жъ они согрѣшили, то на тѣлѣ ихъ и образовались отличительные знаки мужчины и женщины, они изуродовали человѣка физически, они же извратили и его нравственную природу; человѣкъ предался плотской похоти. Заповѣдь, данную Богомъ: „раститеся и множитеся", скопцы объясняютъ не въ смыслѣ благословенія брака; а говорятъ, что Богъ и изъ камени можетъ воздвигнуть чада. Хлысты, имѣя одинаковый со скопцами взглядъ на бракъ, возстаютъ противъ изуродованія, какъ средства нравственнаго совершенства. „Не трудно бороться съ умерщвленнымъ врагомъ, говорятъ они, а ты поборись съ живымъ. Что за побѣда надъ врагомъ, когда врагъ умерщвленъ. Тутъ нѣтъ божьяго дѣла, тутъ одно малодушіе". Замѣчаніе это съ нравственной точки зрѣнія совершенно справедливое. Но и помимо этого, оскопленіе не спасаетъ человѣка отъ похотей и страстныхъ вожделѣній. Сами скопцы сознаются, что послѣ операціи оскопленія у нихъ развиваются страсти самыя дикія и пороки самые гнусные. Это природа наказуетъ скопцовъ за ея поруганіе.

Въ подтвержденіе своего ученія скопцы ссылаются на 19 гл. еванг. отъ Матѳея, ст. 12-й. Но слова: „суть скопцы ради царствія Божія" въ данномъ мѣстѣ имѣютъ смыслъ нравственный, означаютъ умерщвленіе страстей и похотей. Скопцы суть—не женившіеся ради царствія небеснаго; но не всѣ могутъ вмѣстить сіе. Наружное же оскопленіе страстей не уничтожаетъ. Посему означенное ученіе Спасителя заключаетъ съ нравственной стороны ту же мысль, что и слова ап. Павла: *умертвите уды ваша, яже на земли: блудъ, нечистоту, похоть злую, лихоиманіе* (Колос. 3, 5). Апостолъ

сказалъ: умертвите, а не отнимите; умертвить уды и значитъ умертвить духовныя страсти и нечистыя побужденія, Это и есть также оскопленіе ради царствія Божія.

Оскопленіе бываетъ у мужчинъ и у женщинъ, и при томъ двоякое. Малая печать, первая чистота есть оскопленіе неполное; на языкѣ скопцовъ оно называется „сѣсть на *пѣгаго* коня". Большая печать, вторая чистота есть оскопленіе полное; оно называется: „сѣсть на *бѣлаго* коня". Полное оскопленіе введено послѣ Селиванова. Оскопленіе женщинъ началось также послѣ него. И оно бываетъ также полное и неполное. Оскопленіе причиняетъ страшную боль несчастнымъ жертвамъ, а иногда сопровождается даже смертію. Поэтому существуютъ особые „мастера" и особыя лѣкарства для заживленія ранъ.

Управленіе и богослужебный культъ хлыстовъ и скопцовъ.

Хлысты и скопцы раздѣляются по степени ихъ значенія на разряды. У хлыстовъ существуетъ три разряда: одни только участвуютъ въ простыхъ бесѣдахъ „людей божіихъ", другіе допускаются на обыкновенныя моленія, третьи присутствуютъ на годовыхъ и другихъ чрезвычайныхъ радѣніяхъ. У скопцовъ—два разряда, по степени оскопленія: чинъ ангельскій и чинъ архангельскій. Отдѣльныя общины хлыстовъ и скопцовъ называются „кораблями". Управленіе каждаго корабля принадлежитъ „кормщику", иначе называемому учителемъ, пророкомъ, христомъ и подобными именами. Кромѣ „кормщика" бываетъ еще „кормщица", которая называется также „воспріемницею, пророчицею, богородицею". Кормщица корабля преимущественно руководитъ радѣніями, она же воспитываетъ у себя нѣсколько дѣвицъ, которыя въ собраніяхъ могли бы представляться вдохновенными и пророчествовать.

Собранія сектантовъ происходятъ въ какомъ-нибудь потаенномъ мѣстѣ, которое на время собраній оберегается особымъ карауломъ. Это мѣсто называется „Сіонскою горницею", „Іерусалимомъ", „домомъ Давидовымъ". Иногда для собраній строятся и особыя зданія гдѣ-нибудь на дворѣ, въ огородѣ, въ глубинѣ сада; у этихъ домовъ ставни всегда закрыты. Внутренность молитвеннаго дома представляетъ

обширную комнату, совершенно пустую; въ ней можно найти лишь нѣсколько лавочекъ и по срединѣ столъ; на столѣ полагается иногда крестъ и евангеліе. Встрѣчается еще одно или два кресла для кормщика и кормщицы. Полъ комнаты нерѣдко устилается холстомъ. У скопцовъ комната перегораживается на двое, такъ какъ у нихъ мужчины и женщины собираются отдѣльно.

Въ комнатахъ имѣются соотвѣтствующія ученію секты украшенія. У скопцовъ вѣшается портретъ лжеискупителя. Это—изображеніе старика въ бѣломъ галстукѣ на шеѣ, повязанномъ большимъ бантомъ. Тутъ же иногда находятся портреты Акулины Ивановны и Шилова. На ряду съ этими портретами вѣшаются иногда и иконы Спасителя и Николая чудотворца. У хлыстовъ стѣны украшаются разными картинами, имѣющими символическое значеніе и мистическій характеръ, напр. распятіе плоти въ видѣ распятаго монаха, изображеніе І. Христа въ видѣ добраго пастыря, несущаго на раменахъ овцу, и т. п.

Временемъ собраній сектантовъ бываютъ частію праздники православной церкви, частію же особые дни, посвящаемые какимъ-либо воспоминаніямъ. Праздники Пасхи, Пятидесятницы и другіе, дни воскресные, дни храмовыхъ праздниковъ служатъ временемъ богослужебныхъ собраній сектантовъ. Эти собранія обыкновенно происходятъ въ ночь подъ праздникъ. Изъ особыхъ дней бываетъ такъ называемое „годовое радѣніе“, происходящее въ одинъ изъ іюньскихъ дней; затѣмъ, хлысты празднуютъ дни, когда, по ихъ мнѣнію, происходило что-либо важное въ жизни Данилы Филиппова и Ивана Суслова; скопцы же празднуютъ 15-е сентября, когда былъ наказанъ въ Сосновкѣ Селивановъ. Собранія происходятъ также во дни избранія кормщика корабля, принятія новаго члена въ общество, по случаю пріѣзда кого-либо изъ извѣстныхъ сектантовъ и т. п.

Въ часы собраній комната освѣщается особою люстрою, въ родѣ паникадила, кромѣ того зажигаются лампы и свѣчи; вообще, сектанты любятъ большое освѣщеніе. Являясь на собранія, они одѣваютъ особую одежду. Одежда эта заключается въ бѣлой коленкоровой или холщевой рубашкѣ съ широкими рукавами, называемой *радѣльной*; эта рубашка называется еще мантіей, парусомъ, бѣлою ризою. Жен-

щины сверхъ рубашки надѣваютъ бѣлый сарафанъ, или бѣлую юбку, а голову повязываютъ бѣлымъ платкомъ съ красными или иного цвѣта крапинками; въ руки мужчины и женщины берутъ зажженную свѣчу и также бѣлый съ крапинками платокъ... Впрочемъ, въ послѣднее время обычаи въ одѣяніи значительно измѣняются, такъ что нерѣдко въ этомъ отношеніи нѣтъ ничего особеннаго.

При входѣ въ назначенное время въ собраніе, вошедшій, помолившись образамъ, кланяется въ ноги кормщику или кормщицѣ, а потомъ и всѣмъ присутствующимъ, которые отвѣчаютъ ему тѣмъ же. Затѣмъ слѣдуетъ взаимное цѣлованіе, при чемъ у кормщика вошедшій цѣлуетъ и руку. Когда всѣ соберутся, кормщикъ начинаетъ богослуженіе. Онъ беретъ въ руки кадильницу, кадитъ иконы и собравшихся, потомъ кладетъ себѣ на плечи полотенце, беретъ въ одну руку крестъ, а въ другую—свѣчу и вмѣстѣ со всѣми начинаетъ пѣть молитвы: „Царю небесный“ и „Многая множества моихъ, Богородице, прегрѣшеній“. По пропѣтіи, осѣняетъ крестомъ на всѣ стороны съ словами: „Христосъ воскресе“! Послѣ этого поставитъ крестъ и свѣчу на мѣсто и говоритъ поученіе, въ которомъ увѣщеваетъ просить „батюшку царя небеснаго“, чтобы онъ излилъ на нихъ благодать духа. Послѣ поученія обращается къ хозяину дома, чтобы онъ благословилъ „съ государемъ батюшкою повеселиться, богомъ—свѣтомъ завладать и на святомъ кругу его похватать“. Хозяинъ отвѣчаетъ согласіемъ, что народъ божій для того и собрался, чтобы слова божьяго послушать, пироговъ мягкихъ покушать (мягкіе, только что испеченные пироги это пророчества радѣющихъ). Тогда начинается первая радѣльная пѣснь:

„Дай намъ, Господи, Іисуса Христа,
„Дай намъ, сударь, Сына Божія“ и проч.

Существенными частями богослуженія служатъ круженія или радѣнія и пророчества. Во время круженій на радѣющихъ и изливается, по ихъ мнѣнію, благодать духа, какъ было во времена апостоловъ, и они начинаютъ говорить „иными языки странные глаголы“, которыхъ и сами не понимаютъ.

„Какъ въ прежніе вѣки
„Шумъ слышенъ былъ съ неба,
„Сокатилъ ко избраннымъ
„Въ огненныхъ языкахъ;
„Такъ всѣмъ слышенъ глаголъ твой
„Отъ тѣхъ поръ и до нынѣ".

Кромѣ чудеснаго явленія Пятидесятницы сектанты указываютъ и на примѣръ царя Давида, который „предъ сѣннымъ ковчегомъ скакаше играя".

Радѣнія бываютъ. а) *одиночное*; при одиночномъ радѣніи нѣкоторые пріучаются кружиться столь быстро, что волосы на головѣ поднимаются вверхъ, рубашка и юбка раздуваются какъ трубы. Одиночное радѣніе бываетъ непродолжительное и имѣетъ значеніе пріуготовительнаго дѣйствія. б) Потомъ бываетъ радѣніе *въ схватку*,—у хлыстовъ мужчины съ женщиною; в) бываетъ радѣніе *стѣнкою*, т. е. рядомъ нѣсколько чѣловѣкъ; г) бываетъ радѣніе *корабельное*, т. е. бѣганье другъ за другомъ; д)—радѣніе *крестное*, т. е. бѣгаютъ парами на крестъ, и е) наконецъ—*круговое*. Это радѣніе состоитъ въ томъ, что всѣ вдругъ кружатся отдѣльно, каждый вертится по солнцу на своемъ мѣстѣ съ такою быстротою, что скорость оборотовъ подобна вихрю; при этомъ иные трясутся, ломаются какъ бѣсноватые, присѣдаютъ къ землѣ и снова вспрыгиваютъ; всѣ кричатъ: „ой, богъ! царь! духъ! благодать!" и т. п. Радѣніе это производитъ ужасъ на могущаго быть зрителя и продолжается оно до истощенія силъ, послѣ чего радѣющіе падаютъ на землю. Тутъ объявляются пророки и пророчицы и начинаются пророчества.

Пророчества обращаются или ко всѣмъ находящимся въ собраніи, или отдѣльно къ кому-либо. Общія пророчества имѣютъ назидательный или утѣшительный характеръ, чтобы „жить на землѣ и не унывать и блаженный рай на седьмомъ небѣ доставать".

„А вы святому духу вѣрьте,
„Благодатную воду мою пейте;
„Подите, други, кораблемъ порадѣйте,
„Въ духовной моей банѣ попотѣйте"...

Частныя пророчества имѣютъ тотъ же характеръ:

„Слушай, братъ,
„Саваоѳъ тебѣ радъ.
„Я тебя не оставлю,
„Сорокъ ангеловъ приставлю" и проч.

или:

„Молодая ты юница,
„Богу милая пѣвица,
„Полюбилъ тебя Богъ,
„Будешь ты святая юродица.
„Матушка пресвятая богородица,
„Отъ тебя христосъ народится,
„Дай намъ пречистымъ тѣломъ твоимъ причаститься".

Изъ изложенія ученія сектантовъ и описанія ихъ богослужебныхъ собраній видно, что они не имѣютъ въ себѣ ничего даже и христіанскаго,—кромѣ однихъ словъ и выраженій христіанскихъ, которымъ придаютъ совершенно иной смыслъ. Считая своихъ кормщиковъ и, вообще, пророковъ имущими духа, сектанты молятся на нихъ, какъ на живыхъ боговъ.

Существуетъ мнѣніе, что хлысты причащались иногда грудью дѣвицы (богородицы) и тѣломъ и кровію младенцевъ (христосиковъ). Фактъ этотъ нѣкоторыми оспаривается; несомнѣнно одно: если и бывало что-нибудь подобное, то—какъ рѣдкое, исключительное явленіе. Обыкновенно же причащаются сектанты хлѣбомъ и водою, иногда квасомъ, а иногда изюмомъ или виноградомъ. Изувѣрныя дѣйствія причащенія грудью „богородицы", или тѣломъ и кровію „христосиковъ" во всякомъ случаѣ отошли въ область преданій.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Часть вторая.

ОБЛИЧЕНІЕ РАСКОЛА.

ВВЕДЕНІЕ.

Стран.

Источники для разсужденій съ раскольниками о вѣрѣ. Священное Писаніе и священное Преданіе. Книги: Стоглавъ. Большой катихизисъ. Кириллова книга. Книга о вѣрѣ. Замѣчаніе о Маломъ катихизисѣ. 3—16.

О пособіяхъ, необходимыхъ при изученіи полемики противъ раскола. Выписки изъ старописьменныхъ и старопечатныхъ книгъ, Адріана Озерскаго. Истинно древняя и истинно православная Христова Церковь, митр. Григорія. Собраніе сочиненій архимандрита Павла и нѣкоторыя другія . . . . . 16—22.

ГЛАВА I.

Критическій разборъ ученія безпоповцевъ объ антихристѣ.

Опредѣленіе понятія „антихристъ“. Лице послѣдняго антихриста Продолжительность царствованія антихриста. Признаки царствованія антихриста. Обличители антихриста. Разборъ мнѣнія изъ „Книги о вѣрѣ“ о явленіи антихриста въ 1666-мъ году. . . . . 23—38.

ГЛАВА II.

Разборъ ученія безпоповцевъ о Христовой Церкви.

Опредѣленіе понятія о Христовой Церкви. Неодолѣнность Христовой Церкви и вѣчность священства. Опроверженіе приводимыхъ безпоповцами основаній въ защиту ученія о безсвященнословной церкви. 39—55.

ГЛАВА III.

Разборъ ученія безпоповцевъ о таинствахъ.

Стран.

1) О таинствѣ крещенія и о перекрещиваніи . 55—68.
2) О таинствѣ покаянія. . . . . 68—79.
3) Ученіе безпоповцевъ о таинствѣ св. причащенія. 79—93.
4) Критическія замѣчанія относительно таинствъ брака, мѵропомазанія и елеопомазанія. . . . . 93—96.

ГЛАВА IV.

Критическій разборъ ученія поповцевъ о церкви.

1) Критическій разборъ ученія бѣглопоповцевъ. 97—100.
2) Критическій разборъ ученія поповцевъ, пріемлющихъ австрійское священство. Общество этихъ поповцевъ церкви Божіей не составляетъ. Разборъ австрійскаго священства съ канонической стороны. . 100—110.

ГЛАВА V.

Опроверженіе обвиненій раскольниковъ на православную церковь.

Понятіе о догматѣ и обрядѣ. Обрядовая измѣняемость. . . . . 110—116.
Разсмотрѣніе частныхъ предметовъ, измѣненныхъ церковію при п. Никонѣ: 1) О чтеніи 8 члена символа вѣры. 2) О начертаніи имени Спасителя Ἰησοῦς. 3) О перстосложеніи для крестнаго знаменія и священническаго благословенія. 4) О почитаніи креста четвероконечнаго. 5) О количествѣ просфоръ на проскомидіи. 6) О хожденіи посолонь. 7) Разсмотрѣніе нѣкоторыхъ менѣе важныхъ обвиненій. . . . . 116—146.
О смыслѣ соборной клятвы 1666—7 года и о порицаніяхъ на нѣкоторые обряды, въ полемическихъ книгахъ находящихся. . . . . 146—161.

III

Часть третья.

О СЕКТАХЪ РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКИХЪ И МИСТИЧЕСКИХЪ.

ГЛАВА I.

Секты раціоналистическія.

Стран.

Происхожденіе раціоналистическихъ сектъ. Секта духоборцевъ. Ученіе духоборцевъ. Секта молоканская. Ученіе молоканъ. Богослуженіе духоборцевъ и молоканъ. Соціальный характеръ духоборцевъ и молоканъ. Внесеніе въ молоканство посторонних понятій: мистическія идеи и еврейскія установленія. . . . . 163—191.

Образованіе въ молоканствѣ частныхъ сектъ. Субботники и воскресники. Молокане Донского толка. Секта „обшихъ". Прыгуны. Секта „Деснаго братства" или „Сіонская вѣсть", иначе іеговисты. Штундизмъ. Образованіе штундизма. Ученіе штундистовъ. Церковное устройство и богослужебныя собранія. Младоштундисты. . . . . 191—215.

ГЛАВА II.

Секты мистическія или тайныя. Общій характеръ сектъ и ихъ происхожденіе.

Первоначальная исторія и распространеніе секты хлыстовъ. 2) Происхожденіе и исторія секты скопцовъ. Ученіе хлыстовъ и скопцовъ и богослужебный культъ. . . . . 215—238.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общества Наук Академии Наук СССР

Цѣна 1 руб. 20 коп.

Обращаться къ профессору академіи **Н. И. Ивановскому,** а также въ редакцію „Прав. Собесѣдника“ и къ книгопродавцамъ: наслѣдникамъ **А. А. Дубровина** и къ **Н. Я. Башманову** въ Казани.

Тамъ же продаются: „Критическій разборъ ученія безпоповцевъ о Церкви и таинствахъ“, цѣна **1** р. **70** коп. „Собраніе сочиненій профессора Н. И. Ивановскаго“, т. I. Цѣна **2** рубля. Всѣ, вошедшія въ этотъ томъ, сочиненія имѣютъ миссіонерское значеніе.